

**“Il est 5 heures, assez de
culture pour
aujourd’hui ...”
Multiculturalisme, exotisme
et authenticité : Le marché
annuel Navajo, Flagstaff -
Arizona.**

Sophie Malinvaud

Doctorante - Université de Bordeaux II
Département d’Anthropologie Sociale et
Culturelle

Les manifestations mondiales organisées à l’occasion — ou dans le sillage — de la célébration des 500 ans de la “Découverte du nouveau monde” ont, d’une certaine façon, favorisé la réactivation de cette controverse multi-séculaire, concernant la place et le devenir des sociétés natives américaines à l’intérieur de ce vaste espace désormais qualifié de *multiculturel* et pluri-ethnique² que constituent les Etats-Unis...

Une telle qualification, pour astucieuse qu’elle soit³, et malgré l’adhésion qu’elle

semble susciter, ne saurait cependant masquer l’extraordinaire complexité d’un débat dont les enjeux et les contours restent encore trop souvent organisés autour d’idéologies présentées comme contraires. Admettons-le sans détours, le Multiculturalisme dérange. Après avoir sonné le glas du “*Melting-Pot*” et terrassé ce qui restait du “*rêve américain*”, il s’attaque désormais aux derniers bastions d’une pensée globalisante et repose, en des termes forcément contradictoires, la question fondamentale de la différence.

S’il constitue, pour les uns, la preuve de la désintégration du pacte social, le Multiculturalisme continue de fasciner les autres à travers les nouvelles perspectives — envisagées comme autant de promesses — de gestion du social qu’il semble contenir. Afin d’illustrer cette diversité d’attitudes et de positions qui caractérise l’engagement des différents protagonistes, nous pouvons d’ores et déjà évoquer trois grandes instances de fabrication / organisation du discours multiculturel, et des pratiques qui lui sont inévitablement associées. Par exemple, dès lors que l’on adopte une perspective indigéniste (Churchill, 1996), le débat s’inscrit dans un champ social et théorique permettant la reformulation de plusieurs interrogations concernant le statut des minorités nationales, situation spécifique s’il en est, dans la mesure où les populations amérindiennes ont progressivement été traitées en tant que minorité sur leur propre territoire. La question de l’autochtonie — fondée au préalable sur

il ne peut plus, raisonnablement, être sujet à polémique.

¹ Aparté de Jennifer T. à mon intention, tandis qu’elle repousse poliment sa dernière interlocutrice, prétextant un rendez-vous en ville.

² L’on peut, à titre d’exemple se reporter aux travaux rassemblés dans l’ouvrage collectif dirigé par Peter, M. Hall : *Race, Ethnicity and Multiculturalism. Policy and Practice*. Garland Publishing, Inc. New York and London, 1997.

³ Utilisé à des fins descriptives, et dans son acception la plus immédiate, le terme de multiculturalité est alors compris comme un état de fait et donc manipulé en ce sens. Ainsi posé,

une pré-occupation⁴ du sol — reste, dans ce contexte, confrontée à l'hégémonie sociale, économique, politique et culturelle, telle qu'elle est exercée par l'Occident. Les pouvoirs locaux et fédéraux américains sont, pour leur part, engagés dans des négociations délicates avec les quelque cinq cents tribus qui constituent le monde amérindien. Ils tentent de légiférer sur le traitement de la spécificité indienne, en terme de souveraineté, de gestion du social et d'élaboration des politiques de santé publique ou d'accès à l'éducation et à l'emploi, conformément aux dispositions des traités signés avec les différentes nations depuis plus de cent cinquante ans (Prucha, 1984). Pour ce qui concerne la recherche anthropologique, le champ des "études natives américaines" ne cesse de se complexifier. Il constitue désormais un domaine autonome à travers lequel de nombreuses questions liées aux conditions de vie dans les réserves, aux différentes situations d'acculturation, à l'ethnicité et aux changements sociaux continuent d'être explorés. Les thématiques traditionnelles — le religieux, la parenté ou encore la gestion du politique — sont toujours approfondies, en même temps que se

développe également une nouvelle anthropologie du corps et de l'espace. Le Multiculturalisme, questionné en tant que mouvement et en tant que perspective, participe indubitablement de cette quête du sens. La recherche commence à explorer de nouveaux horizons et se concentre en partie sur la nature et les modalités d'une relation triangulaire associant les revendications identitaires à la Culture et au Politique, la frontière entre ces différents pôles, étant, par définition, systématiquement remise en question.

Diversement comprise et utilisée en fonction des priorités de chacun, la problématique multiculturelle ne peut donc se satisfaire d'un traitement sommaire. Nous n'aborderons donc pas ici cette question pour elle-même. En revanche, dans le cadre de cette contribution, nous adopterons plutôt la position qui consiste à l'envisager dans sa dimension contextuelle. Appréhendé comme le résultat d'une négociation indis sociable de son historicité (Semprini, 1997), le Multiculturalisme sera néanmoins intégré à cette étude, dans la mesure où il constitue la toile de fond, sinon la matrice, d'autres négociations plus spécifiques, celles qui concernent les revendications identitaires trouvant à s'exprimer dans le cadre d'une rencontre culturelle institutionnalisée.

Le regain d'intérêt pour la Cause indienne s'est donc développé dans un contexte de surdétermination politique, intellectuelle, éthique, sociale et culturelle. Avec une certaine complaisance, toute historique, dès qu'il s'agit d'exotisme (Affergan, 1987), les conférences et autres

⁴ Jeux de mot hasardeux, certes, mais qui a pourtant le mérite de suggérer quelques uns des chevaux de bataille — batailles en cours ou encore à venir — du Mouvement Indigéniste que nous présentons ici comme homogène, dans un souci de simplification. Ce parti pris, forcément réducteur, ne peut, par définition rendre compte de l'extraordinaire diversité qui caractérise les pratiques et agendas des différents acteurs de ce mouvement, par-delà les rassemblements idéologiques fondés sur une communauté de destin.

expositions se sont multipliées. Malgré le véritable crédo⁵, proféré par de nombreuses institutions culturelles, et relayé par les médias, la visibilité des minorités indiennes n'a cependant que très rarement attesté d'une réelle présence. Elle aura signalé, tout au plus, la vigueur d'un certain marketing ethnique dont le principal souci est resté, semble-t-il, l'exploitation systématique des métaphores collectives qui érigent l'Indien au rang de véritable figure dans l'imaginaire occidental. L'enjeu économique, bien qu'indiscutable ne nous semble pas ici pouvoir justifier, à lui seul, un tel acharnement. La restauration d'un mythe déjà mis à mal, mais désespérément nécessaire : celui de la continuité historique, constitue à notre sens, un moteur bien plus puissant. On ne s'étonnera plus dès lors, de ce que le besoin de visibilité associé à la contrainte exercée par la *"political correctness"* ait finalement conduit à la disparition, —ou, plus exactement, à l'organisation— du discours indigène à l'occasion de ces commémorations. Ce paradoxe, néanmoins, reste à l'origine de la présente exploration : il s'agissait, au départ, de reposer la question, dépassant le cadre de cette étude, de l'identité indienne et de sa spécificité, en cherchant à mettre en évidence les modalités de l'articulation entre les différents registres identitaires individuels, collectifs et nationaux. Dans

⁵ Le Multiculturalisme n'est pas seulement l'aune du changement social, il synthétise l'ensemble des aspirations à davantage de reconnaissance, du droit à la spécificité comme à celui de la différence, encore que ces deux droits, présentés comme spécifiques, nous semblent relever d'une même logique.

cette optique, la Nation Navajo (étant la plus vaste et la plus peuplée de toutes les tribus indiennes des Etats-Unis) nous avait semblé constituer un terrain particulièrement approprié.

Avant d'entreprendre une analyse des modalités selon lesquelles un certain type de discours identitaire censé promouvoir la spécificité culturelle se retrouve d'abord légitimé, c'est-à-dire autorisé par le Gouvernement fédéral, à travers sa politique de gestion des affaires indiennes, en termes de Culture, puis validé par la présence/témoignage des indiens Navajos qui ont participé au Marché Annuel et enfin authentifié par les visiteurs, nous nous devons de nous arrêter encore un instant, puisqu'il s'agit de célébrer l'Indien, sur la nature, justement, de l'indianité. Ecrite avec une minuscule (Peroff, 1997), cette indianité est d'abord comprise comme une sorte de connexion naturalisée, associant l'Indien à la Nature et au Sacré. Ce premier niveau de lecture — et souvent le seul, malgré l'illusion de savoir que peut susciter une connaissance virtuelle — continue de déterminer les cadres dans lesquels l'Indien reste pensé, à travers une logique hâtivement qualifiée d'occidentale. Confondre et faire confondre une minorité avec l'ensemble des stéréotypes dont elle est le support, constitue une stratégie politique désormais classique de gestion de la cohabitation culturelle. Il est vrai que l'Indien jouit, en Occident, d'un prestige immense. Ici et ailleurs⁶, il renvoie toujours à des idéaux de liberté, de spiritualité et de nature et suscite en retour un

⁶ La fascination restant proportionnelle à l'éloignement géographique.

enthousiasme rarement démenti. Ceci étant, cette véritable figure de l'imaginaire collectif favorise aussi — les stéréotypes ont ceci de pratique qu'ils peuvent servir toutes les causes — la propagation d'un autre mythe, celui de l'incapacité des sociétés traditionnelles à vivre au présent. L'Indien ne cesse alors de faire la preuve de sa difficulté à se prendre en charge en incarnant cette fois-ci la déchéance, l'alcoolisme et la violence. Envisagée dans la même perspective, la femme indienne évolue également dans un monde binaire et l'alternative peut, dès lors se résumer ainsi : Pocahontas ou squaw (Niethamer, 1996 ; Green, 1992), c'est-à-dire bête de somme au service de son guerrier de mari...

Ces lieux désormais communs ne le sont pourtant pas tout à fait. Ils se développent précisément à l'occasion des mises en scènes culturelles du type de celle que nous allons évoquer ici et démontrent une vigueur renouvelée à chaque fois qu'ils sont convoqués. Nous avons en conséquence choisi de nous intéresser à la relation spécifique qui unit les deux notions d'exotisme et d'authenticité. Celles-ci, malgré le dédain qu'elles semblent susciter, nous semblent toujours constituer le préalable à la rencontre culturelle, spécialement lorsqu'elle s'effectue à travers le prisme de la conservation du patrimoine et de son exposition (Karp et Lavine, 1994), organisée dans une perspective multiculturaliste. Afin d'évaluer leur intérêt épistémologique, nous commencerons par évoquer la relation triangulaire qui unit — et désunit — le lieu, lui-même, c'est-à-dire le *Museum of Northern Arizona*, où s'est déroulé le Marché annuel Navajo, les

artistes et enfin les visiteurs. Nous interrogerons ensuite ce véritable parti pris du marketing ethnique qui conditionne la perception des uns et des autres de cette fantasmagorie que l'on nomme *Altérité culturelle*, en même temps qu'il favorise l'expression de certains discours identitaires. À travers le caractère proprement flamboyant de cette identité ainsi mise en scène force sera de constater non seulement la nécessité d'une prise en considération du double prisme exotisme/authenticité, mais encore — et c'est là notre hypothèse — sa pertinence dans le cadre plus général d'une analyse des processus identitaires qui génèrent et organisent les relations interethniques, ici envisagées comme le résultat transitoire de négociations toujours recommencées.

NAVAJO MARKETPLACE

Le *Marché Navajo* — *Navajo Marketplace* — s'est déroulé les 27 et 28 Juillet 1997, à Flagstaff-Arizona, dans l'enceinte du *Museum of Northern Arizona* — *M.N.A.* —. C'est une manifestation annuelle qui s'inscrit dans le cadre de la politique générale d'exposition conduite par le Musée, qui, dans le même esprit, organise également un *Zuni Marketplace*, généralement au mois de Septembre. Le lieu de la mise en place de telles manifestations n'est certes pas anodin. De nombreux travaux se sont déjà intéressés aux politiques de préservation et d'exposition de collections (Karp et Lavine, 1994, par exemple) et ont mis en évidence plusieurs des biais qui présidaient à l'élaboration des différentes politiques de gestion du Culturel. La tentation du folklorisme et du

primitivisme, tendance qui, il est vrai, tend à s'inverser de façon significative depuis au moins deux décennies,⁷ continue pourtant d'orienter certaines des politiques — dites traditionnelles —, de présentation des objets culturels et culturels et conduit finalement à une simplification abusive de la relation dialectique qui unit l'art à l'ethnicité⁸. Les groupes ethniques ou minorités culturelles, pour reprendre la terminologie du "politiquement correct", eux-mêmes le plus souvent inscrits et engagés dans une stratégie d'affirmation de leurs revendications sociales, politiques et culturelles, contestent désormais, certains depuis longtemps, le droit des institutions établies à contrôler la présentation de leurs cultures. Au nom de la réappropriation de leur identité, les natifs américains, entendent bien, en effet, définir et mettre en scène leurs héritages selon leurs propres agendas.

Sans entreprendre pour autant, dans le cadre de la présente mise en perspective, une analyse des innombrables relations de pouvoir, réelles et symboliques qui se nouent à l'intérieur de l'espace muséographique et influencent de façon évidente les différentes formes de production artistique, nous pouvons déjà

⁷ Il suffit de rappeler les programmes initiés par de nombreux musées qui organisent désormais le rapatriement des objets culturels en direction des tribus concernées, afin que ces dernières puissent décider de la manière la plus appropriée de les exposer, dans le cadre des musées tribaux.

⁸ Nous aurons l'occasion d'approfondir cet aspect plus loin lorsque nous questionnerons l'obligation d'authenticité qui détermine l'espace artistique Amérindien.

émettre l'hypothèse de l'importance de cette relation triangulaire évoquée plus haut, associant le lieu aux artistes et aux visiteurs. Celle-ci nous semble en effet constituer, dans un cadre déterminé, le support privilégié de l'expression des différentes stratégies et conduites identitaires (Camilleri, 1997) développées à l'occasion de Marché annuel Navajo.

A ce stade de la réflexion et avant de broser les deux journées qui nous intéressent, à grands traits, il nous semble utile de préciser les raisons pour lesquelles nous avons choisi d'utiliser la première personne du singulier dans le cadre de cette restitution. Par cette utilisation, nous entendons d'une part relativiser la prétention à la généralité, souvent constitutive de l'activité de description et d'autre part signaler le fait que nous avons définitivement, et spécialement dans un contexte de recherche anthropologique, participé de cette relation triangulaire, à travers cependant, mais semblable en cela à tous les autres protagonistes, un statut particulier.

Le M.N.A. propose généralement des expositions permanentes concernant les pratiques culturelles (objets rituels et quotidiens) traditionnelles des principales tribus indiennes⁹ du Nouveau Mexique et de l'Arizona, ou, plus largement, du sud-ouest des Etats-Unis. En parcourant les différentes galeries organisées autour d'une grande cour intérieure, on découvre

⁹ Ce terme est ici employé car il constitue la terminologie la plus fréquemment utilisée par nos interlocuteurs pour se qualifier eux-mêmes. Le terme de *Native american* ou *natives* ne semble guère jouir de la même popularité.

de nombreuses vitrines, contenant des costumes traditionnels¹⁰, des parures et ornements, des objets rituels tels que les Bundles ou sacs de pollen, des paniers, des poteries, des couvertures ou encore des statuettes. Un véritable effort de contextualisation a ici été réalisé et de nombreux panneaux tentent de réinsérer l'ensemble des artefacts exposés dans un canevas historico-culturel cohérent. On apprendra ainsi qu'au début des années quatre-vingt dix cette nation comptait déjà plus de 220 000 *tribal members*¹¹, résidant, même de façon temporaire, sur un territoire qui se déploie au nord ouest du Nouveau Mexique, au nord-est de l'Arizona et au sud-est de l'Utah. *Navajoland*, cette terre des Navajos¹², aussi vaste que la Belgique et les Pays-Bas réunis bafoue déjà les frontières de trois états. Les Navajos, qui appartiennent au même groupe linguistique que les Apaches, partient, semble-t-il, du Canada¹³ pour émigrer, dans les années 950¹⁴ vers le sud-ouest de ce que nous reconnaissons aujourd'hui comme les

¹⁰ Pour une description plus approfondie des items évoqués ici, on voudra bien se référer à l'article "*native american day*", *une journée exemplaire*, à paraître dans les cahiers Ethnologiques du dernier semestre 1999.

¹¹ La désignation "*tribal member*" ne concerne que la fraction de la population dûment enregistrée auprès des services tribaux compétents.

¹² Elle s'étend sur 64 000 km².

¹³ Ce tracé migratoire, par-delà certaines évidences archéologiques ou linguistiques demeure contesté notamment par Vine Deloria.

¹⁴ Les controverses autour de cette estimation démontrent l'importance des enjeux liés à la primauté de l'occupation des sols, dans une perspective de revendication de l'autochtonie.

Etats-Unis. Ils subiront, quelques siècles plus tard, l'influence des Indiens Pueblos. On retrouve cette influence dans l'agriculture et dans les techniques de tissage. Mais leur plus sûr moyen de subsistance est resté jusqu'à la fin des années soixante-dix, l'élevage du bétail (chèvres et moutons, essentiellement).

La résistance qu'opposèrent les Navajos à "l'envahisseur blanc", nous est-il encore signalé, n'a pas été aussi célébrée, au cinéma ou en littérature, que celle des Sioux ou des Apaches. Les Navajos, pourtant, posèrent de tels problèmes au gouvernement américain lors de la colonisation, que celui-ci décida, dans les années 1860, de prendre des mesures radicales pour assurer la sécurité des fermiers nouvellement installés dans le sud-ouest. En 1863 le colonel Kit Carson fut chargé de la campagne de pacification censée soumettre les Navajos. Il détruisit des récoltes et des troupeaux entiers et emprisonna plus de 9000 Navajos qu'il envoya à Bosque Redondo, au Nouveau Mexique, à plus de quatre cent kilomètres de leur territoire ancestral. Cette longue marche, *The Long walk*, constitue une charnière dans l'histoire navajo : au cours de cette captivité, *6 250 Navajos sont morts de froid, de faim et de désespoir*, frappés par la tuberculose, la dysenterie et la syphilis. L'objectif restait la sédentarisation à travers l'apprentissage de nouvelles techniques agricoles et la pacification, mais la négligence des exécutants et la précarité des conditions de vie ont seulement permis l'hécatombe. Seulement ? pas tout à fait, la captivité aura également favorisé l'émergence au sein d'un groupe — alors que l'organisation

politique traditionnelle, très lâche, ne semblait pouvoir le permettre — d'une conscience collective, fondée sur une communauté de destin. Cette conscience apparaîtra bientôt comme le véritable ferment de l'identité nationale.

En 1868, après quatre années de déportation et d'exil, le peuple de *Diné*¹⁵ retrouve sa terre promise : Navajoland est officiellement reconnue et cette restitution du territoire constitue désormais *Le* repère historique, celui qui détermine ce que l'on appelle la "société navajo traditionnelle", c'est-à-dire l'ensemble des images qui servent de référent pour l'évocation d'un "autrefois consensuel". Lentement, combat après combat, victoire après victoire, le territoire Navajo s'est agrandi pour devenir la réserve indienne la plus vaste des Etats-Unis... et la plus riche. Le sous-sol de cette contrée aride — et donc abandonnée aux Navajos — s'est avéré receler de très importantes richesses : 2,5 milliards de tonnes de charbon, 80 millions de tonnes d'uranium, 100 millions de barils de pétrole, 20 milliards de mètres cube de gaz naturel. Si, durant les cinquante premières années de la réserve, cette nation a pu poursuivre son orientation pastorale, elle a été progressivement intégrée, par le biais des *trading-posts*, et à travers les différentes politiques de gestion des affaires indiennes, à l'économie nationale. Aujourd'hui, bien que sous tutelle fédérale, elle évolue comme un véritable état dans l'Etat.

Formulée en ces termes, cette brève présentation accompagne les visiteurs tandis qu'ils visitent les différentes salles,

traversant les espaces permanents, avant de bénéficier, dans la cour intérieure, d'un avant-goût du marché proprement dit. Les stands sont en effet situés pour la plupart à l'extérieur, à proximité des buvettes. Les vendeurs de *Frye bread* et autres *indian tacos*, sont littéralement pris d'assaut. De nombreux artistes effectuent quelques démonstrations : confection de bijoux, travail du cuir, *sandpaintings*¹⁶ en même temps qu'ils exposent leurs créations. La majorité des exposants travaille l'argent et la turquoise et proposent des bijoux dont la facture est désormais célèbre bien au delà des frontières de la réserve. Plusieurs femmes sont attelées à la réalisation de beadworks, ces tissages de perles minuscules montés en colliers, bracelets ou en parure de ceinture. Elsie C., l'une de ces femmes, me laissera garder son stand le temps d'aller prendre l'air. Elle est lasse de répéter les mêmes explications toute la journée, mais en même temps, ce marché constitue une véritable aubaine pour ramasser un peu d'argent. Les visiteurs se montrent attentifs et désirent entendre raconter les histoires de la réserve, les Dieux d'avant et les cérémonies. Elsie parle

¹⁶ Le terme de *Sandpainting* renvoie aux productions commerciales. Ce terme est néanmoins utilisé pour désigner ce qu'il conviendrait d'appeler *dry painting*, des dessins éphémères, d'une extraordinaire complexité. Ils sont réalisés à l'aide de pigments obtenus à partir de substances naturelles pulvérisées (charbon, fleurs écrasées, pierres ou pollens...) au cours de cérémonies par le *Medecine man* ou *Hataalii* qui dresse ainsi des autels temporaires. Ces peintures constituent la représentation symbolique du Peuple Sacré et le lieu de son siège. Voir Parezo (1982).

¹⁵ Ainsi qu'ils se nomment eux-mêmes.

des Dieux d'avant car elle a été convertie au protestantisme, son mari également, il y a plusieurs années maintenant. Ils fréquentent aujourd'hui leur église de Chinlé, avec assiduité. "This is a much better life". Mon statut de volontaire me permettra de rencontrer de nombreux exposants qui veulent savoir "qui est cette *frenchie* ?". Jennifer T, par exemple, vient pendant sa pause discuter avec moi et reparle de Elsie C. Elle la connaît seulement de vue, pour avoir déjà participé avec elle à des manifestations — *Art exhibits* — de même nature. Jennifer revendique quant à elle son appartenance à la Native American Church qui est "a lot more into traditional stuff". Elle est styliste et considère que ce genre d'événements constitue un bon débouché : "Les touristes veulent acheter des choses indiennes, c'est un peu magique pour eux je suppose". Son époux, artisan bijoutier, refuse lui, de se produire dans ce type de manifestations. Elle doit donc gérer les deux activités commerciales toute seule. Sans aucune transition et en temps réel, pourrions-nous ajouter, elle m'indique ensuite qu'elle se perçoit d'abord comme une femme mais se réalise pleinement dans son statut de mère. Ses aînés lui causent beaucoup de soucis. Ils se laissent entraîner dans de stupides histoires de gangs. "La tentation est si grande" explique la mère de Jennifer qui l'accompagne partout : "il n'y a rien à faire pour les jeunes dans la réserve". Jack T. peintre dont la renommée est transnationale, expose également quelques unes de ses toiles. Son prestige est tel qu'il a été choisi par la tribu¹⁷ pour aller

récupérer des objets rituels, exposés autrefois au Smithsonian Institute de New York. Dans le cadre de la loi sur la restitution des objets culturels significatifs, les tribus qui le souhaitent peuvent désormais réclamer le retour des collections dans leurs réserves.

Plusieurs tisserandes sont réunies dans une des salles, celle consacrée de façon permanente, à la vente des productions artistiques et artisanales. Hormis les nombreuses couvertures et tapis, dont certains remontent au début des années 20, cette boutique propose également des paniers de toutes sortes, des ustensiles de cuisine, des bijoux et des ceintures. De nombreuses sculptures sont également exposées. On remarquera enfin les *dream-catchers*¹⁸ qui sont disposés çà et là, la taille de certains tamis dépasse pratiquement le mètre de circonférence. Elles vont réaliser dans le laps de temps délimité par la manifestation, un tapis à plusieurs mains. Le motif plébiscité est le *Ganado Red* (Hedlund, 1988). Les métiers à tisser ont été installés à l'angle de la salle et bientôt un attroupement empêche les visiteurs d'avancer plus loin. Les exposants sont mécontents, d'autant plus que les photos, généralement interdites ont, cette fois-ci, été autorisées. "Our face, that's the only thing they want!" commentera Faith Y, une étudiante Navajo

mesure où il est souvent employé comme synonyme par les Navajos eux-mêmes, pour évoquer soit le gouvernement tribal, soit la nation toute entière.

¹⁸ Ces "attrapeurs de rêves" devenus si populaires, consistent en un tamis symbolisant une toile d'araignée censée capturer les rêves qui ne concernent pas les dormeurs.

¹⁷ Nous utilisons le terme de tribu dans la

inscrite en Anthropologie à N. A. U. Northern Arizona University /Flagstaff, qui a choisi de se spécialiser dans la conservation du patrimoine. “Tu crois que j’ai l’air traditionnelle ?” me demandera-t-elle, tandis que Jack T m’explique qu’il a choisi de porter le *bun*¹⁹, parce que “c’est beau, cela lui va bien et cela intrigue les gens”. Partout les visiteurs se pressent et “le musée ressemble à une ruche”, constate C. L, la conservatrice du Musée. “Il y a trop de monde partout et l’on ne profite pas bien des démonstrations” conclura-t-elle, “mais cela n’est pas trop grave, les touristes ont l’air content”. Les gens commencent d’ailleurs à refluer vers l’extérieur, le show de la famille Benally va bientôt commencer.

La Famille Benally est une famille de danseurs traditionnels. Ils proposent un spectacle à l’intérieur duquel les danses servent d’illustrations aux explications du père, qui désire partager avec le public son expérience d’une vie “entre deux mondes”, les repères solides que propose sa culture et la nécessité d’une communication interculturelle au quotidien. Son intervention est conçue comme un exposé. Son épouse, la mère des trois adolescents, deux garçons et une fille qui vont réaliser les danses, est caucasienne, d’origine allemande. Elle intervient pour signaler, en guise de préambule, que les caméscopes et appareils photos sont interdits. Des cassettes du spectacle sont disponibles à la vente. Après avoir réclamé le silence, elle laisse définitivement la place à John qui

commence le récit de sa vie. Chaque intervention est rythmée au son du *drum*. Les adolescents vont réaliser, vêtus des costumes traditionnels, antérieurs à la période *Long-walk*²⁰, plusieurs *danses du feu* qui s’apparentent à des joutes au cours desquelles les adversaires s’affrontent symboliquement²¹. Entre deux discours, le père proposera à son tour une version de la *danse des cerceaux*. L’assemblée qui assiste au spectacle est assez composite. En dehors des touristes, un peu frustrés avoueront-ils, de ne pas pouvoir immortaliser la scène, et d’être ainsi privé de la preuve, véritable mise en acte du processus d’authentification, on retrouve aussi quelques fans locaux des *Black fire*, nom du groupe de rock alternatif constitué par les enfants Bennally, également musiciens. *Black fire* constitue une autre tribune d’expression et traite des thèmes de

²⁰ La tunique tissée, telle que l’on peut la découvrir lors des *fire dances* par exemple, est généralement attribuée aux indiens Pueblos. Elle consiste en une couverture rouge foncé, agrémentée de motifs géométriques noirs. Une ouverture pour la tête est ménagée au milieu et selon le principe du poncho, les deux pans sont maintenus serrés par la *shash*, une ceinture tissée. *The Long walk* renvoie donc à l’un des épisodes les plus traumatisants de l’histoire des Navajos. Il fait référence à la marche forcée qui conduira les vaincus jusqu’au fort Sumner. Le costume traditionnel des femmes navajos, c’est-à-dire la jupe à volant complétée par une blouse à manches longues en velours, date en fait de cette époque et peut être associé à la proximité des femmes de militaires du Fort qui arboraient des tenues fréquemment qualifiées de victorienne par les historiens de la période.

²¹ On retiendra que ces danses ne figurent pas au répertoire des *Pow wows*, qui eux renvoient à des compétitions inter-tribales.

¹⁹ Chignon traditionnel réalisé au moyen de fils de laine blanche et indifféremment porté par les hommes et les femmes.

la *relocation* forcée des populations dans le cadre de la controverse territoriale qui oppose les Navajo et les Hopis²², de la montée de la violence et des phénomènes liés à la présence des gangs et enfin, plus généralement et selon leurs propres termes, “*de la difficulté à être*”.

Face à un tel spectacle, la réaction de l’assistance apparaît mitigée, c’est-à-dire dans le droit fil de ce que nous pouvions supposer, compte tenu du fait que le recours à un abus de langage, dans le sens d’une simplification excessive, ne saurait suffire, malgré son caractère performatif, à fonder l’homogénéité d’un groupe aussi arbitrairement déterminé. Certains compatissent, d’autres considèrent qu’il s’agit là de “chiqué” en quelque sorte : ils ne sont pas vraiment Indiens, car “Brita, après tout est Allemande, n’est-ce pas ?”. On notera au passage combien le phénotype et l’origine supposée de la mère rejailit sur l’ensemble de la famille, à qui l’on n’accorde plus désormais qu’une appartenance conditionnelle. Certains des Navajos présents dans l’assemblée s’intéressent davantage à la qualité de la performance artistique et s’amuse de la déception des touristes face à l’interdiction de prendre des clichés, d’autres contestent surtout l’utilisation de la culture comme fond de commerce, tout en constatant qu’au bout du compte, eux aussi, participent de la même activité.

²² Rappelons que la réserve Hopi est précisément située au cœur de la réserve navajo et que les frontières géographiques coïncident assez mal avec le découpage traditionnel des unités résidentielles. Ce qui, bien sur, suscite des conflits qui peuvent prendre des proportions dramatiques.

Ces différents commentaires ont pourtant quelque chose en commun, ils sont tous effectués sur un mode mineur, c’est-à-dire non portés à l’attention générale. Ces échanges ne concernent que les pairs, qu’ils soient Navajos, *anglos*, jeunes ou vieux, touristes ou résidents, et nous pourrions encore allonger la liste de ces catégories toutes fondées sur un principe d’opposition. Si nous ne contestons pas la réalité de l’utilisation de ces catégories²³, nous considérons cependant que celles-ci, pour garder quelque pertinence, doivent être d’abord envisagées comme le résultat d’une interaction entre un contexte spécifique, un moment donné et l’ensemble des processus sociaux et culturels, d’inclusion ou d’exclusion, qui favorisent la matérialisation des différences et non comme des outils de restitution. La fallacieuse immuabilité qui semble les caractériser nous renseigne surtout sur la nature de la distribution du social, tant les appartenances ethniques et identitaires apparaissent désormais comme des critères déterminants de structuration d’un espace public américain, engoncé dans un multiculturalisme dont il ne peut maîtriser tous les aspects.

On ne reviendra pas ici sur les polémiques — nous les suivons par ailleurs avec intérêt — qui obscurcissent les relations de l’Un à l’Autre. Mais, à l’évocation de cette relation triangulaire, présentée ici, il est vrai, sur le mode de la

²³ Il n’est pas question ici de relancer les débats, légitimes, relatifs aux questions de catégorisation du réel.

suggestion²⁴, il nous apparaît désormais possible de défendre l'hypothèse suivante : les dynamiques identitaires ont ceci de particulier qu'elles transforment la dialectique eux/nous en un continuum. Ainsi, lorsque nous avons employé le terme de fantasmagorie, pour qualifier l'altérité culturelle, il ne s'agissait pas d'en contester la véracité mais plutôt d'émettre quelques réserves quant à l'utilisation du concept, dont nous continuons de questionner la formulation, dans la mesure où, à son tour, il conforte la notion de différence, dans ses prétentions d'opérativité épistémologique. Il ne nous semble pas possible de continuer à explorer les dynamiques identitaires sans les replacer dans le contexte plus général des relations de voisinage, dont elles sont à la fois le produit, la cause et l'outil.

MARKETING ETHNIQUE ET NATURALISATION

Afin de mieux expliciter, dans ce contexte spécifique, la relation dialectique qui unit les productions identitaires au marketing ethnique, arrêtons nous un instant sur certains des items qui nous ont été donnés à voir au cours de ces deux journées. Les articles les plus fréquemment exposés ne peuvent en aucun cas bénéficier du label exclusif Navajo. Les *dream catchers*, les *sandpaintings* et autres *beadworks* sont fabriqués un peu

partout, en dehors de tout contexte culturel spécifique. Face à une telle situation, plusieurs analyses ont été proposées : la plus pessimiste — et à notre sens la moins fondée — envisage cet état de fait comme la preuve incontestable d'une perte des valeurs ; le brouillage des repères, des appartenances et des identifications constituant le préalable nécessaire à une analyse posée en termes de crise identitaire. Par un jeu d'additions et de soustractions — comme si l'on pouvait encore appréhender une culture comme un ensemble homogène dont le tout serait logiquement constitué de la somme des parties — il serait possible d'arriver ainsi à déterminer, quelquefois avec la meilleure bonne volonté, le degré de déliquescence d'une société. Une seconde approche, par trop enthousiaste cette fois ci, préfère conclure à la vigueur d'un pan-indianisme de bon aloi, qui, s'il est appréhendé dans sa dimension la plus immédiate, présente cependant le risque majeur d'être facilement mal entendu et finalement compris comme la formulation édulcorée, et donc politiquement correcte, d'une pensée demeurant fondée sur le principe de la naturalisation²⁵ (Connell, 1988). Une autre approche consiste alors à considérer la nature des productions, plutôt que les produits. Ce qui est perdu en terme de visibilité, est gagné en terme d'intelligibilité. On partira du principe suivant : le développement du capitalisme,

²⁴ Nous avons bien conscience des limites d'un tel exercice de restitution, dont le caractère inévitablement lacunaire ne s'explique pas uniquement par la nature du cadre auquel il est soumis.

²⁵ Cette naturalisation peut être posée en ces termes : il existerait un pan-indianisme originel qui aurait permis et favorisé la persistance d'une conscience de l'appartenance à un ensemble plus élargi, ici le monde amérindien.

suscité par le colonialisme a induit une nouvelle donne politico-économique, les deux sphères économique et politique s'élaborant et se déterminant mutuellement. La logique de cette nouvelle donne conduit à attribuer une valeur marchande, aux choses comme aux idées. Un véritable marketing ethnique peut alors se développer, avec d'autant plus de facilité qu'il sert au moins deux causes, distinctes mais reliées : en estampillant des objets au sceau de l'indianité, on garantit non seulement la valeur de l'objet mais aussi la valeur de celui qui l'a fait. Prenons l'exemple de l'association argent/turquoise, inévitablement associée sinon à la Nation Navajo, au moins aux tribus natives du sud ouest des Etats Unis. Alors que toutes les étapes du processus de fabrication des bijoux et autres ornements ont été longuement abordées, rien n'a été indiqué concernant l'inexistence de cette matière dans l'univers symbolique et rituel Navajo, ou encore le caractère relativement récent de son introduction dans le corpus des pratiques liées aux productions artistiques et artisanales. La symbolique liée à la turquoise, a elle aussi, été passée sous silence. Les visiteurs les moins familiers auront donc appris plusieurs choses relatives à l'art spécifique que constitue le *silversmithing*, mais bien peu, somme toute, sur ce qui rend cette pratique significative aux yeux des Navajos.

Le Marketing ethnique, s'il relève quasiment de l'évidence lors de manifestations culturelles du type de celles que nous questionnons aujourd'hui, reste un phénomène multiforme qui peut se déployer dans les sphères les plus éclairées. Nous pouvons, pour illustrer cet

aspect, réutiliser une partie du discours consensuel généralement utilisé lorsque l'on cherche à mettre en mots la réalité quotidienne des Navajos : les indiens Navajos demeurent un des peuples les plus pauvres des U.S.A. Le revenu moyen est le quart du revenu moyen national²⁶, le chômage y est sept fois, l'alcoolisme trente neuf fois, la tuberculose quinze fois plus développés, la mortalité infantile atteint un taux record de 8 % contre 2 % pour le reste des U.S.A. L'espérance de vie ne dépasse pas 44 ans. Outre ces maux endémiques que sont l'alcoolisme, la misère et le chômage, contre lesquels il doit lutter en permanence, le peuple Navajo est aujourd'hui confronté à un nouveau défi : *celui de la modernité*. Trois cents ans de colonisation anglo-européenne ont ébranlé l'assise rituelle, gynécritique et égalitaire de cette communauté ; trois générations vont suffire pour que le modèle occidental d'organisation sociale supplante un système traditionnel séculaire. Ainsi, la colonisation n'a pas seulement consisté en une conquête militaire, en bouleversant l'environnement naturel, en diffusant de nouveaux rythmes et en imposant d'autres valeurs, elle a d'abord conduit l'indien à porter un autre regard sur lui-même et finalement à se penser autrement.

Cette peinture sociale, pour exacte qu'elle soit, n'en constitue pas moins le discours que nous pouvons qualifier aujourd'hui de convenu. Ici aussi, l'argumentaire se substitue progressivement au contenu et finit par tenir lieu

²⁶ Voir les tableaux statistiques édités par l'Indian health center et la commission du développement.

d'explication. Le caractère dogmatique de cette restitution empêche toute mise en perspective et conduit une fois de plus à penser cette réalité en termes d'opposition : tradition et modernité, économie traditionnelle et économie de marché, marginalisation et assimilation. La violence aveugle et multiforme, l'éclatement de la cellule familiale, le suicide des adolescents ou les échecs scolaires sont envisagés comme autant d'indices de l'incapacité des natifs américains à évoluer entre deux mondes. Bien entendu, tous ces éléments attestent bien de la complexité de la situation qui semble caractériser l'ensemble des tribus natives américaines et renvoient malheureusement à une réalité difficile. Mais c'est la nature même de la mise en mots, dans ses modalités et ses objectifs qui pose ici problème et doit en conséquence être réévaluée. La métaphore de "l'entre-deux-mondes", curieusement si populaire, et spécialement auprès des individus et groupes pourtant engagés dans diverses stratégies d'accès à la souveraineté²⁷, constitue la meilleure alliée de la pensée binaire. *La mort de l'exotisme*, comme le soulignait Augé, oblige pourtant à *re-réfléchir sur les catégories renouvelées d'espace et d'altérité*. Si l'on souscrit à cette analyse, il s'agit donc d'opérer un changement de perspective dans l'approche des sociétés généralement rassemblées sous le vocable de "sociétés traditionnelles". L'une des hypothèses que nous souhaitons explorer maintenant concerne donc la possibilité d'appréhender

ces sociétés et cultures "lointaines" à travers une grille de lecture, puisqu'il s'agit toujours d'interprétation, de "l'ici et du maintenant". L'association de ces deux termes, pour avoir quelque intérêt dans le champ qui nous préoccupe, mérite cependant quelques précisions. Cette formule est ici utilisée dans un double souci : dépasser, d'une part, la fausse dialectique Tradition / Modernité, celle qui conduit à penser les sociétés traditionnelles définitivement soumises au contrôle de leurs représentations et significations par la majorité, et qui sous ses airs de respectabilité, constitue à notre sens une imposture ; et d'autre part, sans pour autant sacrifier à l'idéologie mondialiste, en finir avec la conception particulariste qui interdit de poser les cultures qui ne sont pas nos voisines immédiates, autrement que comme des isolats.

EXOTISME ET AUTHENTICITE : LES PREALABLES DE LA RENCONTRE CULTURELLE.

La mise en perspective de ces deux notions s'avère être une entreprise délicate. Nous noterons d'ailleurs qu'un tel découpage ne peut servir qu'à des fins d'analyse. On retiendra donc, en arrière plan, leur caractère inextricablement mêlé, car cette qualité spécifique détermine au premier chef la nature des situations de rencontre culturelles. Le terme de rencontre est utilisé dans sa signification la plus immédiate, sans être privé de la question sous-jacente de la temporalité qu'il véhicule avec lui.

²⁷ Nous faisons allusion ici au manifeste dont la direction de publication a été confiée à Lois Crozier-Hogle et Darryl Babe Wilson (1997).

Rappelons, que toute la controverse liée à la place et au devenir des sociétés amérindiennes repose sur l'idée "d'une découverte d'un nouveau monde". Ce principe, en conférant un caractère quasi mythique au peuplement — à l'invasion, dénoncent les indigénistes — des Amériques va au delà ou en deçà de l'extermination : à travers les termes de découverte et de nouveauté, c'est finalement le postulat de la non-existence antérieure qui est ici implicitement posé. Ainsi, grâce à cet artifice rhétorique, la question pourtant fondamentale du sens et de l'exception indienne a toutes les chances d'être caduque avant même d'avoir été formulée. Les deux termes d'exotisme et d'authenticité procèdent, à notre sens, du même type de manipulation.

L'authenticité, tout d'abord, a décidément du mal à rimer avec modernité. Ce fait est particulièrement remarquable dès que l'on s'intéresse au domaine spécifique de l'art, surtout lorsque celui-ci est conditionné par des nécessités économiques. Le taux de chômage est ici tel, que l'opportunité liée à la production artistique n'a guère besoin d'être davantage explicitée. Dans un tel contexte la loi (*Indian Arts and Crafts Act*, I.A.C.A) adoptée en 1990 pour la protection du label "Indian made" illustre de façon exemplaire la contrainte qu'exerce la notion d'authenticité sur les populations natives américaines. Au préalable il semble utile de rappeler que cette dernière semble être une question qui se pose essentiellement de l'extérieur. Le Gouvernement fédéral et les agences qui sont associées à la gestion des affaires indiennes l'ont longtemps érigée en condition, légitimant ainsi leur

choix politiques. *"De même que pour la terre, les systèmes d'identifications n'étaient pas autogérés mais soumis, à des degrés divers, à l'Administration"* (Castile, 1996). L'opinion publique, les médias et le Show business se sont à leur tour emparés de cette condition et l'ont transformée en quête et en nécessité pour mener à bien leurs propres stratégies. La législation qui organise le marché de l'art indien s'inscrit dans le droit fil de cette dérive. Promulguée au départ, dans un souci du respect de la différence, de protection et de promotion de l'art natif, elle était censée empêcher la concurrence étrangère ou la contrefaçon et mettre un terme aux pratiques abusives concernant l'utilisation du label. Les contrevenants s'exposent en effet, à d'énormes pénalités²⁸. S'il s'agit d'un acte individuel, l'amende peut s'élever à 250 000\$, et conduire à un emprisonnement pour une durée de 5 ans ; en cas de récidive, pénalités et durée d'incarcération seront multipliées respectivement par quatre et trois. Si le délit est commis par une entreprise, l'amende s'élèvera en ce cas, à 1 million de dollars pour la première offense et sera par la suite, multipliée par cinq.

Sous couvert de protection, la mise en application de l'I.A.C.A, fournit au Gouvernement Fédéral un prétexte acceptable pour imposer aux Indiens, toujours prompts à dénoncer les ingérences injustifiées de ce dernier, sa propre définition et les conditions qui y

²⁸ L'application de l'I.A.C.A étant particulièrement délicate, des amendements successifs ont été rajoutés afin d'en préciser le cadre d'exercice.

sont associées, de l'appartenance et des possibilités d'identifications à un monde indien désincarné. Selon les termes de la loi, est indien celui qui peut justifier de son inscription dans une tribu ou bande jouissant d'une reconnaissance officielle auprès des autorités fédérales et locales. Le Bureau demande également que préalablement à toute exposition, l'affiliation officielle soit vérifiée et la mention "U.S. *Indian made*" au besoin, apposée. En sachant que les inscriptions et affiliations tribales sont fonction du *Blood quantum* ou quota de sang, on comprend sans peine la coercition que peut exercer une telle définition : Qui est indien ? Qui est artiste ? Qui a le droit de créer des *sandpaintings* et des *dream catchers* ? Un artiste Navajo qui fabrique des poupées *Katsinas*, apanage des Hopis, est-il un contrevenant ? Que se passe-t-il dans le cas où l'artiste se réclame d'une tribu déclarée éteinte ? La question la plus fondamentale, reste celle posée par la plupart de nos interlocuteurs : où intervient la notion de talent ?

À l'obligation d'authenticité se superpose celle d'exotisme. L'Indien est autre parce qu'il est différent. Cette différence, pour être attestée, se mesure à l'aune de la visibilité et est, à ce titre, utilisée par les populations amérindiennes elles-mêmes qui trouvent ici un argument, spécialement légitime dans un contexte multiculturel, pour la défense et la reconnaissance de ce qu'ils nomment leur spécificité. La visibilité prenant sa source dans l'exotisme, la boucle est ainsi bouclée.

Affergan (1987) a proposé une genèse, à notre sens exemplaire, de la notion d'exotisme. Au départ était la curiosité, le besoin d'aller voir ailleurs si le monde

continuait de ressembler à lui-même, le besoin de savoir puis de convertir et de s'accomplir en s'accomplissant. Il situe cet exotisme au fondement de la démarche anthropologique et démontre comment, par un double jeu de miroirs, il a façonné à la fois la discipline et son objet. L'autre, on le sait, à travers les différentes époques et les projets, s'est tour à tour retrouvé affublé de qualités parfois contradictoires mais toutes érigées au rang de l'immuabilité. Cet état de fait, dans lequel cet autre n'en finit pas d'être dilué, nous renvoie une fois de plus, si la preuve restait encore à faire, à notre incapacité à formuler une pensée dynamique de l'altérité. Sauvage, bon sauvage, barbare, innocent, sanguinaire, indolent, s'inscrivent comme autant d'ancêtres dans la généalogie de la mise en texte de l'autre. Ses ascendants les plus proches s'appellent aujourd'hui : "en communication avec Dieu", "harmonie cosmique" "allégeance à la terre-mère" et "*enduring people*". On notera en passant, la complexification, signe des temps, de la nomenclature.

La répudiation de l'exotisme ne suffira pas pour autant à évacuer le problème. Elle n'est même pas souhaitable. En effet, le double prisme authenticité / exotisme peut constituer un auxiliaire précieux dans la rencontre culturelle, à condition d'en spécifier les usages. Ces deux notions, du fait justement de leur plurivocité, doivent être considérées pour ce qu'elles sont : des représentations, qui, malgré leur indigence (Laplantine, 1999), continuent d'organiser les espaces culturels. Elles sont indifféremment mobilisées par l'ensemble des individus et groupes en présence. Pour simplifier on peut considérer que chaque

fois qu'il y a rencontre entre deux individus, il y a bien un dialogue mais en fait quatre protagonistes. Pour reprendre notre exemple du marché annuel navajo, lorsqu'un visiteur converse avec un exposant, il s'adresse à lui par le truchement d'un tiers générique, l'Indien. L'exposant lui répond en retour en s'adressant lui aussi d'abord à un médiateur, également tiers générique et interprète : le blanc, l'*anglo* ou le touriste. Si l'on ne s'intéresse qu'aux énoncés, on mettra seulement en évidence des systèmes de causalité qui gagnent en logique ce qu'ils perdent en intelligibilité. En situation de rencontre culturelle, rien n'est moins incertain que la correspondance des systèmes de causalité. Pour cette raison, il nous semble plus fécond de nous intéresser aux situations d'énonciation dont les modalités nous renseignent davantage sur le sens véhiculé, qu'aux énoncés, dont les contenus à travers l'action conjuguée du double prisme déjà évoqué et du dialogue à quatre voix, tendent à se dissoudre dans un marais de conventions qui organise le consensus savant ou quotidien autour de la question de la prise en considération des minorités, qu'elles soient nationales ou culturelles²⁹. Ici encore, la question du motif, soulevée par Affergan (1987), se repose dans toute son acuité.

²⁹ Les minorités culturelles sont celles qui, sans pour autant bénéficier d'une base ethnique réelle, s'organisent autour de valeurs communes et développent des revendications identitaires sur la base d'une appartenance, cette fois-ci volontaire.

Cette brève mise en perspective, forcément lacunaire, doit être replacée dans un contexte plus large, celui d'une exploration des processus identitaires qui génèrent et organisent les relations inter-ethniques, celles en tout cas circonscrites aux situations de cohabitation culturelle. Lorsque l'on choisit de s'engager dans l'analyse de tels phénomènes, la logique du tout identitaire peut sembler bien séduisante, mais elle n'a pas réellement les moyens d'impressionner très longtemps : on sombre rapidement dans l'essentialisme et tous ses corollaires, qui obligent à penser les interactions en termes de conflits. En effet, le principe de la spécificité ethnique reste souvent posé, de part et d'autre, comme contraire à celui de la collaboration. C'est laisser bien peu de place à la diversité, notion autrement plus féconde pourtant, que celle de la différence.

Nous avons tenté ici de présenter une démarche alternative : l'utilisation des notions d'exotisme et d'authenticité non pour nous lamenter sur leurs conséquences (réification des discours et muséification de la culture) mais pour tenter d'affiner la contextualisation des situations de cohabitation culturelle. Le multiculturalisme tel qu'il s'articule aux Etats-Unis (Semprini, 1997) apparaît fondé sur la convergence de plusieurs dimensions probablement contradictoires sur un plan théorique, mais interdépendantes dans les faits. À la question de l'autochtonie, habilement éludée, on l'a vu, par l'utilisation du principe de la découverte, s'est rapidement superposée la problématique de l'esclavage. La soif missionnaire a

consolidé, dès l'origine du peuplement, la légitimité d'une orientation fondamentalement W.A.S.P. dans la mise en forme des relations que peuvent entretenir la Société et l'Etat, mais aussi dans les politiques de gestion qui en découlent. C'est précisément cette configuration spécifique et momentanée qui nous a conduit à envisager les notions d'exotisme et d'authenticité comme autant de préalables dont il faut définitivement savoir tenir compte. Ils nous apparaissent en effet nécessaires, non seulement à une meilleure approche des problèmes liés à la gestion des différences et aux modalités du partage d'un espace caractérisé par la non-correspondance de toutes ses frontières, mais aussi, et plus fondamentalement peut-être, à la rencontre culturelle effective, au quotidien, cette fois ci.

Cette attitude, si elle arrive à démontrer sa pertinence, peut se révéler féconde, dans la poursuite d'une exploration plus systématique des relations interethniques, car par définition, elle apparaît transposable à la plupart des situations qui relèvent de cette logique.

BIBLIOGRAPHIE

- Affergan, F., *Exotisme et altérité. Essai sur les fondements d'une critique de l'anthropologie*, Coll. Sociologie d'aujourd'hui, P.U.F, Paris, 1987.
- Augé, M : *Non-lieux*.
- Allen, T.D., *Navajo have five fingers*, University of Oklahoma Press, Norman, 1963.
- Barth, F., *Ethnic groups and Boundaries*, Little Brown, 1969.
- Beck, P.V & Walters, A.L., *The Sacred, Ways, sources of knowledge, sources of life*, Navajo Community College (4ème édition), Tsaille, AZ, 1984.
- Crozier-Hogle, L et Wilson, D.B., *Surviving in two worlds. Contemporary Native American voices*, University of Texas Press, Austin, 1997
- Camilleri, V. (et al), *Stratégies Identitaires*, Coll. Psychologie d'aujourd'hui, Puf, Paris, 1997.
- Churchill, W., *From a native son, Selected essays on indigenism. 1985-1995*, South End Press, Boston, 1996.
- Cornell, S.J., *The return of the Native : An Indian political resurgence*, Oxford University Press, New York, 1988.
- Deloria V. Jr., *Red Earth, White lies : Native Americans and the Myth of Scientific fact*, Deloria Vine Jr, New York, 1995.
- Edgerton, R. B., *Sick Societies : Challenging the Myth of Primitive Harmony*, Free Press, New York, 1992.
- Farella, J. R., *The main stalk. A synthesis of navajo Philosophy*, Phoenix et Tucson, The University of Arizona Press, 1984.
- Green, R., *Women in American Indian Society*, Chelsea House Publishers, New York 1992.
- Hily, M.A et Lefebvre, M.L (dir.) *Identité collective et altérité. Diversité des espaces / spécificité des pratiques*, Espaces Interculturels, L'Harmattan. 1999.
- Hall P M (ed), *Race, Ethnicity and MultiCulturalism*, Garland Pub Inc, NY 1997.
- Iverson, P., *The Navaho*, Chelsea House pub. NY. Philadelphia 1990.
- Karp, I. et Lavine, S.D (ed), *Exhibiting cultures : thePoetics end politics of*

museum displays, Smithsonian Institution Press, Washington . 1994.

Laplantine, F., *Je, nous et les autres. Etre Humain au-delà des appartenances*, Le pommier-Fayard, 1999.

Leupp, F.E., *The Indian and His Problem*, Ch. Scribner's Son, New York, 1910.

Niethamer, C., *Daughters of the Earth : The lives and legends of American Indian women*, Touchstone, New York. 1996.

Prucha, F.P., *The Great Father : The U.S Government and American Indians*, University of Nebraska Press. 1984.

Semprini, A., *Le Multiculturalisme*, P.U.F. Paris, 1997.

DOCUMENTS STATISTIQUES

Indian Reservations, A State and Federal Handbook, Compiled by The Confederation of American Indians. Mc Farland & Co Pub, Ltd New York 1986.

American Indian Digest 1995 : Contemporary Demographic of the American Indian, Russel G. (ed), Thunderbird Enterprises, Phoenix AZ.

Statistical record of Native North Americans, Marlita A. Reddy (ed), Gale Research Inc, NewYork. 1995.

ARTICLES ET ESSAIS.

Benally, H.G., "Navajo Philosophy of learning & Pedagogy", *Journal of Navajo education*, vol. 12, n°1, p. 23-31, fall 94.

Castile, G.P., "The commodification of indian Identity", *American Anthropologist*, vol. 98, n°4, p. 743-747, december 1996.

Mc Fee, M., "The 150 % man, a product of Blackfeet acculturation", *American Anthropologist*, n° 70, p. 303-311, 1968.

Hedlund, A.H., "Current trends in Navajo weaving", *Terra*, vol. 26, n°5, may/june, 1988.

Parezo, N., "Navajo sandpaintings, The importance of sex roles in craft production", *American Indian Quarterly*, p. 125-152, 1982.

Peroff, N.C., "Indian Identity", *The Social Science Journal* /Special issue, vol. 34, n° 4, 1997, p. 485-495.

Trebbe, J., "The four sacred Mountain of the Navajos", *Parabola*. Vol. 13, p. 40-47, winter 88