Zeitschrift: Versants : revue suisse des littératures romanes = Rivista svizzera delle letterature romanze = Revista suiza de literaturas románicas

Herausgeber: Collegium Romanicum (Association des romanistes suisses)

Band: 22 (1992)

Artikel: Récit de la conquête et discours de la découverte : réflexions sur la question de l'autre telle que posée par T. Todorov

Autor: Widmer, Jean

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-261371

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 11.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

RÉCIT DE LA CONQUÊTE ET DISCOURS DE LA DÉCOUVERTE

Réflexions sur la question de l'autre telle que posée par T. Todorov

1492. Sous la bannière de la foi et des rois, de nouveaux territoires sont intégrés dans une nouvelle forme, des populations expulsées, des peuples conquis: la modernité commence, encore enracinée et déjà explosive. Les savoirs qui feront la modernité, mathématisation et comparaison (métissage) des documents, standardisation des langues vernaculaires et progrès de la cartographie, en sont les nouvelles ressources — mises au service d'un projet médiéval: découvrir une nouvelle voie vers Jérusalem.

Cinq cents ans plus tard, le voyage de C. Colon[1] est célébré dans un monde qui se conçoit historiquement, qui se souvient et sait que son souvenir est situé, relatif à une époque, la nôtre. L'aspect performatif de toute célébration est mis au jour: son énonciation est redevable d'une justification.

Deux problématiques formeront donc la trame de mes propos dans lesquels se tisse un souci de clarification éthique. Une interrogation de la modernité, à ses balbutiements et à ce qui paraît en être une mutation ou un déclin. Aussi un examen indirect de la sémiotique, discipline de la médiation, de notre manière de faire sens du monde. Aux différentes époques, elle tente d'établir la géométrie de notre pensée, son lieu et ses parcours. Mon intérêt portera donc autant sur ce qu'elle cherche à relier que sur les liens qu'elle établit; ses contours et ses oublis révèlent une anthropologie et une sociologie implicite.

Plutôt qu'un traité technique, le beau livre de T. Todorov *La Conquête de l'Amérique. La question de l'autre* sera mon lieu d'interrogation. Publié en 1982 déjà, il prend position sur la question historique, conquête ou découverte, avant que les organisateurs des festivités n'y donnent leur réponse. Conçu comme livre de récits exemplaires, il cadre cette interrogation

dans celle plus générale de «la question de l'autre» entendue comme question sémiotique, «car le sémiotique ne peut être pensé hors du rapport à l'autre», et réciproquement.

La découverte de l'Amérique, donc celle des Américains, soulève certes la «question de l'autre». Mais le récit des circonstances de cette découverte de l'autre est aussi le récit de conquêtes militaires, politiques et religieuses. L'approche de T. Todorov présente ainsi, dans l'articulation même de son livre, le dilemme qui oppose nos contemporains: découverte ou conquête?

T. Todorov parle des Indiens, de leur perception et de leurs souffrances[2]. Il souligne la dépopulation massive, et même si certaines affirmations sont hardies, elles ne sont pas centrales dans son argument. Son but principal est cependant d'expliquer sémiotiquement les systèmes de perception individuels et collectifs à l'œuvre dans cette rencontre historique. Du coup, son livre présente une occasion d'interroger l'apport d'une sémiotique, entendue dans un sens large qu'aurait admis Peirce plus aisément que Saussure.

La question de l'autre traverse la philosophie contemporaine. Elle est posée en général dans la perspective de deux personnes, *ego* et *alter*. Très fréquemment, elle est traitée dans le cadre épuré de modèles. Les rapports collectifs ne sont pour leur part pas formulés dans ces termes. En chercher les raisons conduirait à interroger la place historique que se donne la philosophie.

T. Todorov a le mérite de poser la question de l'autre sur un terrain historique. Il permet ainsi une double mise à l'épreuve: l'épreuve d'une théorie et l'épreuve éthique. Aisément masquée dans l'énonciation modélisante, la question de la justification d'un travail théorique devient apparente lorsque celui-ci s'applique à l'histoire des hommes. Et T. Todorov ne s'y soustrait point.

Dans une première partie, j'examinerai un cas contemporain de relation à l'autre lointain, l'exotisme touristique. De cette manière, la relation aux circonstances d'énonciation est clairement posée et du même coup un point fixe d'où considérer les cinq cents ans qui nous séparent de 1492. Dans les deux sections suivantes (§ 3 et 4), j'examinerai la manière dont T. Todorov analyse les stratégies herméneutiques des figures

historiques qu'il traite. Le statut de l'écriture renvoie à une classification des sociétés: comment T. Todorov traite-t-il la relation entre les deux? Comment l'énonciation est-elle analysée? La réponse à ces questions nous conduira à examiner l'écriture de T. Todorov lui-même, à la relation entre discours narratif et systématique dans son livre. La boucle se ferme: les conditions de l'énonciation de la célébration du 500e reposent la question: quel autre?

Mes propos ne seront donc pas de critique historique: ils interrogeront brièvement quelques aspects du sens de la question de l'autre.

1. *A partir de quel centre classer les populations autres?*

1992. Les «découvertes» ne cessent pas. L'agence de voyages Hotelplan annonce que «Bornéo l'exotique vous dévoile toutes ses merveilles naturelles et animales»[3]. Trois photographies illustrent ce titre: un orang-outang, une montagne et un homme couronné, sans doute un Iban. Ce dernier n'a pourtant pas échappé aux auteurs puisque sous ces photographies se trouve un texte qui commente le voyage offert et qui se termine ainsi: «Enfin, vous vous muerez en ethnologue au contact des Ibans, une peuplade vivant à l'écart de la civilisation.»

Erreur scandaleuse ou grotesque? Peu importe: «La réception des énoncés est plus révélatrice pour l'histoire des idéologies que ne l'est leur production»[4]. Cette annonce a passé les mailles de tant de lecteurs. Elle «se lit». Sans une attention métalinguistique particulière, elle ne présente aucune aspérité qui retienne l'attention: elle contient en condensé trop d'éléments communs, souvent implicites, de l'approche «exotique»[5] de l'autre. Echappé à l'attention de ses producteurs, ce discours révèle le code sans censure.

Cette annonce reproduit un système de classification tout à la fois proche et distinct de la stratégie cognitive de C. Colon, selon T. Todorov: «Colon ne parle des hommes qu'il voit que parce que ceux-ci font, après tout, eux aussi partie du paysage»[6]. Mais sa curiosité de naturaliste est insérée dans une foi conquérante au service de la reconquête des

lieux saints. Celle des touristes renvoie à l'ethnologie. Il ne s'agit certes pas de l'ethnologie telle qu'elle est actuellement pratiquée mais de son image culturelle; une cristallisation de la perspective coloniale.

a) *A partir de quel lieu classer?*

Le rapprochement, qui n'est hasardeux que dans la mesure où il est dû au hasard de mes lectures, revient à interroger la relation entre la foi et cette ethnologie exotisante. T. Todorov relève que plutôt qu'égocentrique, la foi du Moyen Age était «allocentrique»[7] car son centre était hors d'elle, à Jérusalem. Le regard exotique en serait l'exacte inversion puisqu'il permet aux métropoles de se constituer comme centre. La conquête de l'Amérique, qui était aussi la préparation d'une croisade pour reconquérir les lieux saints, aura ainsi conduit à son inversion: la constitution du centre spatialement en nous, et temporellement devant nous, le progrès, ou derrière nous, la nostalgie qui est son corrélat inversé.

Où placer, à quelle distance poser le centre d'où les structures de sens (classifications, principes de hiérarchisation, etc.) rendent compte de nos pratiques en tant que collectivité? La réponse ne relève pas d'un choix individuel. Collectivement, elle est déterminée par le cadre dans lequel le choix est posé: s'agit-il d'un choix économique, politique, religieux? On ne peut choisir de choisir. Mais peut-être y a-t-il un cadre paradoxal qui ne permet pas tant de poser la question du choix qu'il ne permet à la question de se poser; à la présence de se manifester?

Ce questionnement reste une visée. Elle ne nous dispense pas de l'analyse, au contraire: l'explicitation clarifie. Avant d'examiner sur le terrain historique la manière dont s'entremêlent les espaces institutionnels, revenons à l'exemple prosaïque du tourisme qui nous a servi de levier afin d'examiner une forme actuelle de découverte de l'autre.

b) *Symbolisations du lieu central*

Le tourisme est une forme profane de reconstruction du centre mais qui ne renvoie, actuellement, à aucune forme

sacrée du centre. Il est profondément narcissique, spéculaire. L'opposition schématique en bons et mauvais qui structurait de soi-disants blocs est tombée. Un paradigme analogue entre le Nord et le Sud ne trouve pas sa légitimité. Certes les partisans de l'inégalité ne manquent pas qui souscriraient aux choix paradigmatiques de Sepulveda mis au jour par T. Todorov[8]. Il leur manque (encore?) certaines conditions. Même si les interventions militaires et économiques des forces du Nord dans les pays du Sud tendent à redonner légitimité à un ordre, leur référence est le droit et l'économie[9] et non l'être sacré; leur temple sont les médias, un *templum* privé qui renvoie à un espace virtuel. La structure symbolique de la violence est problématique et partant les limites de la violence elles-mêmes[10]. Même le contrôle de la violence reste à mi-chemin entre la tradition du sacré et l'exercice de la rationalité.

Le regard ethnologique vulgarisé participe ainsi d'une ambiguïté semblable à celle de Colon dont T. Todorov dit qu'il est à cheval entre le Moyen Age et la modernité. Il participe de ce que A. Giddens[11] appelle l'ordre post-traditionnel caractéristique de la basse Modernité, comme l'on parle du bas Moyen Age. Un ordre dans lequel les assurances et habitus de la tradition n'ont pas été remplacés par la certitude du savoir rationnel.

Le savoir rationnel trouve en lui-même sa contradiction lorsqu'il prétend à l'universalité dont la forme concrète la plus fréquente reste l'immanentisme[12]: penser l'économique seulement économiquement, le sémiotique seulement sémiotiquement. En philosophie politique, l'idée d'un droit universel des gens engendra l'universalité de l'immanentisme des nations[13]. Ainsi, de l'idée que la rationalité implique l'universalité (de l'application de la raison) s'impose l'idée que l'universalité implique la rationalité. Or, les études sur le développement des savoirs, et en particulier ceux qui ont permis le voyage de Colon, indiquent que le métissage des idées permet la rationalité. Ce métissage présuppose un métissage des compétences, l'interdisciplinarité, et donc des gens; il présuppose la liberté de circulation des idées et donc celle des textes et des gens; il ne présuppose pas nécessairement la liberté de circulation des capitaux et des biens de consommation.

Le rapprochement entre deux types de voyageurs, les conquérants et les touristes, fait apparaître les différences dans leurs systèmes de légitimation, plus profondément, dans l'incarnation sociale des systèmes culturels. Il a aussi montré des similitudes dans le système de classification que T. Todorov oppose à celui des Indiens.

2. *Le statut cognitif de l'autre*

Prisonniers d'un système de référence traditionnel, C. Colon et les premiers conquérants avant Cortès traitent bientôt les êtres étranges qu'ils rencontrent en animaux tandis que les Indiens se demandent si les étranges arrivants sont des dieux. Les deux groupes excluent l'autre des catégories ontologiques de l'humain, mais les premiers le «réduisent» tandis que les seconds le «subliment». Par la suite, les statuts ontologiques se clarifient, mais les rapports pratiques entre les deux groupes resteront marqués de ce quiproquo initial.

Le statut est pour chacun déterminé par les indices. Pour les conquérants, il est issu du contact des corps, de la présence de corps nus, évalués selon leur force, leur armement, leur sexe, leur attraction. Un statut de proximité. Le statut de l'autre comme dieu renvoie aux indices rapportés par les éclaireurs, qui sont interprétés en recourant aux indices par lesquels les dieux disent la destinée.

Ces procédés renvoient à des opérations cognitives différentes ainsi qu'à des manières différentes de faire sens. Pour les premières, je recourrai à l'analyse proposée par G. Bateson, pour les secondes à celle de C.S. Peirce (§ 3).

a) *Le silence des dieux*

T. Todorov[14] observe que face à l'autre, pour tous deux, Indiens et conquérants, les dieux étaient silencieux: les systèmes d'interprétation et les ontologies sont pris en défaut. Dans le cadre analytique de la psychologie systémique[15], le savoir sur les objets (savoir de deuxième degré dans cette terminologie) est mis en crise. Les conquérants recourent au savoir du premier degré, le savoir non pas sur les corps mais

des corps. Savoir des corps comme indices sensibles de plaisir ou de douleur. Ils n'ont certes pas été nombreux à penser que les Indiens sont des animaux mais ils ont été nombreux à les traiter comme tels. Un réductionnisme pratique.

Les Indiens auraient eu recours au savoir du troisième degré, celui qui unifie la vue du monde, un savoir devenu délirant, paranoïaque. Nous verrons (§ 6) que ce savoir du troisième degré permet le décentrage, la constitution d'un centre vide d'où structurer à nouveau le rapport à l'autre. Les hésitations de Moctezuma à recourir à la force pourraient être interprétées comme la tentation de renoncer au choix militaire. Une analyse sans préjugés ne doit se fonder que sur les choix institutionnellement pensables. Or, le religieux était un choix de ce genre, comme il eût pu l'être pour les Espagnols. Dans un cas comme dans l'autre, il était au service du pouvoir et de sa légitimité. La prépondérance de cette fonction et le fonctionnement du pouvoir le rendirent inopérant à ce moment crucial du choc des cultures.

Cette reformulation très générale des «stratégies ontologiques» ne les met pas en relation avec une logique *a priori*, mais avec les choix historiquement pensables. Autrement dit, le recours à des catégories analytiques, ici celles de la psychologie systémique, est limité à leur fonction d'organiser l'analyse. Il ne doit pas se substituer au discours rapporté en se glissant en sous-main lors de l'interprétation des choix historiques[16].

Voilà formulé un principe qui me guidera dans l'examen de la reconstruction que Todorov fait des cultures en présence.

b) *Deux ordres de communication?*

La victoire est-elle la conséquence de deux politiques de communication?[17] L'art de la guerre est certes aussi un art de la communication. Mais la victoire des Espagnols est-elle, comme le propose T. Todorov, une victoire de la communication interhumaine sur la communication avec le monde, la priorité donnée au syntagme sur le paradigme, au contexte sur le code?[18] La perte du sens d'appartenir à un «ordre préétabli» — en suivant les développements de T. Todorov on devrait même dire un ordre *prédit* — est-elle la perte de la

communication avec le monde? L'ordre préétabli est un ordre institutionnel, comme le sont le paradigme et le code. En quoi cet ordre serait-il un «gain» du monde?

Et d'ailleurs, pourquoi n'y aurait-il que deux types de communication? Ne serait-il pas plus fructueux de se demander dans quelle mesure les deux pouvoirs présentaient des similitudes, et donc confrontation symétrique, et dans quelle mesure il y avait différence? Le premier aspect soulignerait l'enracinement dans les formes traditionnelles de la domination impériale légitimée par des systèmes religieux qui obéissent par ailleurs à des principes différents (monothéisme *versus* polythéisme). Le second mesurerait l'apport de la modernité, la manière dont elle fut investie. La figure de Cortès, telle que décrite par T. Todorov, en est l'emblème.

N'y a-t-il pas, de façon plus générale, dans la manière dont la question est posée, le risque de réduire une question systématique aux oppositions d'un cas historique particulier? Le risque de donner, sans examen théorique, un statut analytique à la systématisation d'observations empiriques?

T. Todorov ne peut certes pas affirmer sérieusement que la communication des conquérants est dénuée de paradigme ou de code. Pourquoi ne dit-il pas que paradigmes et codes ont tous deux changé puisque les actions dont ils rendent compte ont changé, et dans ce cas, en quoi la communication a changé? D'autant qu'il s'agit précisément des aspects qui annoncent la modernité.

En effet, il semble identifier la communication indienne avec les principes de la solidarité et de la hiérarchie, celle des Espagnols avec les principes de l'individualisme et de la démocratie[19]. Les premiers produisent le Codex florentin, où la fatalité règne sur le déroulement des événements; les seconds la chronique de Bernal Diaz, une histoire de personnages. Et, ajoute-t-il, Bernal Diaz «authentifie ses informations en en personnalisant les sources» tandis que dans le Codex florentin, «nous ne savons à aucun moment qui parle»[20]. «Le récit dans le Codex florentin est l'histoire d'un peuple racontée par ce peuple. La chronique de Bernal Diaz est l'histoire de certains hommes racontée par un homme»[21].

L'opposition entre personnalisation et peuple en tant qu'énonciateurs/narrateurs est étrange. En retrait par

rapport à ce qu'avait hardiment suggéré M. Bakhtine sur les formes de discours rapporté et sur les relations entre celles-ci et les formes de société, tout se passe comme si cette opposition prenait la place d'une analyse plus détaillée des conditions de narration, des contextes institutionnels[22]. Le texte du Codex florentin s'inscrit en effet dans une entreprise très controversée dans la société conquérante. Concrètement les franciscains hésitaient à introduire dans *L'Histoire générale des choses de Nouvelle Espagne* la perspective des Indiens[23].

Mais la perspective des Indiens n'est pas identique à la narration des Indiens. La perspective relève de l'interdiscours, du discours rapporté, au sens large. La narration relève d'une pratique de production de textes, ici le discours rapportant. Les différences relevées par T. Todorov (et Bakhtine) sont de cet ordre. Elles renvoient donc aux conditions de production et aux narrataires du texte: aux circonstances de la reprise de la parole de l'autre.

T. Todorov établit une relation entre les actions des hommes et la manière dont ils en rendent compte à partir du récit plutôt que de la narration. Ou plutôt, il infère sur la narration à partir du seul récit. Ici se trouvent des limites de la sémiotique de l'énonciation, telle qu'elle est généralement pratiquée.

L'énonciation (ici la narration) est la manière dont les textes (ici le récit) décrivent les circonstances de leur situation d'énonciation. Cette séparation est analytique. Réellement, l'énonciation n'est une structure de sens que dans la mesure où elle est constituée, donc incluse dans la situation d'énonciation; ensemble, elles forment une configuration de sens. Car cette situation elle-même n'existe que dans la mesure où elle est un fait de sens, constitué comme tel par les acteurs historiques qui produisent l'énoncé et se «décrivent» dans l'énonciation. L'énonciation est la manière dont un récit présente ses circonstances d'énonciation, le sens qu'il en fait. En tant que tel, il est le produit d'une sélection dans un paradigme qui n'est pas textuel. Il renvoie aux pensables déterminés par l'état d'une culture. L'immanentisme sémiotique n'a pas de fondement hors de l'institution sémiotique.

Par conséquent, les relations entre structure sociale et structure discursive concernent l'ensemble du dispositif énonciatif de cette dernière: la référence bien sûr, mais aussi la

construction de l'énonciateur/narrateur, du destinataire/narrataire ainsi que des discours qui en amont les légitiment, notamment sous la forme de la citation et de la perspective rapportée.

Dans chaque cas cependant, il convient de distinguer ce qui est de l'ordre de l'action et ce qui est de l'ordre du paradigme, de l'institutionnel. Sous ce jour, on pourrait dire que la démarche de Bernal Diaz annonce la pratique journalistique dont les références sont immanentes et relativistes, tandis que celle du Codex florentin participe de l'ordre dogmatique de la *doxa*. Même s'il semble parfois donner la préférence à ce dernier, T. Todorov reste catégorique: «ce n'est pas faire vivre l'autre que de laisser intact»[24], de le citer sans le prendre en charge.

c) *Quelle perte?*

La perte de la communication avec le monde au profit de la communication interhumaine, la négligence de la référenciation au profit des intérêts pragmatiques, sont des pratiques d'agents ayant des intentions, des stratégies, des ressources. Le code, le paradigme sont des systèmes abstraits qui n'ont d'efficience causale qu'insérés dans des actions qui les reproduisent et éventuellement les modifient[25]. Le paradigme ne peut perdre le monde, seuls les agents le peuvent. Avec la destruction de la culture des Indiens, c'est une relation au monde et non la relation au monde que nous avons perdue. Le regret de T. Todorov rejoindrait-il la nostalgie abusée qu'il met lui-même au jour?

Concrètement, le «rêve du bon sauvage»[26] dont T. Todorov dit qu'il est le fruit amer de la victoire des Espagnols à Mexico, renvoie aux «rêveurs» conquérants et non aux «sauvages» morts ou assimilés. Le rêve appartient au rêveur même si, en l'occurrence, il a des conséquences dans le monde éveillé. Et il s'agit bien d'un rêve, d'un imaginaire: rien n'indique en effet qu'un savoir sur la vie réelle des Indiens soit à l'origine de la nostalgie du bon sauvage. Sur ce point, T. Todorov est prisonnier non tant de son histoire que de sa narration.

Cette ligne de raisonnement nous conduit à interroger dans le texte de T. Todorov lui-même, les relations entre énonciations et processus d'énonciation. Auparavant, j'esquisserai

une autre manière de conceptualiser les différences cognitives dans la relation à l'autre et une autre stratégie face à l'autre. Cortès et Malinche.

3. *Cortès et la figure de l'interaction symbolique*

En termes peirciens, la difficulté de faire sens par le système symbolique conduit les Espagnols à recoder la situation en termes indiciels tandis que Moctezuma recourt à une surdétermination du système symbolique. Une analogie aidera. Faute de comprendre l'adversaire, deux issues semblent possibles: l'une, symbolique, consiste à envoyer encore plus de satellites, à lire encore plus de diagrammes, l'autre, indicielle, consiste à envoyer la troupe. Une troisième possibilité reste cependant: la traduction. Suspendre le temps, remettre le terme, faire le détour: commencer par comprendre — avant de prendre.

La figure de Cortès représente cette issue dans l'histoire de T. Todorov: «Il a été le premier à avoir une conscience politique, et même historique, de ses actes»[27]. T. Todorov développe longuement le système d'interprétation qui sert de ressource aux Espagnols et aux Mexicains: leur relation à la religion, à l'écriture, au temps, à la communication et donc à la guerre même. Espagnols et Indiens incorporent leur culture, le choc des cultures est le choc de leurs corps. Cortès aura une autre relation aux corps et aux cultures. Non pas un recul théorique. Un recul pratique, pragmatique. Il se sert des conventions, des routines, des arrangements sociaux. S'il cherche à les comprendre, c'est en fin stratège, non pas en anthropologue.

Arrivé à Cortès et à son habileté, T. Todorov présente Malinche, alias doña Marina. Traîtresse à sa communauté sans doute, elle est aussi un élément important de la victoire et une première figure du métissage des cultures[28]. Arrêtons-nous à ce point. T. Todorov décrit Malinche comme une source d'information précieuse qui prend même des initiatives dans le sens des intérêts de Cortès. En même temps, elle reste femme et Indienne: donnée à Cortès, elle sera offerte à un lieutenant mais sera à nouveau maîtresse de Cortès dans

les moments décisifs. Femme, elle est un corps pour ces soldats, Indienne, elle est un instrument pour entrer en interaction symbolique et non plus uniquement sociale avec la culture de ceux qu'il s'agit de vaincre.

Elle est donc doublement «métisse». Métissage social en tant que corps et dépositaire de savoir, métissage ethnique en tant qu'Indienne et transfuge chez les Espagnols. Le second métissage fait problème aujourd'hui, mais il est construit sur le premier, une contradiction depuis longtemps sédimentée dans l'épaisseur des institutions. Dominée en tant que corps, elle déployait intelligence, initiative et capacité d'adaptation au service de la guerre. A elle aussi s'applique ce que T. Todorov dit des Indiens ramenés en curiosité en Espagne: elle n'est pas réduite au rang d'objet sans devenir pleinement un sujet; elle est un sujet réduit «au rôle de producteurs d'objets»[29], à sa fonction. Cette tension, formalisée depuis lors sous la forme du travail salarié, donne lieu à des mouvements pendulaires: tantôt c'est le «développement des ressources humaines» qui est prioritaire, tantôt la domestication. Cette tension alimente la question identitaire jusqu'à nos jours: la constitution volontariste d'une collectivité projetée dans l'avenir comme la restauration d'un passé imaginaire, sont des possibilités inscrites dans les conditions de cette figure, celle d'un sujet réduit au rôle de producteur.

Malinche est ainsi une figure plus complexe qu'il n'y paraît. Elle est aussi du point de vue sémiotique la figure qui permet de concilier le réductionnisme pratique décrit plus haut avec la volonté qu'a Cortès de comprendre. Indice de l'autre, elle permit une véritable interaction symbolique. Une interaction qui reste stratégique mais qui est l'amorce d'une traduction entre les cultures. Son action n'est pas la seule reproduction des codes, elle est productrice de nouvelles rationalités.

Or cette traduction permit la victoire, la destruction de l'autre culture. L'interaction symbolique n'est donc pas forcément à elle seule condition de dialogue, comme semble l'espérer T. Todorov[30]. De même la culture détruite, même si elle avait permis la communication avec le monde, était une culture d'oppression au-delà de ce qu'elle pouvait elle-même légitimer. La violence échapperait ainsi aux cadres culturels

comme l'indompté, ce qui reste de *Unheimlich* dans les cultures. La part maudite de G. Bataille.

«Si comprendre n'est pas accompagné par une reconnaissance pleine de l'autre comme sujet, alors cette compréhension risque d'être utilisée aux fins de l'exploitation, du 'prendre'; le savoir sera subordonné au pouvoir»[31]. Mais quelles sont les conditions d'une telle compréhension? Conditions culturelles et non seulement conditions personnelles? Quel langage permet non seulement de dire mais de laisser dire, d'écouter?

4. *Comment écrire sur l'autre: la communication et la guerre*

La maîtrise de la violence, problème que la société policée d'après-guerre a souvent voulu ignorer, a fait l'objet de nombreuses réflexions avant-guerre (R. Caillois, G. Bataille, J. Monnerot, etc.). Cette problématique a, dans la société moderne, une relation interne avec le rapport à l'écriture[32], avec l'absence spécifique, le manque propre de l'écriture. Or, l'écriture est l'un des fils rouges du travail de T. Todorov, que ce soit pour caractériser les cultures qui se rencontrent ou pour caractériser son propre travail.

L'écriture n'est pourtant pas invoquée lorsque T. Todorov traite du problème central de son livre, celui qui en fait un livre important: pourquoi comprendre, et même admirer, peut impliquer prendre; pourquoi prendre a impliqué détruire[33].

Après avoir repoussé toute interprétation économiste ou essentialiste, T. Todorov distingue deux types de sociétés: les sociétés sacrificielles, dont celle des Aztèques, et les sociétés à massacre, dont celle des Espagnols de l'époque[34]. Leur différence essentielle tient au fait que les sacrifices sont exécutés dans le cadre de rites sur des personnes identifiées catégoriellement tandis que les massacres sont exécutés dans l'ombre et sur des gens traités comme sous-humains.

Nous retrouvons donc le rapport entre sociétés intégrées valorisant le rite et celles, centrifuges, qui valorisent l'improvisation — distinction qui renvoie aux distinctions sémiotiques déjà rencontrées à propos de Cortès. A juste titre,

T. Todorov voit dans le comportement des conquérants non pas une conséquence du Moyen Age mais une annonce de la modernité. Néanmoins, l'explication est un peu courte.

a) *Penser l'économique comme partie intégrante de la culture*

D'une part, dire que le comportement espagnol n'a rien d'économique revient à limiter la rationalité économique à la seule production de biens. De ce point de vue, la débauche de morts, de viols et de tortures est certainement absurde. Si toutefois la consommation est une partie de l'économie et en forme même le but final, alors elle relève bien d'un comportement économique, avec sa propre temporalité, celle de la négation de sa propre historicité et la négation du temps de l'autre dans l'immédiateté; sa propre moralité, celle du groupe discipliné à l'intérieur et sans limite à l'extérieur; sa propre hiérarchie, celle du plus fort; sa propre structure, la reproduction de l'inégalité des êtres. En fait, une logique que nous connaissons pour l'avoir trop subie en ce siècle.

Ce comportement économique est la généralisation de la culture militaire sous la forme d'un projet de société. Cet «engramme» culturel à la naissance des nouveaux mondes, en Europe et en Amérique bientôt latine, est aussi important que les amorces de sociétés rationnelles, capitalistes et démocratiques. Car il lui est opposé. Le déclin de l'Espagne qui suit ses conquêtes n'est pas dû seulement, comme on le dit parfois, au seul transfert de la production de la métropole aux nouvelles terres. Un tel transfert a eu lieu plus tard, dans le colonialisme et le néo-colonialisme, sans impliquer les mêmes conséquences, du moins pour les pays de la métropole déjà modernisés au moment des colonies.

Le déclin est aussi dû au fait que les forces victorieuses le furent également dans la métropole, stérilisant pour longtemps les ferments culturels qui avaient permis leur victoire. Le culte du chef, avec son corrélat de culture de la ruse et de la déloyauté, restera longtemps comme une empreinte dans la culture politique, en métropole et dans les nouveaux Etats du Sud.

b) *Qu'y a-t-il entre les individus et leurs sociétés?*

L'explication de T. Todorov est trop courte parce qu'il met en relation des sociétés et des comportements individuels, réels ou typifiés. S'il est vrai que la société espagnole était scribale, équipée de savoirs mathématiques et cosmologiques importants, ces ressources culturelles étaient agencées dans une hiérarchie des institutions au sommet de laquelle le pouvoir royal et le pouvoir religieux se soutenaient réciproquement. Le maintien de cet agencement institutionnel exige la sécurité d'un monde clos, qui redit son code, étouffant le métissage d'idées et de personnes que suppose la reproduction des nouveaux savoirs. Même la littérature traduira ce sentiment d'irréalité.

Techniquement, dans la mesure où la sémiotique ne renvoie pas aux conditions d'énonciation, elle se prive des moyens qui lui permettraient d'expliquer comment les personnes font sens et comment la société fait une histoire — nous retrouverons ce point plus loin. Mon propos ne se veut donc pas une critique historique ou sociologique. Il s'agit d'examiner ce qui dans l'écriture de T. Todorov l'amène à cette manière de décrire les relations entre sémiosis et société.

5. *Récit et discours, narration et énonciation*

Le livre de T. Todorov passe du récit au discours et retourne au récit: «J'éprouve le besoin (et je n'y vois rien d'individuel, c'est pourquoi je l'écris) d'adhérer au récit qui propose plutôt qu'il n'impose; de retrouver, à l'intérieur d'un seul texte, la complémentarité du discours narratif et du discours systématique»[35].

Le choix de la forme du récit est pour lui aussi le choix de ses effets. Les «impressions» qu'il laisse, en tant que «récit exemplaire» sont des occasions non d'imitation mais de réflexion sur nous-mêmes, sur nos différences et nos ressemblances. Une occasion de comprendre l'histoire comme «série de déplacements imperceptibles»[36].

Le discours explicatif prend appui sur le caractère exemplaire des récits: les stratégies cognitives et pratiques de

Colon, de Cortès ou des Indiens sont typifiées et ramenées à des types de sociétés formés eux aussi à partir de stratégies: sociétés de l'oralité ou de la scribalité, du sacrifice ou du massacre[37].

La mise en évidence des effets paradoxaux des choix entre les stratégies de «liquidation de l'étrange»[38] que sont les choix entre identité et différence, présente le même caractère. Le principe égalitaire préserve la survie des peuples mais mène à leur assimilation; le principe d'inégalité, de différence, préserve la culture mais conduit à la destruction des personnes. Si l'histoire semble illustrer dramatiquement ces paradoxes, il reste que l'assimilation est pratiquée par des ordres religieux, la destruction par des chefs militaires et des propriétaires ruraux. Ce sont des franciscains ou des jésuites qui protègent les Indiens en les enculturant; ce sont des militaires qui jouissent de la brutalité, des petits patrons qui violent les Indiennes et torturent leur mari.

Les logiques mises en évidence ne déterminent pas à elles seules des pratiques. Elles sont incarnées dans des institutions et même dans les conflits au sein de ces institutions. Aussi dramatiques soient-elles, elles sont historiques, soumises au changement comme le sont les véritables conquêtes et découvertes.

D'établir une corrélation directe entre principes sociétaux et comportements laisse dans l'ombre tout l'agencement institutionnel qui forme pourtant l'arrière-plan des récits. De la sorte apparaît le paradoxe que T. Todorov semble faire le récit des conquêtes et le discours d'une découverte.

De la sorte, les sociétés sont présentées comme homogènes, surdéterminées par des principes. Les différenciations et conflits présents dans les récits disparaissent dans le discours, appauvrissant d'autant les possibilités de penser d'autres formes de vie sociale.

a) *Les conditions d'énonciation entre le sémiotique et la société*

Ces logiques sémiotiques, cognitives ou symboliques, sont de puissants leviers d'interprétation. Appliqués à l'histoire, ils semblent pourtant laisser face à face l'individu et ses

grands choix, sans intermédiaires, sans incarnation dans des pratiques et des institutions. Les récits de T. Todorov sont moraux. Il attribue des intentions et ses interprétations sont logiques. Entre les deux manque l'énonciation.

T. Todorov articule parfois son texte selon le flux de la communication: la réception et la production des discours[39]. Examinant les raisons de la victoire des conquérants, il se trouve face à une multitude de textes plutôt qu'à un journal ou à une biographie, textes dont les buts sont divers et dont la vérité n'était pas forcément le principal souci. La construction du récit exemplaire devient problématique. «Le seul remède est [alors] de ne pas lire ces textes comme des énoncés transparents, mais d'essayer en même temps de tenir compte de l'acte et des circonstances de leur énonciation»[40].

L'énonciation ne se réduit cependant pas aux rapports entre production et réception des discours, si utile que soit cette ressource analytique. L'énonciation, et en particulier la vérédiction, n'est pas le fait d'un acte purement subjectif: cet acte est aussi un acte institutionnel. Il renvoie à et s'insère dans un ordre de grandeur sociale. L'institution fournit le prépensé, et notamment les raisons de ces actes. Elle fournit aussi une perspective, un cadrage de ce qui est pertinent et de ce qui ne l'est pas, une censure de ce qui est acceptable et de ce qui ne l'est pas.

L'énoncé ne renvoie pas à un autre énoncé seulement, la production ne renvoie pas à sa seule réception. Ou plutôt, l'énoncé est structuré par le «contrat» qui le lie à la production et à ses conditions. L'ensemble du processus est «incarné» dans des pratiques qu'il contribue à reproduire tout en leur assurant sens et pertinence. Il en est de même dans les conflits actuels à propos du sens de l'anniversaire du 500e.

b) *Les formes de la découverte*

La dispute pour savoir si 1992 fête une découverte ou une conquête relève du même oubli de l'insertion institutionnelle. Elle ne se pose dans ces termes que si l'on omet de considérer les composantes de toute découverte et de toute conquête. Il leur faut des adjectifs. Une conquête est militaire, scientifique, amoureuse... Une découverte est scien-

tifique, commerciale, religieuse... Une conquête peut inclure une découverte. Une découverte peut inclure une conquête.

C. Colon était un marin cherchant une nouvelle route vers l'Orient. Il cherchait une route, il trouve un continent. Il ne cherchait pas l'autre, il ne le rencontrera pas comme tel. La suite se décidera en fonction des besoins royaux qui justifient la mise en valeur de sa «découverte»: chercher de l'or, de nouveaux territoires.

Ici un petit excursus contemporain: s'il y a eu découverte, elle s'inscrit dans un processus cognitif; elle est un moment dans un processus discursif. De quel processus s'agit-il? Dans un discours traditionnel, il ne pourrait s'agir que d'un acte fondateur, inquestionnable. Paradoxalement, c'est la contestation autour de la question de la découverte qui lui confère la possibilité d'avoir été une découverte moderne: c'est un trait distinctif des discours rationnels que les découvertes puissent y être discutées.

Mais revenons à l'histoire. Outre des marins et des soldats envoyés pour dominer l'autre, des ordres religieux furent envoyés. Des ordres prédicateurs voués à la conversion et à l'organisation, des ordres franciscains pour l'éducation et la prise en charge. Combien d'ordres contemplatifs furent envoyés? Quels risques furent pris pour laisser l'autre s'approcher?

c) *L'agencement institutionnel comme paradigme explicatif*

Traiter discursivement les histoires exemplaires en objectivant les conditions institutionnelles, ouvre de nouvelles possibilités de compréhension. L'agencement institutionnel des sociétés, leurs conflits et leur hiérarchie forment un paradigme qui explique les choix syntagmatiques, les actions entreprises, non seulement individuellement, mais dans leur dimension sociale et historique.

L'Espagne et la chrétienté étaient des sociétés différenciées. Chaque institution offre sa possibilité de découvrir et de conquérir. Le choix de faire face à une situation en mobilisant telle institution plutôt qu'une autre est analogue à une sélection paradigmatique: il implique un effet de sens, une définition du «problème» et il implique des conséquences

possibles. Les choix indiens étaient différents: leur agencement et leur différenciation institutionnelle étaient différents. Ainsi, le savoir et le commerce, institutions différenciées dans l'Espagne du XVe, étaient ici soumis au religieux et au pouvoir politique respectivement. Il faudrait les décrire pour comprendre la nature de leurs choix.

L'objectivation des contextes énonciatifs ne présente pas que des avantages interprétatifs. Elle a aussi des avantages dans l'appréciation personnelle; ainsi, le penchant de T. Todorov pour une société en contact avec «le monde», avec un sens «préétabli», avec un ordre hiérarchique mais solidaire. Cette appréciation prend un sens très différent selon le degré de différenciation institutionnelle. Certes, la nostalgie d'une société «simple», peu différenciée, est présente dans notre culture (tout comme par ailleurs le projet de permettre aux personnes d'intégrer la différenciation sociale). Mais l'énonciation même du livre de T. Todorov serait en contradiction avec une telle nostalgie. Imprégnée de discours si variés, son analyse les prend en charge, pratiquement, selon leur énonciation institutionnelle (historique, sémiotique, littéraire). La nostalgie d'un ordre unique serait le refus des voix métissées qui parlent dans son texte.

6. *L'ouverture à l'autre*

Une raison plus profonde, éthique, amène à tenir compte des différenciations qui structurent les énonciations.

a) *Tout système de conceptualisation présente des ouvertures*

T. Todorov relève à juste titre la manière dont l'autre a été classé par réduction dans l'approche des marins et des soldats. D'un point de vue institutionnel, cette réduction n'est pas seulement un fait cognitif mais aussi un fait de pouvoir: le pouvoir des marins est un pouvoir technique et d'histoire naturelle; le pouvoir militaire est un pouvoir sur les corps. Le système de légitimation du pouvoir de Moctezuma renvoie certes aux indices de la lecture des dieux. Il comporte

également le sacrifice de personnes désignées uniquement par leur fonction ou leur identité ethnique.

Ce lien entre pouvoir et système cognitif n'est pas stable. Il comporte des fragilités, des ouvertures.

La notion d'ouverture relève de l'appréhension de l'autre. Elle est relative au mode spécifique de médiation: des textes, des outils, des techniques, des armes, des mots... Ces modes de médiation renvoient à des méthodes: l'habileté, l'organisation, la violence, l'interaction... Ensemble, modes et méthodes de médiation forment un axe syntagmatique qui peut répéter le code ou le modifier.

Le pragmatisme de Cortès est ainsi une nouvelle version de cet axe, renvoyant à de nouveaux axes paradigmatiques (institutionnels). De même qu'il y a toujours déploiement en continuité, il y a toujours contiguïté des corps (index) et de l'arbitraire (symbole) du savoir théorique.

b) *L'axe syntagmatique comme axe temporel*

Contrairement à ce que T. Todorov laissait entendre, l'axe syntagmatique est toujours présent, il y a toujours opération, savoir-faire. Seul l'œil en surplomb, l'œil du pouvoir voit le cadre sans voir le travail qui le fait exister. Le voir, serait reconnaître sa contingence — et sous cet aspect, tout pouvoir tend à être dupe de lui-même.

Et c'est là une manière de voir l'autre: n'y voir que le cadre de sa classification — qui n'est généralement pas un fait d'énonciation de l'autre mais de celui qui le voit. Ce regard du pouvoir peut ne pas être réservé au seul pouvoir. Il peut être distribué. Sa distribution peut même servir de légitimation à l'agencement institutionnel. C'est là une manière de reconsidérer le phénomène du tourisme et de son regard exotique. Mettre une majorité au bénéfice de ce regard sur d'autres peut paraître un prix peu élevé de ce point de vue. Il devient aussi évident que le tourisme, même rendu accessible à de larges couches de la population, n'a en rien diminué les tendances xénophobes. Et pourquoi le ferait-il, puisque l'intrusion de l'autre dans mon territoire le place de ce côté-ci du regard et me fait perdre tout le bénéfice de mon regard en plongée?

Privé de pouvoirs réels, le regard exotique est impuissant: il se limite à sa spécularité, au bénéfice de l'image qu'il me donne de moi-même. Partant, il ne laissera que peu de place à la voix des autres: à leur littérature, à leurs journaux, à leurs propos dans notre littérature et dans nos journaux[41].

c) *La personne de l'autre: le plein et le vide*

Les ruptures du système conceptuel représentées par C. Colon, Cortès et Moctezuma (§ 2 et 3) présentent des ouvertures spécifiques, relatives aux trois manières de faire sens[42]. Relatives aussi à une curieuse dialectique du vide et du plein, du socialisé et de ce qui ne l'est pas.

G. Simmel[43] posait en *a priori* social que «chaque élément d'un groupe n'est pas seulement une partie de la société, mais est en plus quelque chose d'autre», ce qui signifie qu'il est toujours aussi autre chose que le seul objet des catégories de l'entendement qui font des données immédiates des objets nouveaux[44]. Cette partie «non socialisée» est centrale: «La manière dont l'individu est socialisé est déterminée et codéterminée par la manière dont il ne l'est pas.»

Or la présence de cette part non socialisée varie, dit G. Simmel: dans l'amitié et l'amour, l'autre peut n'apparaître plus que comme l'être unique, non socialisé; dans la prêtrise, le contenu de ce «plus être» disparaît parce qu'il correspond entièrement à sa fonction. A l'opposé, dans l'économie monétarisée, c'est la personnalité individuelle qui tend à disparaître dans l'objectivité idéale de l'échange. Les hommes ne sont plus que les supports des normes objectives.

Pour G. Simmel, le non-socialisé est le caractère unique de la personne. Et la relation envers cette personne est une relation d'amour, d'un amour qui ne peut être possessif: «Seuls peuvent se donner entièrement sans danger les êtres qui ne peuvent pas se donner entièrement parce que la richesse de leur âme est fondée sur une évolution permanente qui fait que chaque don engendre immédiatement de nouveaux trésors»[45]. Cette évolution renvoie au jeu constant entre la part socialisée (les dons) et la part non socialisée, dans un échange fécond.

Freud nous a appris que la part non socialisée des êtres comprend aussi des pulsions qui ne sont pas dirigées vers l'autre en tant que personne unique mais en tant que corps de l'espèce, objet de désirs et de répulsions. La perspective de G. Simmel nous permet cependant d'entrevoir les conditions qui déterminent les deux issues: les institutions du mariage et de l'amitié favorisent certes mieux la reconnaissance de l'unicité des personnes que les institutions du propriétaire d'esclaves ou du militaire; le sacrifice symbolique du culte chrétien que le sacrifice humain des Aztèques.

Ces institutions fixent les normes et partant ce qu'elles excluent: le mariage peut mener à la torture tout comme les relations maître-esclave peuvent déboucher sur des relations personnelles. La littérature en a fait des sujets favoris, non seulement parce que l'inattendu seul est un événement, mais parce que dans le choix des issues se donne à voir la nature éthique des personnages.

L'élargissement de l'autre à sa personne unique ou sa réduction à un corps de l'espèce ont en commun d'être au-delà du discours, au-delà des mots. La découverte de l'âme comme celle de l'ordure. Toutes deux ont également en commun d'être des transformations de l'autre en même temps que de soi — un aspect qui les distingue radicalement de l'ordre du langage.

Le langage connaît cependant un autre au-delà de la personne. La loi, que ce soit le droit, la logique ou l'échange monétarisé, est une énonciation qui doit rester à la troisième personne. Aucun nom propre ne peut investir personnellement l'énonciateur de la loi sans transformer celle-ci en arbitraire. Il y a ainsi au centre du dispositif rationnel et objectivé un vide socialisé irréductible qui ne peut être occupé par aucun corps sous peine de dénaturer le dispositif.

Mais la personne peut également découvrir/faire un vide en elle. Son accès est traditionnellement opposé à ceux qui mènent à la personne: s'il y a usage de la parole, il s'agit de livres et de chants mais non de conversations; s'il y a mouvement corporel, il est contrôlé rituellement; et parfois, il n'y aucune parole, aucun mouvement, seule l'attention. Une manière d'établir le centre de la structure hors de nous, en ne le liant à aucun récit, à aucun discours,

à aucun nom même. Une manière de retirer radicalement le centre à toute socialisation.

Ces techniques de médiation sont un accès (probabiliste) à l'impersonnel intérieur de la personne, à sa continuité interne avec le monde. Beaucoup de civilisations, de religions les connaissent, aucune n'en a fait un principe de relation avec l'autre. D'où ma remarque sur l'absence des ordres contemplatifs parmi les ordres que Rome envoya dans le monde nouveau: la tentation de donner un nom à Dieu, de fixer des contenus précède la volonté de donner des noms aux autres et de les fixer par la force.

De scruter la démarche de T. Todorov, elle n'en a perdu aucun mérite. J'ai voulu que mon examen respecte le lien qu'il établit entre méthode d'analyse et engagement éthique.

La mise en relief des dimensions pratiques et institutionnelles des stratégies sémiotiques vise à une représentation plus fidèle de la complexité des relations entre personnes. Elle vise aussi à faire de la relation à l'autre, à l'étranger, un principe de la vie en société.

Aussi, je souhaite reprendre à mon compte la belle citation de Hugues de Saint-Victor: «L'homme qui trouve sa patrie douce n'est qu'un tendre débutant; celui pour qui chaque sol est comme le sien propre est déjà fort; mais celui-là seul est parfait pour qui le monde entier est comme un pays étranger.»

T. Todorov, Bulgare vivant en France, dit emprunter cette citation de Hugues de Saint-Victor (XIIe siècle) à Edward Saïd, Palestinien vivant aux Etats-Unis, qui l'avait trouvée lui-même chez Erich Auerbach, Allemand exilé en Turquie. Ce trajet interdiscursif n'est pas seulement un trajet interculturel, historique et géographique. Il est l'aveu d'une tradition. L'ineffable, le métissage productif du connu et du non-socialisé, aussi est transmis. Lui aussi résonne des voix passées.

«Nous sommes tous passants» dit la prière. La tradition n'est alors pas la borne d'un territoire, le garant d'une clôture. Elle est la possibilité de découvrir la nouvelle, l'autre.

Elle est l'épaisseur qui me permet d'entendre mes propres pas.

Jean Widmer
Université de Fribourg

NOTES

[1] Je garde le nom de Colon, tel qu'il est proposé par T. Todorov (*La Conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Paris, Seuil, 1982, pp. 32-33) puisqu'il traduit l'intention de celui qui le portait et l'avait choisi: Cristobal, pour son rôle d'évangélisateur; Colon pour son rôle de colonisateur. Cette sémantisation du nom propre se justifie, dit B. de Las Casas (*ibid.*, p. 32) car Colon était mû par la Providence qui l'avait destiné à réaliser ce que son nom et son prénom signifient et parce qu'Aristote dit au chapitre IV de sa *Métaphysique*: «Les noms doivent convenir aux qualités et aux usages des choses.» Le choix du nom renvoie ainsi aux grandes références de l'époque: la foi, la science aristotélicienne et l'expansion du royaume espagnol.

[2] Il publiera d'ailleurs un recueil de récits aztèques: G. Baudot, T. Todorov, *Récits aztèques de la conquête*, Paris, Seuil, 1983. Mon intérêt pour le premier livre provient du fait qu'il traite de la perspective espagnole, donc de celle dont nous sommes les héritiers.

[3] Cette annonce est parue notamment dans l'hebdomadaire *Construire*, n° 26, du 24 juin 1992.

[4] T. Todorov, 1982, p. 60.

[5] La perspective exotique a été décrite avec pertinence par Mario Erdheim, «Ethnopsychanalyse von Exotismus und Xenophobie», in *Die Psychanalyse und das Unbewusste in der Kultur* (Frankfurt a./M., Suhrkamp, 1988, pp. 258 ss.). Il montre notamment comment elle peut entrer en complémentarité avec une perspective xénophobe. T. Todorov (1982, p. 255) lui-même établit une filiation entre le regard ethnologique et celui du tourisme dont il dit: «[La position] du touriste [...] enferme l'expérience de l'hétérogène dans l'espace des congés payés.»

[6] T. Todorov, 1982, p. 40. T. Todorov (p. 135) introduit la figure du touriste, cette fois pour le comparer au regard de Cortès: bien qu'admiratif des objets et institutions indiennes, Cortès ne doute pas que les Espagnols, leur roi et leur dieu sont supérieurs à la culture indienne. La raison avancée: «Les sujets sont réduits au rôle de producteurs d'objets [...] dont on admire les performances, mais avec une admiration qui marque plutôt qu'elle n'efface la distance entre eux et lui.» Nous verrons plus loin la similitude avec Malinche.

[7] T. Todorov, 1982, pp. 114-115.

[8] *Ibid.*, p. 159.

[9] Thomas B. Farrell («The Rhetoric of War Culture», in *Directions*, Northwestern University, Evanston, Illinois, vol. 5, 1991, pp. 4-10) a parlé d'une première guerre postmoderne à propos de la guerre du Golfe: les

justifications hégémoniques sur le pétrole sont mises sur le même pied que les justifications morales; le droit à l'autodétermination des peuples et la liberté sont devenus des signifiants pour le pétrole. Il serait intéressant de voir ce qui est vraiment nouveau à cela: les forces impériales ne se sont, me semble-t-il, jamais beaucoup préoccupées de la cohérence des valeurs mises au profit de leurs intérêts.

[10] Cette dernière remarque implique qu'il n'y a pas accord sur les conditions qui permettraient de prévoir qu'une guerre est terminée. Il ne s'agit pas seulement de la nature ni de l'ampleur de la violence mais de son cadre.

[11] Anthony Giddens, *Modernity and Self Identity. Self and Society in the Late Modern Age*, Cambridge, G.-B., Polity Press, 1992, pp. 2-3, 20.

[12] Ces réflexions sont détaillées dans un article dont je poursuis ici certaines lignes: «Aspects langagiers du totalitarisme», *in* P. Meyer-Bisch, *Forces et faiblesses des totalitarismes*, Fribourg, Editions Universitaires, 1987, pp. 63-72.

[13] J. Kristeva, *Etrangers à nous-mêmes*, Paris, Fayard, 1988, pp. 249 ss.

[14] T. Todorov, 1982, pp. 102-103.

[15] P. Watzlawick, J. Helmick Beavin, Don D. Jackson, *Une logique de la communication*, Paris, Seuil, coll. «Points», 1972 (éd. originale anglaise 1967), pp. 264 ss.

[16] La confusion entre la rationalité en tant que norme scientifique et la rationalité des agents qu'il s'agit d'expliciter a fait l'objet de nombreuses discussions, en particulier par A. Schütz et H. Garfinkel.

[17] T. Todorov, 1982, pp. 102-103; 255-256.

[18] Une manière d'expliciter autrement ce que T. Todorov voudrait dire serait d'argumenter en termes de motifs selon la distinction d'Alfred Schütz entre *Weil-Motive* qui renvoient au contexte préexistant et *Umzu-Motive* qui relèvent des buts de l'action.

[19] T. Todorov, 1982, p. 125.

[20] *Ibid.*, p. 126.

[21] *Ibid.*, p. 125.

[22] H. Garfinkel détaille analytiquement la manière dont les textes renvoient à leurs conditions de production comme «contrat» de sens (*Studies in Ethnomethodology*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1967, chap. 6).

[23] Les circonstances de la rédaction du Codex florentin sont d'ailleurs bien expliquées dans le livre de G. Baudot et T. Todorov, 1983.

[24] T. Todorov, 1982, p. 254.

[25] Ces thèmes sont au centre de débats actuels en théorie sociologique: les relations entre actions (syntagmes) et structure (paradigmes), entre savoir de pratiques et savoir sur ces pratiques, les comptes rendus des pratiques.

[26] T. Todorov, 1982, p. 103.

[27] *Ibid.*, p. 105.

[28] *Ibid.*, pp. 106-107.

[29] T. Todorov, 1982, p. 137.

[30] *Ibid.*, p. 254. Il est à souligner que les figures hybrides, entre cultures ou classes, ont joué divers rôles dans l'histoire. Voir dans la figure de Malinche l'emblème du métissage qui conduirait à la destruction n'est qu'un effet des logiques symboliques.

[31] T. Todorov, 1982, p. 138.

[32] Voir à ce sujet le livre intéressant de Jean-Michel Heimonet, *Politiques de l'écriture. Bataille / Derrida. Le sens du sacré dans la pensée française du surréalisme à nos jours*, Paris, Editions Jean-Michel Place, 1990.

[33] Il est indigne de se lancer dans une attribution comparée des mérites respectifs de la colonisation latine et de la colonisation anglo-saxonne comme le fait même Ernesto Sabato, pourtant connu pour défendre les droits de l'homme et les idéaux républicains («Qu'est-ce que l'identité d'une nation? A propos de la 'découverte' de l'Amérique», *Le Monde Diplomatique*, novembre 1991, p. 32). La reconnaissance de la richesse du métissage issu de la conquête ne l'oblige pas à nier la manière atroce dont s'est faite «la rencontre entre deux mondes». Attribuer aux Allemands, aux Anglais et aux Hollandais la création de la «légende noire» relève d'une manière bien rodée en Amérique latine de parler Europe lorsqu'il s'agit de parler son pays. Certes le racisme «latin» a-t-il des traits distincts de son cousin plus puritain, il reste que seule la reconnaissance lucide du passé permettra d'arrêter sa répétition.

[34] T. Todorov, 1982, pp. 149 ss.

[35] *Ibid.*, p. 257.

[36] *Ibid.*, p. 258.

[37] Les observations de T. Todorov sur les rapports entre mode de communication, mentalité et structures sociales rejoignent dans une large mesure la systématisation qui en a été proposée par J. Lohisse notamment dans *Le Tambourineur et le scribe*, Louvain-la-Neuve, Academia, 1987.

[38] J. Kristeva, 1988, p. 281.

[39] T. Todorov, 1982, pp. 60, 82, 116.

[40] *Ibid.*, p. 60.

[41] Historiquement, il est intéressant de noter que l'apparition de la *pietas moderna*, qui présente un dispositif énonciatif qui anticipe celui de la publicité, émerge alors que s'évanouissent les derniers rêves de reconquérir Jérusalem.

[42] Je ne traiterai pas de la conceptualisation que T. Todorov fait des relations à autrui (1982, pp. 191 ss.): les trois axes (axiologique, praxéologique, épistémologique) sont ceux du valoir, du faire et du connaître. Ils sont d'une utilité certaine pour l'analyse narrative. Sur un plan discursif, ils reviennent à hypostasier des actes détachés de leur contexte pratique: les contextes institutionnels requièrent que soient considérés de front les trois axes.

[43] G. Simmel *in* P. Watier, *Georg Simmel, La sociologie et l'expérience du monde moderne*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1986, pp. 32 ss.

[44] Cette analyse de G. Simmel jette une lumière intéressante sur l'analyse de catégorisations (notamment H. Sacks) qui pose également comme axiomatique que toute catégorisation est une sélection.

[45] G. Simmel, *Secret et sociétés secrètes*, Paris, Circé, 1991, p. 38 (éd. originale 1908).