Fabula / Les Colloques
Littérature et relations : l'hypothèse d'une « littérature relationnelle »

Violence de la métaphore et colonialité de la traduction culturelle dans *À l'est des rêves* de Nastassja Martin

The violence of metaphor and the coloniality of cultural translation in Nastassja Martin's *À l'est des rêves*

Khalil Khalsi

Pour citer cet article

Khalil Khalsi, « Violence de la métaphore et colonialité de la traduction culturelle dans *À l'est des rêves* de Nastassja Martin », *Fabula / Les colloques*, « Littérature et sciences sociales : anthropologie. Littérature et relations : l'hypothèse d'une « littérature relationnelle » », URL : https://www.fabula.org/colloques/document14184.php, article mis en ligne le 27 Mars 2026, consulté le 21 Avril 2026

Ce document a été généré automatiquement le 21 Avril 2026

Violence de la métaphore et colonialité de la traduction culturelle dans *À l'est des rêves* de Nastassja Martin

The violence of metaphor and the coloniality of cultural translation in Nastassja Martin's *À l'est des rêves*

Khalil Khalsi

Le présent article se propose d'étudier les enjeux de traduction de l'altérité animiste dans *À l'est des rêves* de Nastassja Martin (2022)[1][2]. Paru dans le double écho de la monographie scientifique *Les Âmes sauvages* (Martin, 2016) et du récit à succès *Croire aux fauves* (Martin, 2019), le texte mobilise à la fois les outils de l'anthropologie et de la poétique pour raconter les manières dont un groupe even, d'anciens éleveurs de rennes du Kamtchatka (dans l'actuelle Russie), revivifie leur cosmologie en forêt en guise de résistance aux crises systémiques. L'exposé s'ancre dans le tournant ontologique de l'anthropologie, représenté dans l'espace francophone par Philippe Descola, un courant qui étudie les cultures comme des *cosmologies*, des *visions du monde* (parfois dites *ontologies*) lesquelles, sans être les variations d'un monde commun objectivable, sont autant d'univers distincts. Profondément marqué par ces enquêtes, le champ français du « vivant » entend refonder les relations à l'environnement par une attention au récit et une foi dans les propriétés génératives de la narration. « Leur [le clan even] réinvention est notre chance, en tant que chercheurs occidentaux, nous permettant de nous décaler pour produire de nouveaux récits […] », écrit Martin (p. 79). Un consensus attribue au récit la tâche de répondre à la catastrophe, et peut-être de l'atténuer, en faisant proliférer les possibles. Autour de ce parti pris heuristique, littérature et sciences sociales croisent leurs voix et leurs outils[3] : la poétique d'un côté, l'enquête de l'autre. Dès lors, poétique et enquête s'autorisent réciproquement le subjectivisme en tant que levier expérientiel et modalité énonciative. Tel est désormais le défi qui se pose à une écocritique (ou écopoétique) qui voit de plus en plus ses objets de

[1] Je remercie Marwan Attalah, Inès Cazalas et Carole Delamour pour les échanges au sujet de ce travail. J'exprime par ailleurs une dette intellectuelle envers Tiphaine Samoyault, en particulier pour son ouvrage *Traduction et Violence* (2020), comme l'indique le titre choisi pour cet article.

[2] Les extraits du livre seront simplement signalés par leur numéro de page entre parenthèses.

[3] Au sujet de l'heuristique du récit en humanités environnementales, je me permets de renvoyer à l'article que j'ai consacré à la dimension littéraire de l'œuvre philosophique de Vinciane Despret (Khalsi, 2022b), ainsi qu'à un numéro thématique du *Cahier de recherches sociologiques* (Uhl et Khalsi, 2023).

© Tous les textes et documents disponibles sur ce site, sont, sauf mention contraire, protégés par une licence Creative Common.

recherche se laisser tenter par les sciences sociales : complexifier l'interprétation de textes qui se réclament des registres scientifique et littéraire à la fois. Cet article est une humble contribution dans ce sens. Il ne s'agit pas de faire d'*À l'est des rêves* un objet d'analyse favorable aux investigations heuristiques et sémantiques, comme j'ai pu y procéder avec l'étude du récit *Croire aux fauves* (Khalsi, 2022a). Dans ce court texte, le dispositif littéraire et le subjectivisme assumé de l'expérience anthropologique œuvrent pour la résolution des apories épistémiques, que le langage scientifique seul ne peut débusquer. La littérarité est alors une solution « faute de mieux » (Khalsi, 2021) consistant à puiser des formes d'intelligibilité dans les franges du sens que le langage scientifique peine à coder. *À l'est des rêves*, quant à lui, opte pour la voie de l'écriture interdisciplinaire, mais en recalibrant les paramètres du savoir et de la création littéraire afin de produire un discours plus résolument savant. L'autrice a, en effet, à cœur de « stabiliser » un savoir à transmettre sur la supposée cosmologie du clan even qu'elle côtoie, laquelle cosmologie ne cesse de « déborder[4] » les catégories. Toutefois, si le subjectivisme et les explorations stylistiques permettent d'inscrire *Croire aux fauves* dans le projet d'un devenir intime, métamorphique, la poétique dans *À l'est des rêves* est au service de la production d'un savoir sur des subalternes. Dès lors, l'analyse de ce livre se doit de scruter, de front, les deux registres, littéraire et anthropologique, afin d'étudier ce qu'ils autorisent dans le cadre de ce programme de modélisation d'une cosmologie *alter* : un discours subjectif sur autrui. La discussion sera donc à dominante épistémologique ; il s'agira d'établir, *in fine*, en quoi *À l'est des rêves* donne moins à lire une cosmologie even qu'une cosmologie martinienne, en fait, que le portrait superposé d'un sujet traduisant qui invente, au fil des pages, un monde auquel se relier.

L'autorisation par la métaphore

À l'est des rêves n'est pas qu'un exposé ethnographique, il est aussi comparatif entre les animismes qui y sont traduits et le naturalisme[5], non pas dans ses termes (l'enquête ne relève pas de l'ethnographie comparée), mais dans l'esprit, et ce, à travers un jeu de reflets au gré duquel l'autrice, et donc le lectorat, sont amenés à jauger leurs propres modalités d'être-au-monde vis-à-vis de la supposée cosmologie du clan even en question.

[4] Le verbe « stabiliser » et ses variations apparaissent plus d'une quarantaine de fois dans l'ouvrage, tandis que les formes du verbe « déborder », accompagnant souvent le précédent, y figurent quinze fois.

[5] Forgé par Philippe Descola (2015), le « naturalisme » désigne la supposée cosmologie occidentale fondée, non seulement sur un schisme entre nature et culture, mais sur l'invention et l'autonomisation même de la notion, non universelle donc, de « nature » et, par-là, sa domination par l'esprit moderne et sa mise au service du colonialisme, de l'extractivisme et de l'exploitation du « sauvage » (notamment humain).

© Tous les textes et documents disponibles sur ce site, sont, sauf mention contraire, protégés par une licence Creative Common.

La mise en miroir travaille le récit dès le départ. L'anthropologue commence par poser la scène primordiale dans l'enceinte de laquelle le jeu de reflets va s'autoriser : la mort de Memme, « la mémoire de [la] famille » (p. 24). En effet, celle-ci décède alors que l'anthropologue vient tout juste d'arriver à Tvaïan pour la rencontrer. S'ouvre là l'occasion d'une initiation où la chercheuse assiste à l'enterrement : « Je suis aux prises avec un sentiment diffus qui m'intime que notre présence ici et maintenant, par et avec la mort, n'est pas un hasard fortuit, qu'il y a quelque chose à comprendre, pour nous, pour eux. » L'autrice exprime cet impersonnel qui, relevant de l'intuition, lui indique le sens d'un « quelque chose » d'encore indéfinissable à nommer et à élucider. « [P]our nous, pour eux » : les deux totalités, binarisées, sont mises en parallèle, symétrisées, dans ce double objet de la quête à venir et qui profitera, d'abord au « nous » occidental, ensuite à cet « eux » hôte. Le choix de la préposition « pour » qualifie d'emblée le travail à venir comme un bénéfice, un don. En outre, il ne serait pas le fruit d'un « hasard fortuit », fût-il pléonastique : « Nous [elle et son collègue] sommes largement intégrés au cercle et c'est étrange, presque comme si nous avions toujours été là, dans cette famille depuis de nombreuses années, et qu'il était prévu que nous assistions à cette mort si elle devait survenir. » (p. 29.) La participante observante est désormais fondue dans le « cercle » réuni autour de cet élément primordial qu'est le feu (auquel Martin consacre tout un chapitre) ; elle est membre de cette communauté sous l'effet quasi mystique d'un temps suspendu, un « presque toujours » qui aurait tout « prévu ».

L'expression du sentiment de communion passe par la métaphore et ne saurait être interprétée autrement que comme un transport sémantique. Mais ce qui est posé à travers cette scène infusée de métaphysique, c'est la précondition d'un commun, qui est un au-delà de la métaphore. Ce sentiment crée la réalité d'un présent, où la communauté constitue la *matrice* du dispositif comparatif. « Ils ont volé nos morts, je me dis encore juste avant de m'endormir. Personne n'a volé Memme. Je vais revenir, je dois revenir, c'est ici que ça continue. » (p. 34.) L'autrice parle du manque d'égards aux défunts qui, en Occident, ferait que la vie, mortelle, s'exerce dans l'évitement de la mort et l'incommunication avec les disparus. La narratrice qualifie cela comme une spoliation laissant place au manque et à l'incomplétude ; un rapt général serait survenu dans un temps abstrait, donnant l'impression de vivre, depuis, dans l'injustice. Il y aurait un état plus juste des choses, presque naturel, un rapport aux morts que ces « ils », absolus et non identifiables, auraient interrompu. « [C]'est ici que ça continue », lit-on enfin, et ce « ça » va de soi, se poursuivant chez les Even comme dans un ultime refuge, alors que, partout ailleurs, il aurait été neutralisé.

© Tous les textes et documents disponibles sur ce site, sont, sauf mention contraire, protégés par une licence Creative Common.

L'autrice manifeste suffisamment de réflexivité pour que ne lui soit pas reprochée une telle dichotomie — sinon déraisonnable, du moins caricaturale — entre deux totalités, un « eux » et un « nous » qui seraient l'antipode l'un de l'autre[6] et éloignés sur l'axe de l'authenticité. Mais quelle est alors l'heuristique de la métaphore ?

Faisons d'abord un point épistémologique sur l'hybridité du texte, entre théorie et poétique, et les moyens nécessaires à l'analyse de ces registres imbriqués, entre « stabilisation » d'un savoir et travail esthétique. Au début du chapitre conclusif de la première partie du livre, l'autrice déclare se méfier du « réductionnisme scientifique », consciente qu'elle est du danger d'« entraîn[er] une violence coloniale inouïe » (p. 69). « *Exit* le schème, place à la vie », clôt-elle le chapitre, après avoir évoqué le « va-et-vient constant et nécessaire […] entre la théorie et la vie » (p. 70). Si l'on sait précisément à quels objets renvoient les catégories « schème » et « théorie », l'entrée « vie », elle, correspond à un horizon de signification volontiers ouvert. Il est censé étendre l'espace d'intelligibilité, insuffisant, gagné par la théorisation. Or, la « théorie » implique une méthodologie tandis que la « vie » serait considérée plus vraie, plus juste et plus réelle car plus « débordante » ; elle serait censée aller de soi. Son médium de sémantisation étant l'écriture littéraire, il s'exprimerait à travers une totale transparence épistémique : une traduction *telle quelle* de la vie en train de se faire chez les Even, une traduction limpide, vide de toute épistémologie structurante et d'un quelconque dispositif de sémantisation autre que le langage ayant le privilège de la *justesse*. Car si la théorie peut exercer une « violence coloniale », alors l'écriture littéraire est, par essence, inapte à la « violence épistémique » (Spivak, 2009).

Dans *Les subalternes peuvent-elles parler ?*, Gayatri Spivak définit l'intellectuel européen comme étant « transparent », en ce qu'il se conçoit comme une machine de neutralité par laquelle transite la connaissance sur les subalternités. Cette production de connaissance, entendue comme une *traduction*, est nécessairement médiée par une structure épistémique coloniale, historiquement construite ; l'intellectuel est d'emblée convaincu de sa capacité, en tant que méridien de l'épistémologie, à rendre compte de la différence, qu'en fait il invente[7]. Toutefois, dans un texte hybride, comme *À l'est des rêves*, « entre la théorie et la vie », s'ajoute un autre niveau de « violence épistémique » : celle de la conviction en la *véracité* de la poétique. Cette *invisibilité épistémologique* est d'autant plus puissante qu'elle ne manifeste pas ses moyens de traduction de l'altérité ; symétrisant les positions

6 Cette dichotomie entre « nous » et « eux » parcourt toutefois le texte : « Ils consommaient, comme vous et moi » (p. 178) ; « eux aussi […], comme nous » (p. 160).

7 Ceci correspond à la notion d'« épistémologie du point zéro » telle que forgée par Santiago Castro-Gomez pour qualifier les philosophies eurocentriques, un concept résumé ainsi par Ramón Grosfoguel : « […] le point de vue qui cache le point de vue particulier comme s'il se situait dans un au-delà de tout point de vue, un point de vue qui se présente comme n'ayant aucun point de vue. » (2006. p. 53.)

© Tous les textes et documents disponibles sur ce site, sont, sauf mention contraire, protégés par une licence Creative Common.

entre sujet ethnographe/écrivain = traduisant et sujet ethnographié/écrit = traduit, elle participe d'un dispositif d'autorisation du discours sur l'altérité subalterne.

Commensurabilité des cosmologies et traductibilité de l'altérité

Il est désormais convenu d'admettre, depuis le Nord, que les crises systémiques de notre ère globalisée se sont généralisées et que la planète est engagée dans un devenir commun face aux catastrophes. La modernité aurait rattrapé les peuples historiquement opprimés, « ceux qui nous ont précédés, qui ont été écrasés par les politiques coloniales sous-tendues par ce corpus d'images et d'idées [le naturalisme] […] » (p. 79). Les positions sont alors symétrisées, par-delà les violences historiques, et ce, afin de dépasser ce qu'avec le philosophe Baptiste Morizot, Nastassja Martin voit comme « des entités symétriques ontologiquement mais prises dans une guerre asymétrique entre victimes et bourreaux », une position qui « nous voue à une haine de nous-mêmes » (Martin et Morizot, 2018). Si la responsabilité historique de l'Occident est ici reconnue, la paix semble, selon les auteurs, nécessaire afin d'envisager l'alliance face à ce tiers qu'est la crise systémique. Il convient de constater néanmoins que le fait de reconnaître sa responsabilité et d'en prendre acte, en vue de la réparation, est confondu avec le sentiment, stérile, de la culpabilité. À croire le tandem, l'enjeu serait donc, tout en admettant le « déséquilibre » entre les positions, de les symétriser pour le bien commun. Or, l'injonction à la pacification qui est faite ici, dans l'intérêt général, aux peuples historiquement opprimés n'est pas exempte de violence.

En effet, circonscrire le colonialisme au passé compromet les possibilités d'une réflexion sur la « colonialité » (à distinguer du colonialisme) et, non pas ses répercussions, mais son action *hic et nunc* sur le plan du savoir et du pouvoir, comme l'a mis en évidence le sociologue péruvien Anibal Quijano[8]. Les critiques décoloniale et anticolonialiste ont fourni une abondance de théories afin de penser les enjeux de colonialité dans les processus d'*altérisation* des populations et individus opprimés et sacrifiés, notamment par le fait de l'injustice et du racisme environnementaux. Guère incompatibles avec l'évidence de la généralisation de la catastrophe, de telles perspectives analytiques la complexifient et permettent de la traiter dans ses nuances et particularités. Entre autres, elles manifestent les rapports d'interdépendance entre les zones de l'être et du non-être telles que nommées par Frantz Fanon et que le sociologue portugais des « émergences »

[8] En guise d'introduction à la notion de colonialité du pouvoir et du savoir, je renvoie au commentaire qu'en fait Ramón Grosfoguel dans un article traduit par *Multitudes* (2006).

© Tous les textes et documents disponibles sur ce site, sont, sauf mention contraire, protégés par une licence Creative Common.

Boaventura de Sousa Santos situe d'un côté et de l'autre de ce qu'il appelle la « ligne abyssale » : « L'infériorité raciale de la zone de non-être se manifeste non seulement par rapport aux processus de domination et d'exploitation économiques, politiques et culturels, mais aussi par rapport aux processus épistémologiques », commente l'Américano-Portoricain Ramón Grosfoguel (2012, p. 47). En tant qu'abstraction, le postulat des vulnérabilités symétriques rajoute à la violence environnementale, politique et (post)coloniale celle de la position épistémique. La justice environnementale va de pair avec la justice épistémique, sans quoi l'égalité de principe entre modernes et non-modernes (ou dits comme tels) risque de rejouer les processus d'*altérisation* (*othering*) inhérents à l'impérialisme. Du positif au négatif, l'on passe d'une vision de l'altérisation définissant l'Autre comme n'ayant « pas les mêmes droits, la même humanité que ceux qui établissent cette distinction » (Klein, 2019), à une conception de l'Autre comme notre égal commensurable par le biais d'un appareil conceptuel, comparatif, où il est irrévocablement traduit, épistémologiquement occupé.

Les anciens bourreaux, désirant rompre avec ce statut, dressent la table de négociation sur le plan de l'abstraction (et de la métaphore), alors même que les altérités sont traduites, *agies* au sein du dispositif théorique. Une interprétation rapide de l'anthropologie symétrique de Bruno Latour (1991) la considère comme une autorisation à la commensurabilité des ontologies. Un tel horizon d'égalité serait le bienvenu si ce n'était le risque de voir remplacer le paternalisme universaliste de l'anthropologie structurale par un « universalisme relatif » (Descola, 2015) qui, trop optimiste, oblitère la réflexion sur les dynamiques de pouvoir entre représentants de ces ontologies au sein de la fabrique de la discipline elle-même.

Ainsi, dans *À l'est des rêves*, parlant de l'adaptation cosmologique des Even d'Icha aux coordonnées politiques, économiques et environnementales du moment, l'autrice écrit que « [c]ela pose une question d'importance à tous ceux à qui un droit de traduction de ces formes de vie a été *prêté*. Je te parle car tu vas me raconter ton histoire ; je raconte ton histoire parce que je peux la faire dialoguer avec d'autres histoires […] » (p. 277). La seconde phrase est construite sur un modèle chiasmatique (AB/BC) qui, mettant en parallèle les deux fragments, produit un effet miroir entre ces deux interlocuteur·ices rendu·es abstrait·es par l'usage des pronoms personnels (« je » et « tu »). L'échange énonciatif du « je » estompe l'altérité — c'est Daria, la matriarche, qui parle (ou est plutôt parlée), ensuite l'autrice. Le jeu de miroir donne, certes, une apparence d'ouverture vers « d'autres histoires », mais il instaure une équivalence, une réciprocité entre le sujet traduisant et le sujet traduit. Par ailleurs, le verbe « pouvoir » (« je peux »), s'il désigne en l'occurrence la capacité, il ne saurait être entendu autrement que comme l'expression d'un *pouvoir* au vu de la relation d'emblée asymétrique, et symétrisée coûte que coûte, entre ces

© Tous les textes et documents disponibles sur ce site, sont, sauf mention contraire, protégés par une licence Creative Common.

deux sujets pris dans l'exercice ethnographique. Du « droit » au « pouvoir », c'est la légitimité qui est revendiquée en la présentant comme étant *autorisée* par le clan traduit.

À l'est des rêves n'est sans doute pas dénué de recul quant aux atavismes coloniaux de la discipline, mais la réflexivité décoloniale tient aussi du point de vue épistémique du chercheur même. Dans les années 1980, un pan de l'anthropologie anglo-saxonne a réinvesti l'idée selon laquelle l'anthropologie relevait de la « traduction des cultures ». Talal Asad rappelle que la perspective traductologique a rarement été réellement entendue « en termes de traduction culturelle » (2023, p. 114), c'est-à-dire de ce que cela engage sur le plan des idiomes, de la relation entre langues/cultures majorées et minorées et de l'idéologie, notamment coloniale, la soutenant. Lisant Asad, le philosophe Mohamed Amer Meziane résume que la « position de l'anthropologue […] reproduit une inégalité entre les langages européens et non européens, les premiers étant les seuls à être réputés légitimes et producteurs de savoir, les seconds devant être traduits pour être objectivés » (Asad, 2023, p. 61), ou « stabilisés », comme dit (très) souvent Martin. Cette inégalité de principe entre langues et cultures induit, selon Meziane, le présupposé de l'existence d'« arrières-mondes derrière les phénomènes eux-mêmes », irriguant les pratiques des « indigènes » et devant donc être « dévoil[ées] » par l'intellectuel européen (Meziane, 2023, p. 67) en l'absence de « réflexivité » des sujets ethnographiés (p. 65). La sentence de Meziane est sans appel[9] : la déduction de l'existence objectivable des structures, en l'occurrence cosmologiques, « relève de la violence qui consiste à faire exister ce qui n'est pas pour faire correspondre le réel à son désir théorique » (p. 63).

Dans cet ordre d'idées, je propose désormais d'observer, en trois points non exhaustifs, les moyens par lesquels le clan even et leur supposée cosmologie sont objectivés dans l'acte traductif martinien.

L'invention d'une altérité

L'angle mort de la traduction des concepts

À quelques exceptions près, l'anthropologue fait peu cas des concepts en even ainsi que des conditions de leur transfert en français et au sein de l'appareil épistémologique qu'elle déploie. Si on comprend qu'elle communique avec les

[9] Pour une discussion de la critique faite par Mohamed Amer Meziane à l'égard de l'anthropologie française, je renvoie à l'article « Le métaphysicien et sa magie » d'Émir Mahieddin (2025).

© Tous les textes et documents disponibles sur ce site, sont, sauf mention contraire, protégés par une licence Creative Common.

sujets en russe (p. 231), peu d'informations sont données sur la manière dont les protagonistes articulent leurs modes de vie en even et/ou en russe. L'on constate, par ailleurs, que certains concepts semblent aller de soi, à l'instar de ceux, centraux, d'« âme », de « corps » et de « rêve ». L'approche *animante* des deux premières notions consiste à les désassigner l'un de l'autre pour manifester la capacité de l'« âme » ou de l'« esprit » à migrer entre les incarnations (notamment entre espèces), en particulier par le biais du rêve. Le concept d'« âme », corrélativement à celui de « rêve », est historisé uniquement du point de vue occidental et celui du français. L'animisme recomposé des Even s'en trouve modélisé à travers des concepts estampillés par une rationalité occidentale dualiste, dont la subversion se limite au simple postulat de la migration des âmes entre des corps vus comme des enveloppes. Pour Meziane, cette dichotomie, déjà mobilisée par Descola, ne rompt pas avec le naturalisme, depuis lequel les cosmologies autres sont conceptualisées. En effet, l'universalité scientifique des concepts de « physicalité » et d'« intériorité » seraient héritée des neurosciences (Meziane, 2023, p. 65, 75), inaptes, comme toute autre science, à faire exister des réalités qui demeurent, méthodologiquement et épistémologiquement, hors de portée.

La modélisation étique de la cosmologie

Une approche *étique* en anthropologie, opposée à celle *émique*, théorise une culture avec des conceptualisations qui lui sont exogènes. Si la plupart des méthodes entrecroisent les deux approches, l'être-au-monde even est, dans *À l'est des rêves*, « stabilisé » à partir de concepts qui lui sont souvent étrangers et articulés aux paroles d'une seule protagoniste, Daria. La modélisation ne fait pas référence à des travaux préalables au sujet de la cosmologie traditionnelle des Even, fût-elle, supposément, ruinée[10]. Un exemple de cette approche étique consiste dans le « temps du rêve », corrélé au « temps du mythe[11] » ; ce dernier est celui des récits cosmogoniques faisant état d'une temporalité d'avant la spéciation (avant que les incarnations se particularisent dans des corps différenciés entre espèces) ; le temps du rêve, quant à lui, « est une porte qui s'entr'ouvre, chaque nuit, vers le temps du mythe » (p. 276). Ces concepts, interreliés, empruntent au *dreamtime* attribué aux cosmologies des peuples aborigènes d'Australie. Inspiré de la psychanalyse freudienne et jungienne, le temps du rêve a été historiquement posé pour présenter ces peuples comme étant incapables d'avoir une conscience du temps et,

10 L'ouvrage de référence à ce sujet est celui de Piers Vitebsky, *Reindeer People: Living with Animals and Spirits in Siberia* (2005).

11 La formule « temps du mythe » apparaît une seule fois dans la littérature en langue française, dans un article éponyme de Lévi-Strauss, mais qui porte simplement sur la question du mythe dans les sociétés dites primitives. Par ailleurs, la conception que fait Martin de ce temps mythique se rapproche davantage de la théorie, somme toute essentialiste, de l'« éternel retour » de Mircea Eliade.

© Tous les textes et documents disponibles sur ce site, sont, sauf mention contraire, protégés par une licence Creative Common.

dès lors, un rapport historique à eux-mêmes et au monde qui les entoure. Ce « déni de coexistence » (*denial of coavalness*) (Fabian, 1983) aurait permis à l'Empire britannique de justifier le vol des terres autochtones : sans conscience du temps, pas de conscience historique du territoire. Le concept a beau être réapproprié par des groupes aborigènes dans un élan d'« essentialisme stratégique[12] », il demeure controversé pour la violence épistémique qu'il perpétue (Perkins, 1998 ; Ross, 1997). La réappropriation de ce concept chez Martin peut donner l'impression d'une inversion du déni de coexistence en sa reconnaissance : le temps du mythe se dote, chez elle, d'une dimension historique. En effet, au sujet d'une figure récurrente des récits cosmogoniques animistes, le « trickster », elle écrit : « Le trickster, le temps de l'histoire, suspend l'Histoire. » (p. 135.) Le télescopage homophonique entre petit et grand *h* double la violence épistémique d'une interprétation qui serait vue comme essentialiste si ce n'était la dimension foncièrement allégorique du jeu de mots ; mais celui-ci n'est parlant qu'en français, dans la mesure où il ne dit rien des choix qu'ont les Even en général ou le clan d'Icha en particulier pour historiciser, d'eux-mêmes, leur existence.

L'invention d'une totalité désubjectivée

Le passage obligé des entretiens fait reposer l'enquête ethnographique sur la parole, selon une perspective logocentrée, rationaliste, de la verbalisation. Les paroles sont passées au peigne de l'analyse et les silences sont interceptés comme le signe d'une dissimulation forcément significative, d'un refoulement. Constatant que les Even « ne formul[ent] presque jamais l'effilochage de leurs relations aux animaux », l'ethnologue se triturera les méninges avec cette question « durant de nombreuses lunes » (p. 189). Une vision causaliste des comportements, en l'occurrence le silence, semble dominer l'interprétation. La recherche de sens et de cohérence amène l'ethnographe à guetter une « morale » dans les récits mythiques de Daria, jusqu'à se résigner et renoncer au « sens » à donner aux histoires (p. 118). L'attention à la parole semble transiter par un canevas narratif à l'aune duquel les récits sont appréhendés et que, toutefois, ils dépassent. Les récits personnels, comme ceux de Daria (livrés par fragments, « en cercles », « en flashes, selon les situations, oniriques bien souvent »), sont, quant à eux, « linéaris[és] » (p. 100) ou « recompos[és] » (p. 230). La parole est ainsi découpée du contexte infra- et paraverbal dans lequel elle surgit : la « manière de rythmer, de nuancer, d'articuler des silences, au plus près de la parole, du grain, de la voix, du paysage qui l'a

12 Le concept d'« essentialisme stratégique » est emprunté à Spivak, qui en parle au fil d'interviews, pour la première fois avec Walter Adamson (1986) ; elle le développe ensuite dans *The Postcolonial Critic* (1990), mais y renonce dans *Outside the Teaching Machine* (1993).

© Tous les textes et documents disponibles sur ce site, sont, sauf mention contraire, protégés par une licence Creative Common.

recueilli [le local], du corps qui l'a prononcé et transmis », écrit Tiphaine Samoyault (2020, p. 70). Lorsqu'Ivan, le fils de Daria, « refuse obstinément d'aborder avec [Martin] la violence coloniale de son pays », la Russie, elle attribue cela à un « cela résiste » (p. 89), et si les Even s'abstiennent d'« [é]voquer la question du non-retour potentiel des êtres qui comptent », ce qui prévaut, c'est un « ce n'est pas dans leurs cordes », entre fonctionnalisme et qualification de superstition (p. 183). Le silence n'est pas pris pour ce qu'il est : une dissimulation (*concealment* [13]) ou une retenue (*holding back*), des attitudes qui, lorsqu'elles n'ont pas une signification culturelle particulière[14], ont, avec le don, entre « performer une culture et la garder secrète [*performing culture and keeping it secret*] », « toujours été cruciales pour la poursuite de la vie sociale des populations autochtones [*have been critical for the continuing, relational life of native societies*] […] » — comme le dit l'anthropologue James Clifford à la suite de Jennifer Kramer (Clifford, 2013, p. 173). Ainsi est instaurée cette totalité sociale et cosmologique au sein de laquelle les corrélations sont causalités et où tout est explicable, au détriment de la subjectivité.

Une autocosmologie

La capture traductive est une façon de « saisir » (verbe récurrent) les Even en pleine autodétermination. Par opposition, le naturalisme incarné par l'autrice semble arrêté dans un brouillard où la subjectivité auctoriale se dissémine. En quoi l'invention de cette totalité even fait-elle surgir, dans son invisibilité même, le portrait d'une narratrice qui sémantise *son* devenir propre à travers celui qu'elle attribue aux autres ?

Avec Talal Asad, James Clifford a été parmi les premiers à définir l'exercice anthropologique comme une *traduction des sociétés en textes culturels*. Il a plus particulièrement mis en évidence la dimension *allégorique* des textes ethnographiques : ne faisant pas que « traduire des événements culturels réels [*describe real cultural events*] », les histoires « ajoutent des assertions morales, idéologiques et parfois même cosmologiques [*make additional, moral, ideological, and even cosmological statements*] » (Clifford, 1986, p. 98). Qualifier la traduction culturelle comme une production d'allégories fait passer du postulat d'un « ceci représente ou symbolise cela [*this represents, or symbolizes, that*] » à celui d'un « ceci est une *histoire* (moralement connotée) au sujet de cela [*this is a (morally charged)* story *about that*] » (p. 100). Suivant cette proposition, *À l'est des rêves* ne constituerait pas la description d'*un clan d'autochtones retournant en forêt pour faire renaître leur*

13 Toutes les traductions qui suivent sont de moi.

14 Je renvoie à un article de Carole Delamour sur le rôle qu'a le silence chez les Ilnuatsh du Québec, notamment dans le cadre de la validation des savoirs (2019).

© Tous les textes et documents disponibles sur ce site, sont, sauf mention contraire, protégés par une licence Creative Common.

cosmologie en réponse aux crises systémiques, mais plutôt une « allégorie occidentale rédemptrice [*redemptive Western allegory*] » (p. 99) au sujet d'une modernité faisant face aux mêmes enjeux qu'un petit groupe d'indigènes, dans le reflet duquel se manifeste la possibilité de son propre salut.

La focale doit donc se tourner vers le sujet traduisant et tenter de déceler ce qui, dans le travail, s'exprime de lui et de sa cosmologie individuelle. La narratrice se présente, parmi les Even, avec le masque étouffant d'un naturalisme honni et qui, comme on pouvait déjà le constater dans *Croire aux fauves*, jugule les possibilités d'individuation et d'incarnation. La réflexivité naturaliste constitue un prisme de perception où la subjectivité s'énonce à travers un « nous » épousant les contours flous d'un Occident intéressé à l'animisme, avoue l'autrice, « pour contrer notre rapport déprimé au monde » (p. 259). Que celui-ci soit ou non désenchanté[15], il est très courant, même inévitable, qu'un anthropologue soit aimanté vers son futur terrain par un imaginaire et un désir d'enchantement que le concret met à mal ; c'est précisément ce que dit Martin, dans *Les Âmes sauvages*, au sujet de sa découverte de la réalité difficile des Gwich'in. Ses premières excursions au Kamtchatka aussi, dans une « *wilderness* volcanique » et un « folklore local » institutionnalisés, selon elle vidés de leur substance, « finirent de [la] déprimer » (p. 47). L'horizon d'attente, déçu, est un espace de projection où se mettent en tension ce que l'on imagine de l'Autre et ce que l'on sait de soi-même et que l'on aimerait transformer. Citant le discours de réception du Nobel de littérature de l'écrivain saint-lucien Derek Walcott, la critique anticolonialiste Anne Laura Stoler évoque l'irritation du récipiendaire face à la « pitié consolatrice » du Lévi-Strauss de *Tristes tropiques*, représentant de ces « voyageurs qui "traînent un malaise contagieux", ceux que ronge la tristesse parce qu'ils "ont mal compris la lumière et les gens sur lesquels descend cette lumière [*the "consoling pity" of travelers who "carried with them the infection of their own malaise," those consumed with sadness because they "misunderstood the light and the people on whom the light falls*"] » (Stoler, 2013, p. 14). Il est possible donc que la description désenchantée de la supposée réalité observée tienne moins à un certain état factuel des choses qu'à une méconnaissance de cette réalité-là, *ainsi qu'*à un rapport altéré à son propre monde, ce monde d'où s'énonce le sujet et se produit le savoir.

Sans tomber dans un relativisme subsumant tout projet de traduction à la subjectivité pure, il convient de reconnaître la traduction comme un espace intersubjectif où l'Autre est reconnu en tant que sujet afin d'éviter le « réductionnisme (ramener le sujet à une catégorie) » ou la « neutralisation (traduire dans la langue) » (Samoyault, 2020, p. 154) Le sujet traduisant doit lui aussi se

15 Le consensus, faisant paradigme, autour et à partir de l'hypothèse wébérienne du désenchantement du monde est largement remis en question ; voir par exemple *The Myth of the Disenchantment* de Jason Ā. Josephson-Storm (2017).

© Tous les textes et documents disponibles sur ce site, sont, sauf mention contraire, protégés par une licence Creative Common.

concevoir et se penser comme tel. L'ontologie que Martin oppose à celle des Even, et où le « je » disparaît dans le « nous », est en revanche absolue et objective son sujet : la traductrice est l'ambassadrice, malgré elle, d'un naturalisme étendu de l'Occident à l'échelle du globe. C'est à travers la nébuleuse naturaliste qu'elle regarde les Even et qu'elle instaure une altérité entre ces deux totalités. N'énonçant pas de position particulière et particularisée, la narratrice se glisse tout entière dans une ontologie trop vaste et vague, diluant sa subjectivité dans l'écart dialectique et la confondant avec une opacité naturaliste aux airs de sacerdoce.

Chez Martin, l'Occident est tout empêtré dans un naturalisme stérile, qu'il doit traverser comme on passe un sale quart d'heure. Si elle semble s'accorder sur le consensus descolien que le naturalisme aurait succédé, en Europe, à un analogisme, elle formule d'après Latour la possibilité que ce soit une « parenthèse de l'histoire » (p. 78). Ce raisonnement s'adosse à l'hypothèse selon laquelle le naturalisme ne correspond à aucune réalité, n'ayant alors pas vocation à figurer aux côtés de l'animisme, du totémisme et de l'analogisme qui composent le fameux tableau de Descola. Le « schéma penche », écrit Latour, parce que le naturalisme serait en soi une phase compositionniste née des ruines de l'analogisme, un avatar de ce dernier, agissant et transitant vers autre chose : « On ne reviendra pas à l'analogisme, pas plus qu'on ne basculera dans l'animisme. » (Latour, 2019, p. 581.) L'intuition de Latour, qui est une critique à l'égard de Descola, sert de postulat à Martin. Un vœu, si ce n'est une croyance : l'expérience de pensée suffit-elle à acter la dislocation à venir du naturalisme et en faire une hypothèse de travail ? Tout en laissant « le soin à d'autres d'expliquer l'incapacité du naturalisme à durer » (p. 79), Martin pose comme cadre comparatif un terrain ontologique, c'est-à-dire essentialiste, où une cosmologie animiste se remettrait en mouvement, tandis qu'à côté, la sienne, le naturalisme, se tient très loin de sa naissance et si près de sa fin, entre un avant (analogiste) et un après (à déterminer) vus comme étant gorgés de relations.

Le postulat de la parenthèse, en reconnaissant la coexistence des cosmologies naturaliste et even, comme je le disais plus haut, amène à radicaliser leur contemporanéité en repérant dans l'animisme les traces de ce qui aurait été perdu par le naturalisme :

> [...] si au sein de l'ontologie naturaliste telle qu'elle s'est constituée historiquement, parachevant son institution aux moyens de l'économie capitaliste, nous avons sinon effacé, du moins secondarisé les conséquences directes de nos manques d'égards vis-à-vis des non-humains, chez ceux qui disposent encore d'une praxis animiste, les animaux ont la capacité de répondre aux humains et à leurs actes pour leur manifester le déséquilibre qu'ils ont engendré. Pour le dire autrement, si nous avons « dépersonnifié » les situations et événements que nous

© Tous les textes et documents disponibles sur ce site, sont, sauf mention contraire, protégés par une licence Creative Common.

> expérimentons au quotidien, ces derniers sont restés résolument personnels […]. (p. 204-205.)

Les participes passés « effacé » et « secondarisé », côté naturaliste, sont juxtaposés à un « encore », côté even, qui inscrit les deux totalités dans des substrats ontologiques, sinon communs, du moins connexes ; ces substrats deviennent *manque* et *altération* chez les uns (« dépersonnifié ») et *survivance* chez les autres (« restés »). La comparaison se poursuit à l'aune de la crise écologique ; elle attribue au « nous » des « gestes oublieux », amnésiques donc d'un certain passé animiste, un « nous » qui désormais conduit les animaux à l'abattoir, « sans plus de main précautionneuse » ni « plus de voix attentive » pour les achever avec gratitude et leur indiquer la voie de la métamorphose (p. 206-207). Qu'elle soit ou non métaphorique, la nostalgie débouche plus loin que la « fable morale » en posant la question de savoir si « nos manques d'égards accumulés » envers les animaux ne « nous ont [pas] conduits, ici et aujourd'hui, à récolter la tempête […] » (p. 207), à savoir la crise environnementale.

Quid de la validité de cette vision poético-philosophique ? Ce qui me préoccupe ici est davantage l'entreprise d'altérisation sur laquelle elle s'appuie : la condition est effectivement que ce clan even puisse être érigé en *archétype*. Il est difficile de reprocher à Martin d'être à « la quête d'une "authenticité" » (p. 74) tant elle s'applique à montrer comment les Even ont dépouillé leur cosmologie de ses formes instituées, se démarquant ainsi du folklorisme des autres communautés even qui se seraient soumises aux projets de neutralisation politique soviétique et russe. L'on peut toutefois s'étonner que l'anthropologue ne se soit pas intéressée à d'autres groupes ou individus even au-delà de l'anecdotique ; elle raconte ainsi l'épisode où Daria et elle, attendant un bus, croisent « une femme d'une cinquantaine d'années, parée d'habits traditionnels even, très apprêtée et lourdement maquillée » qui les salue avec « un dégoût certain » (elles ont les vêtements « tachés » et le visage « barbouill[é] »), leur disant qu'elle revient d'un spectacle de danse. Dans cet événement, on voit opérer une inversion du mépris attribué à cette cinquantenaire even, apparemment aliénée par les structures d'État, puisque non seulement elle performerait le folklore, mais qu'en plus elle a l'air de dédaigner celles et ceux qui en ont quitté l'appareil. À cet égard, James Clifford, dans son ouvrage *Returns* consacré lui aussi aux communautés ayant renoué avec l'autochtonie, propose de dépasser la critique associant le folklore à un « *fakelore* » — mot-valise qui fait entendre le mot « faux » ou « artificiel » en anglais. Tout en reconnaissant que les politiques multiculturalistes et néolibérales poussent à « objectiver, à marchandiser et à performer les identités [*objectify, commodify, and perform identities*] », il suggère de se méfier d'une critique qui analyserait tout comme la « conséquence d'un pouvoir systémique [*an effect of systemic*

© Tous les textes et documents disponibles sur ce site, sont, sauf mention contraire, protégés par une licence Creative Common.

power] » (Clifford, 2013, p. 30). Les Even folklorisés ne sont pas moins *vrais* en se soumettant au pouvoir que les Even d'Icha en s'en soustrayant. Les politiques de résistance autochtone engagent toujours de l'« autostéréotypie [*self-stereotyping*] », et que ce soit ou non imposé par le pouvoir n'y change rien ; la subjectivité s'arroge une marge de manœuvre en négociant avec les contingences et les contradictions (« *contingent articulations or contradictory trends* ») (Clifford, 2013, p. 30), ce dont Martin fait très bien la démonstration au sujet des Even d'Icha. Si la performance de l'authenticité chez les groupes even autres, représentés par la femme croisée à l'arrêt de bus, est définie comme étant artificielle, aliénante et dé-subjectivée, alors, par opposition, le clan élu par l'ethnographe occuperait une place plus élevée sur l'échelle de l'authenticité et de l'agentivité en adaptant à leur environnement les formes pures de leur cosmologie.

Et c'est dans le reflet de ces Even *plus vrais que nature* que le naturalisme pourra renouer, lui aussi, avec les formes pures d'un être-au-monde plus écologique et, lui aussi, comme les saumons, retourner « un jour vers le lieu de [sa] naissance » (p. 199).

En guise de conclusion : à l'est d'Éden

L'interpénétration des registres anthropologique et poétique dans *À l'est des rêves* ont nécessité, aux fins d'analyse, d'en ausculter les enjeux de manière conjointe afin d'établir ce qu'ensemble ils composent : un dispositif d'autorisation. Les évocations métaphoriques ouvrent l'appareil scientifique sur un ailleurs qui, soucieux d'incarner un horizon de vérité, moins figé, poursuit l'acte de violence épistémique que l'enquête ethnographique perpètre dans son objectif de modéliser la cosmologie even. On a vu comment la traduction culturelle, non exonérée d'une certaine colonialité récalcitrante en anthropologie, débouche sur des stratégies d'énonciation qui font parler les protagonistes à travers de pures abstractions, notamment le sujet traduisant lui-même. Celui-ci se dissémine derrière la totalité qu'il représente, l'Occident, tout en formulant un désir de reliaison au monde, désir dont la condition est de faire tenir le sujet traduit dans le miroir qu'il lui tend. Une dynamique de réciprocité s'enclenche alors dans cette remontée du temps où naturalisme et compositionnisme even, à travers la narratrice et Daria respectivement, ne font pas que se suivre ou que se faire miroir : ils fusionnent. « [S]i mes limites se sont étiolées voire dissoutes dans les embruns de la rivière et le regard des animaux, les siennes aussi sont tombées face aux complexions qu'elle perçoit chez moi et qui, je crois, lui rappellent les siennes », écrit l'autrice (p. 255). La cohabitation, « entre la théorie et la vie », aura fait fondre moderne et non-moderne dans un « nous » qui aurait traversé le miroir, un « nous » devenu l'« eux » even, un

© Tous les textes et documents disponibles sur ce site, sont, sauf mention contraire, protégés par une licence Creative Common.

« nous » qui parle à travers la narratrice et montre le chemin (p. 271-273). Modernes et non-modernes, débarrassés de ces distinctions, descendent dans le « fond commun animé » d'avant la spéciation, ce temps du mythe, cet Éden que l'Occident est appelé à refaire advenir et où il lui est permis de jouer à ce sauvage recomposé qu'il aura réinventé… presque malgré lui.

© Tous les textes et documents disponibles sur ce site, sont, sauf mention contraire, protégés par une licence Creative Common.

BIBLIOGRAPHIE

Adamson Walter, « Interview with Gayatri Spivak », *Thesis Eleven*, n° 15, vol. 1, 1986, p. 91-97; également en ligne : DOI : https://doi.org/10.1177/072551368601500108.

Asad Talal, *Tradition critique. Après la rencontre coloniale*, trad. Philippe Blouin et Grégoire Langouet, Bruxelles, Vues de l'esprit, 2023.

Cahiers de recherche sociologique, n° 70, *Les Autres qu'humains : explorations en humanités environnementales*, dir. Magali Uhl et Khalil Khalsi, en ligne, 2021 : https://www.erudit.org/fr/revues/crs/2021-n70-crs07783/.

Clifford James, *Returns. Becoming Indigenous in the Twenty-First Century*, Cambridge (Massachusetts), Harvard UP, 2013.

Clifford James, « On Ethnographic Allegory », dans James Clifford et George E. Marcus (dir.), *Writing Culture. The Poetics ans Politics of Ethnography*, Berkeley et Los Angeles, University of California Press, 1986, p. 98-121.

Delamour Carole, « Les multiples résonances du *teuehikan* (tambour) des Ilnuatsh de Mashteuiatsh dans le renouvellement d'une éthique de l'attention », *Revue d'anthropologie des connaissances*, n° 13, vol. 3, en ligne, 2019 : http://journals.openedition.org/rac/1705. DOI : https://doi.org/10.4000/rac.1705.

Descola Phillipe, *Par-delà nature et culture* (2005), Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 2015.

Fabian Johannes, *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*, New York, Columbia UP, 1983.

Grosfoguel Ramón, « Un dialogue décolonial sur les savoirs critiques entre Frantz Fanon et Boaventura de Sousa Santos », *Mouvements*, n° 72, vol. 4, 2012, p. 42-53 ; également en ligne : https://shs.cairn.info/revue-mouvements-2012-4-page-42?lang=fr. DOI : https://dx.doi.org/10.3917/mouv.072.0042.

Grosfoguel Ramón, « Les implications des altérités épistémiques dans la redefinition du capitalisme global. Transmodernité, pensée frontalière et colonialité globale », *Multitudes*, n° 26, vol. 3, 2006, p. 51-74 ; également en ligne : DOI : https://doi.org/10.3917/mult.026.0051.

Josephson-Storm Jason Ānanda, *The Myth of Disenchantment. Magic, Modernity, and the Birth of the Human Sciences*, Chicago, University of Chicago Press, 2017.

Khalsi Khalil, « Devenirs de l'anthropomorphisme dans *Croire aux fauves* de Nastassja Martin : une cosmologie en miroir », *Reconnaissances XXI/XX*, n° 3, 2022 (a), p. 65-20 ; également en ligne : DOI : https://dx.doi.org/10.48611/isbn.978-2-406-14195-2.p.0065.

Khalsi Khalil, « Raconter des altérités avec Vinciane Despret. Une mimétique des devenirs », *ElLFe XX-XXI*, n° 11, en ligne, 2022 (b) : https://journals.openedition.org/elfe/4400. DOI : https://dx.doi.org/10.4000/elfe.4400.

© Tous les textes et documents disponibles sur ce site, sont, sauf mention contraire, protégés par une licence Creative Common.

Khalsi Khalil, « Faute de mieux : instaurer les autres qu'humains », *Cahiers de recherche sociologique*, n° 70, 2021, p. 231-240 : également en ligne : https://id.erudit.org/iderudit/1097425ar. DOI : https://doi.org/10.7202/1097425ar.

Klein Naomi, *Plan B pour la planète : le* New Deal *vert* (2019), trad. Matthieu Dumont, Arles, Actes Sud, 2019.

Latour Bruno, « Ce cheval ne tient plus dans le cadre ou les nouveaux avatars de l'analogisme », dans Geremia Cometti, Pierre Le Roux, Tiziana Manicon et Nastassja Martin (dir.), *Au seuil de la Forêt. Hommage à Philippe Descola, l'anthropologue de la nature*, Mirebeau-sur-Bèze, Tautem, 2019, p. 573-584.

Latour Bruno, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte, 1991.

Lévi-Strauss Claude, « Le temps du mythe », *Annales. Économies, sociétés, civilisations*. 26e année, nos 3-4, 1971, p. 533-540 ; également en ligne : https://www.persee.fr/doc/ahess_0395-2649_1971_num_26_3_422428. DOI : https://doi.org/10.3406/ahess.1971.422428.

Mahieddin Émir, « Le métaphysicien et sa magie. L'anthropologie, les monothéismes et la décolonisation des savoirs », *Terrain*, Lectures et débats - Meziane, en ligne, 2025 : http://journals.openedition.org/terrain/27577. DOI : https://doi.org/10.4000/139rm.

Martin Nastassja, *À l'est des rêves : réponses even aux crises systémiques*, Paris, La Découverte, 2022.

Martin Nastassja, *Croire aux fauves*, Paris, Verticales, 2019.

Martin Nastassja, *Les Âmes sauvages. Face à l'Occident, la résistance d'un peuple d'Alaska*, Paris, La Découverte, 2016.

Martin Nastassja et Morizot Baptiste, « Retour du temps du mythe », *Issue*, en ligne, 2018 : https://issue-journal.ch/focus-posts/baptiste-morizot-et-nastassja-martin-retour-du-temps-du-mythe-2/.

Meziane Mohamed Amer, *Au bord des mondes. Vers une anthropologie métaphysique*, Bruxelles, Vues de l'esprit, 2023.

Perkins Maureen, « Timeless Cultures. The "Dreamtime' as colonial discourse" », *Time & Society*, n° 7, vol. 2, 1998, p. 335-351 ; également en ligne : DOI : https://doi.org/10.1177/0961463X98007002009.

Ross Glenn, « "Dreamtime", Who's Time?: A.P. Elkin and the Construction of Aboriginal Time in the 1930s and 1940s », *Journal of Australian Studies,* n° 21, 1997, p. 54-55; également en ligne : DOI : https://doi.org/10.1080/14443059709387337.

Samoyault Tiphaine, *Traduction et Violence*, Paris, Seuil, 2020.

Spivak Gayatri Chakravorty, *Les subalternes peuvent-elles parler ?* (1988), trad. Jérôme Vidal, Paris, Amsterdam, 2009.

Spivak Gayatri Chakravorty, *Outside the Teaching Machine*, New York et Londres, Routledge, 1993.

Spivak Gayatri Chakravorty, *The Post-colonial Critique. Interviews, Strategies, Dialogues*, New York et Londres, Routledge, 1990.

© Tous les textes et documents disponibles sur ce site, sont, sauf mention contraire, protégés par une licence Creative Common.

Stoler Ann Laura, « "The Rot Remains". From Ruins to Ruination », dans Ann Laura Stoler (dir.), *Imperial Debris. On Ruins and Ruination*, Durham et Londres, Duke UP, 2013, p. 1-35.

Vitebsky Piers, *Reindeer People: Living with Animals and Spirits in Siberia*, Londres, Harper Collins, 2005.

PLAN

- L'autorisation par la métaphore
- Commensurabilité des cosmologies et traductibilité de l'altérité
- L'invention d'une altérité
  - L'angle mort de la traduction des concepts
  - La modélisation étique de la cosmologie
  - L'invention d'une totalité désubjectivée
- Une autocosmologie
- En guise de conclusion : à l'est d'Éden

AUTEUR

Khalil Khalsi
Voir ses autres contributions
Université de la Manouba (Tunisie), Laboratoire ATTC — k.khalsi@gmail.com

Courriel : k.khalsi@gmail.com

© Tous les textes et documents disponibles sur ce site, sont, sauf mention contraire, protégés par une licence Creative Common.