

## Culture



# Rémi SAVARD, *La voix des autres*, Montréal, L'Hexagone, Collection Positions anthropologiques, 1985, 351 pages, cartes, tableaux

Georges Tissot

Volume 6, numéro 2, 1986

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1078751ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1078751ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

### Éditeur(s)

Canadian Anthropology Society / Société Canadienne d'Anthropologie (CASCA), formerly/anciennement Canadian Ethnology Society / Société Canadienne d'Ethnologie

### ISSN

0229-009X (imprimé)

2563-710X (numérique)

[Découvrir la revue](#)

### Citer ce compte rendu

Tissot, G. (1986). Compte rendu de [Rémi SAVARD, *La voix des autres*, Montréal, L'Hexagone, Collection Positions anthropologiques, 1985, 351 pages, cartes, tableaux]. *Culture*, 6(2), 122–123. <https://doi.org/10.7202/1078751ar>

Tous droits réservés © Canadian Anthropology Society / Société Canadienne d'Anthropologie (CASCA), formerly/anciennement Canadian Ethnology Society / Société Canadienne d'Ethnologie, 1986

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

**é**rudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

Hamra oasis: members of Shaykhly families and non-Shaykhly ones, including clients and ex-slaves. The book's attention to microscopic detail, its fluid style, and its liberal use of journal excerpts where informants are allowed to speak for themselves, vividly chronicle the day-to-day experience of being a woman in rural Oman. Eickelman succeeds best in portraying the subtle gradations of women's rank that are woven from the threads of descent, wealth, age, and position in the socially determined life cycle. Her discussion revolves about women's interactions with other oasis women; these constitute the social field in which a family's most significant resource, its reputation, is reproduced and extended through the mutual interpretation of impossibly fine nuances of comportment.

Altorki's more abstract work complements Eickelman's well. Altorki is a native anthropologist returning home from an upbringing and education abroad; she writes for an academic readership, building a solid argument with a close theoretical focus on the dynamic relationship between ideology and practice. Her fieldwork among thirteen urban families took place at various times between 1971 and 1984 and spans three generations of women; her aim is to analyse changing trends in female-male relationships and in their ideological underpinnings among Jiddah elites, whom she refers to as a "hegemonic group" (p. 20). While one could take issue with such a limited and uncritical application of the concept "hegemony" (Jiddah elites might well be conceived as relaying external hegemonic interests), the book contains many valuable insights into the fundamental indeterminacy of key ideological precepts. Altorki shows how each generation of women, subject to different pressures and having diverse experiences of the world within and outside Saudi Arabia, strategically interprets those precepts to gain or preserve a relative autonomy from men and, so doing, modifies the ideology of domestic life within religiously admissible bounds. Her book testifies to the value of a historical perspective in the study of gender relations and dissolves any lingering misconceptions about their fixity in even the most radical of Islamic societies.

Despite their differences these works occupy some common ground: both forcefully document the inadequacy of the public/private distinction for comprehending gender asymmetries within Islam. Where women and men are segregated, the public realm cannot be considered a single domain but, minimally, a dual one comprised of separate spheres of interaction. Moreover, these have complementary and interdependent implications for the position of the family, here viewed (following Bourdieu) as a corporate unit sharing a fund of prestige derived from

symbolic as well as material assets. Whereas a man's interactions in the public sphere influence his family's political, economic and religious status, a woman's participation in formal visiting networks is an important means to enhance and maintain her family's symbolic capital, its reputation. In Jiddah and Hamra women officially represent their families when visiting other households, as they should regularly do. There they must behave with propriety, tendering an image of collective amity regardless of internal strife, upholding their families' positions while observing, always observing, the comportment of others. But, as with other ambassadors on diplomatic missions, the lubricating oil of etiquette partially obscures these women's underlying agenda; ambiguity, secrecy, and indirection are hallmarks of an interaction whose dual purpose is reconnaissance and information management.

As such, theirs is an explicitly political role, but one with economic as well as symbolic import. Veiling and female segregation, together with a parental authority structure that proscribes individual initiative in choosing a mate, permit older women, especially, to control information about potential spouses for their sons. Possession of such information is particularly relevant in communities such as these, where politically and economically significant social relations are mediated by kinship and reproduced by way of marriage. Segregation therefore gives women a basis of power relative to men. Among Jiddah elites, for example, men's business contacts are often established through female kin and affines. Women's participation in the political and economic life of their communities may be less direct, and their harvest less tangible than men's, but, as these books so ably demonstrate, it is no less public. Nor are women who wear veils so mysterious, submissive, or anachronistic as they might appear.

---

Rémi SAVARD, *La voix des autres*, Montréal, L'Hexagone, Collection Positions anthropologiques, 1985, 351 pages, cartes, tableaux.

par Georges Tissot  
Université d'Ottawa

*Tshakapesh* interroge. Depuis toujours sans doute, depuis un questionnement d'outre-frontière dès 1637, jusqu'à aujourd'hui: mise en cause de la religion qui doit se défendre; sondes dans l'imaginaire qui, peureux, semble devoir se protéger. *Tshakapesh* a été classé en regard de la vie dans la « fable ridicule »,

en regard de la démarche cognitive au coeur de l'animisme. Religion et positivisme ont fait alliance pour le progrès, laissant l'imaginaire des autres se débrouiller avec l'impuissance supposée, impuissance commode pour le colonialisme (330 : 74-78). Mais « la passion de connaître » permet d'ouvrir d'autres portes pour d'autres pas : ceux des démarches d'écoute et d'exploration d'autres frontières.

Ici *Tshakapesh*, le chasseur-fondateur, n'enseignerait-il pas des voies de présence au monde (cf. 332) qui laisseraient poindre pour l'anthropologie d'autres retours sur soi ?

Voilà que c'est dans une école que Penashue Pepine (19, n. 38 ; cf. 81, 332, 331) raconte *Tshakapesh*. Lieu symbolique d'une tradition qui poussait l'anthropologie aux examens que l'on sait et que l'auteur revoit (2<sup>e</sup> partie). Lieu d'une autre écoute peut-être. Le rite récituel fit son oeuvre : l'anthropologie, elle dont la visée majeure est d'interroger la présence humaine, questionne sa politique : s'asservir ou se libérer, asservir ou libérer l'humain (77-78). Longtemps on a cru savoir de certitude certaine qui était l'être humain parmi les vivants. Mais comment l'aurait-on su à moins de penser que l'histoire ne soit close ? Or elle s'ouvre à d'autres imaginaires et à son avenir. À moins de croire posséder tous les secrets des imaginaires et des futurs, il s'avère possible de jeter un nouveau regard sur l'encéphale qui se croit doté de tous les sésame-ouvre-toi, véritables clés ou grilles hypnotiques (cf. 77-78). Ce regard s'attarderait aux liens supposés entre une raison toute puissante et ses inventions idéales à propos du monde-référence.

Voilà que le « mythe » conduit à examiner le mythe. L'hypothèse du présent ouvrage est que « le mythe, en tant que mode d'expression privilégié par les chasseurs-cueilleurs du Québec, leur a servi d'outil de réflexion, d'affirmation et de résistance face aux conditions créées par la situation coloniale » (137 ; cf. 262, n. 415 : 327-328). Le récit de Penashue Pepine « avait pour lui et les siens une signification actuelle » dont il voulait faire part à l'auteur quand il le lui raconta (103). D'où une présentation annotée, commentée, interprétée, en regard du montagnais, d'un récit entouré de ses 49 variantes (173-323) groupées en huit cercles (95-103, remarques à la p. 167) selon divers types de « distances » par rapport au noyau du corpus (variantes 0, 1-5) (95-99). L'interprète est néanmoins devant un corpus fragmentaire. La narration s'arrête : à tel temps, en tel lieu. Il fallut une longue immersion attentive, réflexive, parfois trouble, au sein des groupes montagnais (cf. 56, n. 82 ; 94, n. 62 ; 204, n. 178), au sein de la tradition coloniale et de sa tradition anthropologique pour interroger le récit de Penashue Pepine afin d'entendre celui qui parle.

L'auteur reconnaît que ni la transcription, ni la traduction, ni la lecture, ni l'analyse, « rien ne remplacera jamais » d'entendre les récits (169). Les chefs-d'oeuvre des Montagnais « se sont édifiés dans le bruissement sonore de leurs mots » (*ibid.*). On peut reprendre ici la richesse des analyses et des commentaires. L'analyse dite structurale fait ressortir une logique des signifiants, une articulation nette de la narration et une perception de l'univers. Elle indique que la culture qui raconte le chant de ses récits s'est forgée un monde où la vie est possible. Le récit de *Tshakapesh*, retrouvé dans l'aire algonquienne (cf. 167), et même chez les Kutenai (321-323), serait une poétique du monde et de la vie, mais une poétique ritualisée (« le geste, les vibrations de la voix, le corps et les yeux » 169). La question du sens se pose-t-elle ? Ou ne doit-on que se laisser envelopper par l'enchantement de la musique ? Le sens serait-il à jamais perdu dans le rite de la narration ou dans les tableaux de l'analyse qui montre l'articulation des grands domaines de l'univers : « le sec-solide-en haut (*assi*) et le mouillé-liquide-en bas (*nipi*) », « l'homme et la femme, le jour et la nuit, du feu et de l'eau » (167-169) ? Voilà que la mythologie du sens émerge. Comment sortir de l'impasse ? L'écoute du « mythe » amène un regard sur ses propres mythes ; l'humain ne construit-il pas son monde ? ne le rend-il pas loquace ? ne transforme-t-il pas la constance des choses muettes en « loi » et en « ordre » ? N'a-t-il pas dans une région déterminée de son devenir, l'Occident, bâti un savoir dit positif et auto-probatore afin d'exorciser sa solitude cosmique ? N'y a-t-il pas en creux du positivisme un animisme particulier (cf. 330) qui s'ignore et se terre ?

*Tshakapesh* est toute une anthropologie. Une question que soulève l'auteur entre bien d'autres est celle de la rencontre des anthropologies. En voici une reformulation. Serions-nous, nous les humains toujours en voie d'une évolution problématique, à même d'« accéder à des replis de la vie » (332), qui dévoilerait une autre intelligence en quête, sans grilles, sans lectures toutes faites ou mécaniques, prête à regarder à nouveau ses créations depuis les premiers temps et d'apercevoir leurs limites ? Alors, d'où émanerait ce regard ? Le très beau livre de R. Savard est une mise en route. L'espérance, c'est qu'il y a un chemin.