

Le dialogue interculturel sous la forme du témoignage entre femmes



Sandra Meza Fernández

Universidad de Chile, Chili

smeza@uchile.cl

María Graciela Badilla Quintana

Universidad Católica de la Santísima Concepción, Chili

mgbadilla@ucsc.cl

Reçu le 02-08-2015/ Évalué le 08-09-2015/Accepté le 18-10-2015

Résumé

Dans cet article, on explore les caractéristiques assumées par les personnes qui participent au pacte communicatif sous forme de témoignage, en recherchant à la fois, au sein du sujet de la subalternité dans le postmodernisme, le problème éthique de la représentation des marginaux et celui de l'énonciation. L'examen du rôle appartenant à l'intellectuel qui parle pour remplacer l'autre, soulève la question suivante : *est-il légitime que la voix du subalterne soit représentée par le discours d'un étranger ?* Cela amène la deuxième question : *quelle est la responsabilité de l'intellectuel dans la construction du sujet subalterne du postmodernisme ?*

Mots-clés : intellectuel, machi, postcolonialisme, subalternité, témoin

El diálogo intercultural en forma de testimonio entre mujeres

Resumen

En este artículo se exploran las características que asumen los sujetos del pacto comunicativo testimonial, indagando a la vez, en el problema de la subalternidad en la posmodernidad, el problema ético de la representación de los marginales y el problema de la enunciación. El examen del papel que le cabe al intelectual que habla por el *otro* inaugura la interrogante: *¿es legítimo que la voz del subalterno sea representada por un discurso ajeno?*, a lo cual sigue una segunda pregunta, *¿cuál es la responsabilidad del intelectual en la construcción del sujeto subalterno de la posmodernidad?*

Palabras clave: intelectual, machi, poscolonialismo, subalternidad, testimonio

The intercultural dialog in the shape of testimony between woman

Abstract

The characteristics that assume the people of the communicative nominal agreement are explored in this article, investigating simultaneously, in the problem of the subalternity in the postmodern era, the ethical problem of the representation of the marginal ones and the problem of the statement. The examination of the role that fits the intellectual who speaks for others raises the question: *Is it legitimate that the voice of the subaltern is represented by a foreign speech?* To which follows the second question: Which is the responsibility of the intellectual in the construction of the subaltern people of the postmodern era?

Keywords: intellectual, machi, postcolonialism, subalternity, testimony

1. Introduction

Dans le contexte de cette étude, on se pose la question de savoir si la possibilité de transmettre son expérience existe pour les sujets subalternes latino-américains, en particulier pour les indigènes qui ont vu leur expression se complexifier dans leur propre langue, ainsi que pour les femmes. Cette précision en amène une autre, la traductibilité des représentations et les symbolismes d'une langue à l'autre. Les facteurs exposés se rattachent étroitement à l'image de soi et aux rôles assumés par les intellectuels postcoloniaux, *qui ignorent systématiquement la question de l'idéologie et la manière dans laquelle eux-mêmes sont immergés dans l'histoire intellectuelle et économique* (Spivak, 1998 :176).

Nous présentons l'analyse de l'énonciation du témoin : *Rêve d'une lune décroissante. La biographie d'une machi* (guérisseur en langue *mapuche*), à travers l'immersion dans l'interaction interculturelle de l'intellectuel et du subalterne dans le discours du témoignage. Concrètement, le témoin de vie est Carmela Romero Antivil, machi et l'intellectuelle recueillant le témoignage est Sonia Montecino, anthropologue.

Le dialogue interculturel présenté dans ce texte est une rencontre inquiétante entre deux mondes, indigène et état-nation. Cela implique qu'il n'y a pas de symétrie mais des différences, puisque la rencontre se constitue dans la lutte de deux consciences. Cette lutte est ce qui facilite la compréhension de l'autre qui s'exprime sur un double plan, tant pour celui qui agit pour comprendre, que pour celui qui est fortifié dans sa différence lors d'un contact avec l'autre conscience. En effet, la particularité du témoignage consiste en l'organisation d'un espace démystificateur, fracturé en mesures qui jouent toujours aux bords, en marge des formes, du littéraire et du politique, de l'imaginaire et du réel.

Les éléments qui permettent la configuration de définitions variées de témoignage impliqué seraient la qualité du récit, la personne qui raconte et son intention communicative. Avec insistance dans l'énonciation de celui qui est le témoin, Morales décrit le témoignage comme un récit à la première personne : *dans ceci quelqu'un parle et dit avoir vu ou entendu telle ou telle chose, et ce qu'il dit est un élément de preuve qui établit ou contribue à établir une vérité, n'importe laquelle (même une apparente vérité trompeuse)*¹ (Morales 2001 : 24). Ce qui a été dit constitue un élément de preuve d'une vérité qui permet de racheter le temps passé, récupéré par le présent, celui qui ne serait pas possible sans la structure du langage du récit.

2. L'auteur et la construction du sujet subalterne

Nous postulons par subalternité le statut qui contient un jeu de poulies assemblées autour de la construction de deux sujets mutuellement déterminés, l'un qui s'approprie un lieu (par conséquent une voix), l'autre, muet. Décrire l'une et l'autre voix, ensemble et séparément, est un objectif central de l'actuelle recherche, pour positionner ces voix bi-vocales (Jofré, 2011) différenciées de la problématique du héros (à la fois l'auteur et un personnage) et de la narration (un discours et une action). En termes généraux, celui qui fonctionne dans des circuits institutionnels liés à l'état, l'église ou l'académie est considéré comme faisant partie de la classe dominante; en revanche, celui qui laisse sa trace, mais ne semble pas présent, est considéré comme subalterne. Pour Foucault, l'établissement sur le discours implique l'interaction : dans n'importe quelle société, des relations multiples de pouvoir traversent, caractérisent, constituent le corps social; et ces relations de pouvoir ne peuvent être dissociées, fonctionner sans une production, une accumulation, une circulation, un fonctionnement du discours (Foucault, 1991 : 10).

L'autre, dans ce cas, est la *mapuche*, ce qui oblige à nous poser une question en relation avec une triple marginalité : une femme (un), indigène (deux) et pauvre (trois). Pourquoi est-elle la subalterne ? Par les représentations sociales qui changent ce sujet post-moderne en l'étendue du marginalisé, sur la base de la condition que chacun occupe et des catégories identitaires qui nous définissent, comme la classe, le genre, la génération, l'option sexuelle et l'ethnie. Quant à elle, la narratrice-personnage, nous doutons de ne pas la considérer comme protagoniste, car c'est une femme blanche par opposition à l'indigène, dont le profil répond au sujet illustré, de classe moyenne, puisqu'elle appartient à une famille qui emploie une *nana* (employée de maison) du sud et dont une fille accède à l'université, deux situations communes aux hautes classes sociales chiliennes de la période.

Les personnages centraux du récit, en tant que femmes, partagent un lieu secondaire en relation avec la distribution du pouvoir dans la société dans laquelle elles vivent. Cela requiert d'être complété par les situations qu'elles ne partagent pas c'est-à-dire la parenté, la génération, l'ethnie, l'ensemble des croyances et la classe sociale. L'une assigne une valeur aux croyances de ses aînés, à la vérité de ses rêves, à la qualité des plantes, à ses souvenirs; l'autre, à sa nouvelle identité, à son désir ardent de déchiffrement du différent chez la *mapuche*, à ne pas être quelqu'un, au moins quelqu'un de connu, (elle veut être autre). En étant l'anthropologue - narratrice; elle se positionne aussi en tant que témoin, mais sans l'intention de le faire; ce n'est pas sa biographie qu'elle s'est proposée de faire, mais son histoire ne peut être séparée de celle de son interlocutrice.

Pour aller plus loin, c'est-à-dire caractériser le subalterne du texte étudié, il faut exiger l'examen des causes de l'impossibilité de la manifestation de sa présence. Notre analyse démarre de l'affirmation sur la reproduction des relations de production dans l'esprit des opprimés. L'idéologie implique pour le sujet marginal non seulement une reproduction de son habileté, mais aussi, en même temps, une reproduction de sa soumission à l'idéologie dominante, ainsi qu'une reproduction de l'habileté pour manipuler l'idéologie dominante de forme correcte vers les agents de l'exploitation et de la répression, de manière telle qu'ils la pourvoient aussi pour affirmer la domination de la classe dans et par des mots (Althusser, cité chez Spivak, 1998 : 178).

Alors, si le problème réside dans l'idéologie et se trouve dans les mots, comprendre la forme dans laquelle les groupes sociaux croient son discours ou, en termes cognitifs, ses représentations, sera essentiel pour décrire cette impossibilité. L'idéologie interpelle l'individu en tant qu'un sujet, c'est pourquoi cela doit surpasser la dichotomie d'être sujet des relations sociales ou de leur être soumis, dont les marques apparaissent dans le discours (Althusser, 1984 : 1-60).

Une expression nette de la relation de domination, la capacité - légitimité - nécessité de représentation de ces groupes d'intellectuels, est établie à son origine à partir des institutions sociales comme l'école et la famille, pour se déplacer vers des structures sociales plus variées, brochées dans divers domaines du travail comme les médias. Il en résulte que la représentation acquiert diverses modalités : 1. Reproduire la réalité, représenter, montrer l'autre. 2. Substituer l'autre, parler à travers lui. Ou encore, en répondant à un modèle distinct. 3. Représenter l'autre incrusté dans le Sujet Occidental. Voyons ces cas en détail :

Cas 1. Carmela, consciente de la situation vulnérable de son peuple, décide de la contrecarrer. Dans ce sens, elle constitue un exemple pas moins actif que celui

des *Mapuche* qui font la guerre ou qui se battent avec des objets et bloquent les chemins, puisqu'elle fait front à travers le mot : *tant que je vis je n'oublierai pas le sacré qu'ils nous ont laissé, que m'a laissé, ma mamie*² (Montecino, 1999 : 199). Mais sa voix ne peut être entendue et elle cherche quelqu'un qui parle à sa place, tandis qu'elle ne nie pas son témoin, à partir duquel elle essaie de projeter sa voix. Dans leur dimension sémiotique, le son qui émane du *kultrún* (tambour cérémonial *mapuche*) de Carmela, appelé *Menguante Aukinko* (Echo décroissant) dans son rêve, a une relation avec cette proposition éthique et transcendante : *Aukinko veut dire qu'il va sonner partout, comme une forte musique qui s'exécute et est partout entendue. Cela signifie le mot : partout il est entendu et sonne fort*³ (Montecino, 1999 : 117).

L'origine de cette nécessité d'être entendu se situe dans sa qualité de guérisseur, en général une personne qui connaît les secrets de l'herboristerie et compte sur un fort esprit qui l'accompagne et de celui qui apprend son rôle de guérisseur. Cette fonction sociale est comparée à celle du *lonko* ou à celle du *toqui*, des chefs *mapuche* en temps de paix ou de guerre, respectivement. La guérisseur ou *meica* est le rôle unique féminin d'importance parmi les *Mapuche*. Les raisons exprimées par Carmela sont doublées par conséquent, par la voix d'un représentant de la communauté, elles laissent entrevoir son labeur de transcendance, en tant que voix de la communauté : elle sent la nécessité de parler parce qu'elle se rend compte que plusieurs *Mapuche* sont en train de se transformer en *huinca* (*blanc, chilien*) et son témoignage peut aider le monde des traditions dont elle constitue une partie. Mais aussi parce que, comme elle-même l'a dit une fois : *de plus en plus les Mapuche et les huinca nous regardons comme étrangers, et je ne veux plus qu'ils nous regardent comme étrangers*⁴ (Peña, 1999).

Cas 2. L'anthropologue obtient un témoin exceptionnel pour accomplir son propos de contribuer à l'échange, à la reconnaissance mutuelle entre les *Mapuche* et les Chiliens. Son pari est de fortifier ses intuitions sur la relation ancestrale entre les deux peuples : *j'ai pensé peut être que nous nous connaissons depuis toujours, (...) c'est la libération de quelque chose qui a été muré, semioculte, pris au piège dans l'absence de mémoire et qui commence à s'agiter, à se détacher jusqu'à trouver une odeur, un goût, un son dans lequel il dépose et découvre ce qu'il a déjà flairé, écouté, vu, et même expérimenté*⁵ (Montecino, 1999 : 39).

Le processus de subjectivation des personnages implique une transformation mutuelle des sujets identiques dans leur capacité dialogique, en agissant dans la réciprocité d'exister pour l'autre et avec l'aide de l'autre (Bajtin, 1997 : 393). Basé sur la conception vitale *bajtiniana*, le sujet qui fournit le témoin ne peut pas être considéré moins qu'un autre sujet dans le dialogue. Le personnage existe

pour répliquer les émissions depuis son être autre, par conséquent, défini comme un sujet actif, sujet qui doit être étudié depuis sa condition d'être interactif et répondant.

C'est à partir de l'interaction déclarée dans *Rêve*, que surgit l'exigence de rechercher dans les formes du dialogue, puisque nous détectons que les répliques apparaissent manipulées, en étouffant tantôt l'une, tantôt l'autre de ses parties. D'une part, c'est un fait que les questions de l'interviewer sont omises : quoi d'autre est encore modifié ? Quelle importance auront ces différents textes dans la constitution du sujet subalterne ? Et comment exprimer cette action de taille, la reproduction du modèle de domination cousu à l'inconscient de l'auteur ? Ce sont les interrogations que nous développons par la suite.

Le processus dialogique dans une question, apparemment concrétisée dans les chapitres pairs et impairs, à l'exception du premier qui correspond à une espèce de préface de l'histoire, se présente sous une forme asynchrone. Le subalterne commence à parler après le chapitre 8 : *alors je vais te raconter ce que je ne t'ai pas dit : ma maman m'a rêvée, [elle m'a dit] que j'étais destinée aux remèdes*⁶ (Montecino, 1999 : 211). Mais ce fait n'initie pas de dialogue, sinon le monologue, puisque les phrases-questions de l'interlocutrice sont effacées. Carmela Romero parle de son passé lointain et de celui de sa grand-mère, l'autre voix du dialogue se rapportant à son expérience dans un passé proche. Il n'y a pas d'interaction possible. Déjà, depuis les chapitres 1 et 2 qui contiennent la voix du narrateur (car il raconte l'histoire), cette séparation des discours est observée; la femme en face de Carmela vit dans un autre temps, se rend compte de l'expérience accumulée dans deux voyages de reconnaissance et interagit avec une Carmela objectivée.

Dans les chapitres 1 et 2, une *machi* est observée sans représentation et sans substitution, personne ne parle pour elle, mais on parle d'elle. On peut remarquer qu'un certain progrès peut se voir plus loin dans l'histoire que l'auteur construit, mais nous ne trouvons pas l'échange total établi. Un exemple de cela constitue le chapitre 4, centré sur l'anthropologue, comme tous les chapitres pairs qui représentent l'ouverture du dialogue verbal entre les femmes, appréciable dans la fiction, mais invisible dans le discours. Des signes de cela sont l'invitation exprimée de Carmela à la visiter sans compagnie, les avertissements sur comment reconnaître l'esprit des plantes, les annotations soigneuses de la femme et surtout, l'expression du jugement sur la capacité de voir et d'écouter l'autre (Bajtin, 1997 :167).

L'interaction se révèle lorsque l'anthropologue connaît le monde de Carmela. Comme contrepartie, dans la section 5, Carmela raconte sa rencontre avec le monde de son interlocutrice, ou bien, ses six années à Santiago comme employée

domestique : *la machi marchait toujours avec moi, elle conversait avec moi, mais je ne l'entendais pas. C'est parce que à cette époque, je portais des vêtements de huinca*⁷ (Montecino, 1999 : 120).

À partir de là, la relation qui s'établit entre l'anthropologue et la *machi* devient une *métonymie*, ce qui crée la question de la substitution d'un sujet par un autre (Marchese et Forradellas, 1989 : 262-265).⁸ Un tel examen nous amène à l'anthropologue, qui explique son lien avec Carmela Romero comme le produit d'années de connaissance et de travail conjoint, dans lequel l'espace de confiance s'est développé : *j'avais fait ma pratique d'anthropologue dans l'analyse de la construction socio-économique d'une communauté, et dans mes allers à un terrain je ne voyais rien des rêves, ces questions pour moi n'existaient pas (...) dans ce contexte je suis arrivée chez Carmela Romero, mais elle m'a emmenée dans les bois, et me parlait des plantes, et me racontait des rêves, mais j'étais préoccupée par d'autres sujets. Quand je dis qu'elle m'a choisie, c'est vrai*⁹ (Zerán, 1999 : 12).

À partir de cela, et afin de comprendre les mécanismes linguistiques de la *métonymie*, déployons l'*archilèxème* qui substitue :

Je (narratrice / personnage)

- Une femme chilienne
- Une anthropologue
- Une porteuse de connaissances (la construction socio-économique d'une communauté)
- Une porteuse d'ignorance (des plantes, des rêves..)
- Choisie pour écrire un livre basé sur un témoin.

Maintenant essayons de compléter le *sémème* (l'ensemble de traits sémantiques minimaux) avec une des marques contextuelles et circonstancielles du listing, jusqu'à constituer le couple susceptible de former la *métonymie*, c'est-à-dire, de la substitution de l'élément Voix de Carmela par l'élément Je (narratrice / personnage, n/p) :

1) "Je (n/p)" peut convenablement remplacer la Voix de Carmela compte tenu de sa condition de femme chilienne. Les Chiliens ont développé une connaissance du monde indigène rempli de stéréotypes comme celui du "guerrier brave" ou celui de "l'indien lâche et ivre". Quant aux *Mapuche*, ainsi qu'à leur histoire, ils sont hétérogènes.

2) “Je (n/p)” peut convenablement se substituer à la Voix de Carmela étant donné sa condition d’anthropologue. La culture occidentale s’est proposée comme une culture logocentrique, ce qui complique la reconnaissance des autres cultures. L’anthropologie classique définie par Lévi-Strauss (1997 : 298) comme la science de l’autre, dont l’effet est l’examen épistémologique d’un objet par un sujet. La femme de lettres préfère être incluse dans la nouvelle anthropologie (Amaro, 1999), dans laquelle le langage et la proximité entre l’enquêteur et le sujet étudié ont une claire présence.

3) “Je (n/p)” peut remplacer la Voix de Carmela compte tenu de sa condition de porteuse de connaissances, mais avec certaines difficultés, puisque la connaissance acquise à l’académie découle de la philosophie de l’être et s’assied de manière centrale dans la raison (une construction socio-économique de la société). En contrepartie, le monde indigène se base sur l’étude de la nature (les plantes, les rêves, les signes et les sons des oiseaux) et répond à une cosmovision sur la vie et la mort, très différente de l’occidentale.

4) “Je (n/p)” peut convenablement se substituer à la Voix de Carmela compte tenu de sa condition de porteuse d’ignorance. La grande partie du savoir d’une scientifique est inutile dans le monde indigène, marqué par d’autres signes et croyances. Cependant, tout ce qu’elle a appris durant sa formation universitaire qui requiert une observation du terrain et des recherches rigoureuses, doit être désappris (Rivera, 1999 : 43).

5) “Je (n/p)” peut convenablement remplacer la Voix de Carmela compte tenu de sa condition de choisie pour écrire un témoignage. Un rôle essentiel de l’intellectuel consiste à construire un dialogue entre sujets, ce qui est atteint à partir de la vigilance permanente de la qualité de la représentation de ce sujet muet. Le texte pourra être écrit à partir de l’assimilation ou de la différence, en étant à la fois les extrémités d’une gamme d’actualisations possibles.

L’image du *Mapuche* comme objet, avec une triste origine de guerre dans les événements de La Colonie, est présentée par quelqu’un qui n’est pas *Mapuche*. Nous connaissons l’histoire du peuple *mapuche* comme les actions décrites par des intellectuelles des deux peuples, attestées dans des définitions légales et scientifiques qui, parfois, ne gardent pas l’expression du sentiment de collectivité du groupe (Spivak, 1998 : 193); nous connaissons moins les actions des femmes *mapuche*. C’est pourquoi l’analyse de cette voix est nécessaire dans la reconfiguration du dialogue interculturel.

L’épisode du mutisme à Santiago parle de la langue maternelle comme une appartenance essentielle du sujet, *je pense que cette langue était la chose unique*

*qui était mienne*¹⁰ (Montecino, 1999 : 122), à travers laquelle se déploie l'identité de chacun. Carmela est doublement muette à Santiago, muette de solitude, de déracinement et muette parce qu'elle ne savait pas parler sinon dans sa langue, qui n'est pas comprise par ses patrons. Cette situation peut symboliser une perte d'identité, mais elle peut aussi se constituer dans une forme d'obstination, un exercice de silence volontaire. La réplique existe, c'est le mutisme.

Dans cette émotion, une forme d'expression silencieuse qui pourrait bien représenter la tristesse ou la mélancolie, qui est méditative ou en train d'évaluer la situation, et on ne trouve pas les mots pour dire quelque chose ou bien on choisit le silence. Ce mutisme volontaire peut aussi révéler un acte de révolte, en affirmant dans l'anonymat ce qui n'est pas accepté ou en laissant en dehors celui duquel on se méfie. Cet acte conforme une force du subalterne : *parce que bien qu'elle lui ait dit que c'est la page dans laquelle ses rêves sont écrits, il y a des secrets qu'elle ne révélera jamais, (...) les secrets qu'il serait inutile de transposer dans une autre langue*¹¹ (Montecino, 1999 : 159).

Avec les mêmes difficultés antérieures, voire un seul échange perceptible dans la fiction, les chapitres 6 et 7, révèlent un dialogue de sourds. L'épisode sur les militaires vient couronner la séparation où la protection provient des graines (lien avec la nature) que l'étudiante porte dans ses poches et qu'elle utilise contre les militaires qui servent le gouvernement chilien, et qui ne sont considérés ni par les *Mapuche* ni par elle et ses compagnons d'université, du même camp, mais ce sont plutôt des personnes que l'on craint et qu'on évite. Un miroir qui reflète l'asynchronie décrite raconte le processus compliqué de prendre un témoignage, étant donné que la compréhension est active et a un caractère créateur (Bajtin, 1997 : 364).

Finalement, les chapitres 8 et 3 constituent la fin et le principe de l'histoire de Carmela. Là, sa vie est connue par tout ce qu'elle avait omis d'avance. Pour sa part, la jeune universitaire va à la recherche de quelque chose : *je suis restée parce qu'elle attendait quelque chose, parce qu'elle savait qu'il y a toujours quelque chose de plus*¹² (Montecino, 1999 : 210).

Il y a une responsabilité dans le fait de maintenir le subalterne comme inachevé, c'est-à-dire, un sujet dans un processus de construction. Comme renfort à ces approches, pour Bajtin les forces de structuration du langage expriment les plus amples forces, dont les mouvements d'unification et de centralisation sont parallèles et complémentaires aux processus politiques, sociaux et culturels de centralisation (Bajtin, 1989 : 80-88). Ces forces générées dans les événements humains contribuent à la constitution du citoyen, et donc, c'est un processus constant de

construction d'un sujet situé socialement et actif, entendu dans sa capacité de réponse devant autrui, *l'homme rencontre les yeux de l'autre ou voit avec les yeux de l'autre*¹³ (Bajtin, 1997 : 327-328). Le personnage de l'étudiante fait de même, elle cherche un lieu dans le circuit de production de la classe dominante, choisit l'université; ensuite, elle ouvre un chemin et commence à dialoguer avec ses différences.

L'idéalisation du subalterne est compréhensible pour une autre raison. Le dialogue entre les *Mapuche* et *huincas* dispose plutôt d'expériences isolées dans lesquelles la plupart des premiers obéissent au mythe du peuple héroïque.

3. Le dialogue possible, la compréhension à prouver

Carmela ne nie pas sa culture, elle l'évalue et critique le savoir des livres de l'anthropologue : *vous n'avez pas d'yeux pour connaître encore* (Montecino, 1999 : 99). Mais le subalterne colonisé est hétérogène et vit une fragmentation, certains suivront le modèle chilien, en s'oubliant d'eux-mêmes. Elle se permet de regarder en ce sens, sa cousine qui travaille à Santiago. La cousine a changé son aspect, ses vêtements, a frisé ses cheveux, et essaie de prouver qu'elle va bien, en s'efforçant d'apporter des cadeaux comme témoignage. Pendant les six ans travaillés à Santiago, depuis ses quatorze ans, Carmela a vécu l'aliénation, s'étant complètement oubliée. Elle explique sa maladie permanente comme conséquence de la nostalgie et la culpabilité résultant du fait de contredire son *püllü* (esprit).

La première inquiétude qui apparaît est en relation avec le type de tâche réalisé par l'anthropologue. En effet, la tâche d'écriture lorsqu'elle n'est pas ciblée irrite la personne interrogée. Par ailleurs, il y a dans l'attitude de l'anthropologue une conformité devant l'incompréhensible : *je transcris déjà sans demander; parce que je comprenais avec les années la stérilité de ce geste*¹⁴ (Montecino, 1999 : 160).

Est-ce un manque de critique ? Qui est obligé, alors, de faire l'anthropologue-enquêteur ? Selon Spivak (Spivak, 1998 : 227), lire et écrire de façon à ce que l'impossibilité de telles négations individuelles des privilèges institutionnels de pouvoir (auto)octroyés et par conséquent, niés à l'autre, soit sérieusement prise. C'est dire, le critique a une responsabilité inéluctable dans la génération de pensée contre-hégémonique.

La deuxième problématique de l'anthropologue qui prend le témoignage est liée à la tâche qu'elle assume, être un papier dans lequel la subordonnée inscrit ce qu'elle veut. Cela pourrait sembler complexe, puisqu'elle assume une prétention de transparence. Cependant, plus qu'arriver à être transparente, elle agit depuis

sa condition de femme intellectuelle qui offre sa voix en faveur de Carmela, mais il faudrait lui demander si elle est consciente des raisons du mutisme - voix contrôlés par la *machi*. Penser que l'anthropologue n'est pas complice volontaire du système, ce n'est pas suffisant. Elle pourrait même devenir naïve, étant donné que pour subvertir son lieu, elle requiert non seulement d'utiliser l'éloquence, mais encore l'autocritique, puisque dans ce contact se crée un apprentissage interculturel.

La situation de l'anthropologue de cette réflexion semble s'approcher de l'idéal différencié par Spivak, où l'action est l'assimilation, puis : l'élaboration d'une levée, enveloppée d'une prise de conscience de l'insurgée [qui doit être soignée pour qu'] *elle ne se congèle pas dans un objet froid de recherche ou ce qui est pire, dans un modèle à imiter* (Spivak, 1998 :198).

Nous parlons d'une anthropologue blanche mais rebelle, qui a été influencée par la *machi* qui l'a élevée, malgré tout, qui n'oublie pas ses coutumes plus enracinées, comme faire son *pillantun* (la prière matinale) ou enterrer ses cheveux quand elle les coupe, pour qu'ils ne lui fassent pas du mal. Cette autocritique volontaire oblige à aller plus loin, et donc le rôle que l'anthropologue organique assume en opposition à l'usage traditionnel (Gramsci, 1967 : 42) implique une action reproductive, diffuseuse de l'idéologie du groupe hégémonique auquel elle appartient. La notion d'*intellectuel de masse*, proposée par Gramsci, parle de cette fonction, destinée à persuader dans un groupe dérivé de la société contemporaine, de figure multiforme et d'origine hétérogène. La conscience critique sur l'environnement, spécifiquement le contexte historique, tant du peuple *mapuche* que de la situation de répression dans laquelle on vivait dans le Chili des années quatre vingt, rend possible le fait de secouer la passivité déclarée de l'anthropologue.

Maintenant, cette qualité d'intellectuelle organique se livre à la clarté d'un phénomène interdépendant de l'autre qui le détermine. Nous parlons directement du fait dont la marchandise n'est pas seulement les produits élaborés, mais aussi les attitudes et surtout, les relations. Nous faisons référence concrètement à l'impossibilité de changer le témoignage en marchandise, comme tâche de l'intellectuel organique et hégémonique que semble préférer l'auteur : *pour moi, le fait de faire le livre impliquait aussi de lui ouvrir d'autres portes et qu'elle vit maintenant avec tout l'intérêt causé par la publication*¹⁵ (Peña, 1999).

Dans ce cas, le fétiche est la vie de l'autre, la consommation facilitée par l'anthropologue et qui ne profite pas alors d'ouvrir d'autres portes (Peña, 1999). L'occupation de l'autre (Spivak, 1998 : 194) n'est pas facile, le personnage se sent divisé par la légèreté de son être, par l'opposition des autres à son amitié avec Carmela, par sa propre représentation des *Mapuche*, ce qui est un travail de désapprentissage.

Et comment désapprendre ? Cherchant à apprendre à se diriger vers le sujet historiquement muet, représenté chez la femme subalterne (essayant plutôt de l'écouter que de parler pour elle), fait qu'une intellectuelle post-coloniale désapprend systématiquement des privilèges convenus à la femme de son circuit. Cet apprentissage systématique implique d'apprendre à critiquer le discours post-colonialiste avec les meilleurs outils que lui même peut avoir (Spivak, 1998 : 209).

On apprécie aussi une Carmela divisée qui occupe le lieu de *la classe du rez-de-chaussée* de Guha, elle appartient aux gens, mais son lieu n'est pas confortable. La révolte par rapport au lieu assigné se valorise à l'heure de se reconnaître et à l'heure de reconnaître l'autre. Carmela s'identifie avec son lieu, mais elle n'accepte pas d'être muette, elle est claire sur sa différence et sait aussi qu'il s'agit d'une différence qui importe, qui doit s'éveiller. Elle décide de montrer sa pensée par sa voix. Les deux groupes se regardent, pour se reconnaître, pour se comprendre. José, le *weupin* (qui fait des discours) a touché le visage de la future femme de lettres (l'anthropologue), pour la reconnaître, l'a invitée à connaître sa *ruca* (maison mapuche). Il ne la considérerait pas comme suspecte, il la reconnaissait différente des *huincas* qui voulaient lui voler sa terre (Montecino, 1999 : 91). Pour cette femme venue de l'autre monde, les *Mapuche* étaient un lieu de protection. Elle sent que la rencontre et la compréhension mutuelle est possible, puisqu'elle a confiance que des peuples anciennement ennemis, peuvent lorsqu'ils se reconnaissent, dialoguer et se comprendre.

L'anthropologue n'assume pas d'attitude de supériorité, et donc, la représentation ne cherche pas à substituer la marginalisée, elle n'est pas le détenteur du pouvoir qui parle à la place de la subalterne. Elle semble plutôt se laisser porter par le sens intime que cette rencontre produit, comme lorsque Carmela l'invite à danser, lors de la cérémonie sacré du *nguillatun* où elle ne peut pas renoncer à sa transfiguration : elle a changé ses blue jeans par la jupe du rituel, et elle a peint sur ses joues deux lunes bleues.

La *violence épistémique* contre les femmes indigènes, dans le cas analysé par Gayatri Spivak, permet d'articuler une écriture de la subalterne qui implique un registre d'éléments peu définis, perceptibles dans la relation entre l'écriture large (une violence générale envers tout le groupe subalterne) et l'écriture restreinte (une violence exercée seulement envers les femmes). Ce seront ces éléments qui donneront un espace au nouvel épistème.

4. Conclusion

En bref, l'anthropologue simplifie le témoignage de la *machi* alors qu'il serait pertinent de la reconnaître dans ses contradictions et sa différence. Pour Spivak, il ne s'agit pas de représenter quelqu'un (*vertreten*), mais d'apprendre à se représenter (*darstellens*) soi-même (Spivak, 1998 : 201).

L'intercompréhension entre le binôme *machi*-anthropologue de gauche est un véritable pari. En effet, il s'agit de deux êtres distincts par leur rôle et cependant, proches par leur genre qui les rend subalternes. Par ailleurs, à l'intérieur de la conception gramsciana, la situation de domination cache une erreur. Le problème se produit lorsqu'on pense que la classe dominante construit sa propre culture en opposition à la populaire. En effet, la représentation des subordonnés se réalise à travers la construction d'un nouveau regard du monde, où la participation de chaque personne est exigée par son action. Même s'il existe des tâches distinctes dans la société, nous sommes des intellectuels (Gramsci, 1967 : 31-35).

La construction de l'intellectuel peut être analysée de deux manières, comme une expression de passivité, permettant que les choses passent à travers lui, ou une image de proactivité, prenant la décision de controverser sa place dans le monde. Finalement, la tâche de l'intellectuel latino-américain comme celle de ceux qui répondent de façon insurrectionnelle à la construction du sujet subalterne, est d'être avant tout en face de sa propre conscience. La difficulté consiste à s'exposer, puisque l'incursion dans cet autre si lointain, si proche et si effacé, modifie les cadres référentiels dans lesquels nous avons appris à voir la réalité.

Bibliographie

- Althusser, L. 1984. *Essays on Ideology*. Londres : Editorial Verso.
- Amaro, R. 1999. « Secretos de una machi ». *La Nación*, Santiago, Chile, s/p.
- Bajtín, M. 1989. *Teoría y estética de la novela*. Madrid : Taurus.
- Bajtín, M. 1997. *Estética de la creación verbal*. México : Siglo XXI.
- Foucault, M. 1991. *Microfísica del poder*. España : Ediciones de la Piqueta.
- Gramsci, A. 1967. *Cultura y literatura*. Madrid : Ediciones Península.
- Jofré, M. (ed.) 2011. *Mijail Bajtín y la cultura*. Santiago : Ventana abierta. [Consulté le 15/07/2015] de <https://puertaabiertachilemexico.wordpress.com/2011/09/05/bajtín-y-la-cultura-manuel-jofre/>
- Lévi-Strauss, C. 1997. *Antropología estructural*. Barcelona : Atalaya.
- Marchese, Á., Forradellas, J. 1989. *Diccionario de retórica, crítica y terminología literaria*. España : Ariel.
- Montecino, S. 1999. *Rêve avec une lune décroissante. La biographie d'une machi (Sueño con menguante: Biografía de una machi)*. Santiago : Editorial Sudamericana.
- Morales, L. 2001. *La escritura de al lado. Géneros referenciales*. Chile : Editorial Cuarto propio.

- Peña, P. 1999. « La sabiduría de un pasado vivo en la modernidad ». *OEI* <http://www.oei.org.co/sii/entrega18/art04.htm> [Consulté le 30/06/2015]
- Rivera, A. 1999. « La historia secreta de una *machi* ». *Las Últimas Noticias*, p. 43.
- Spivak, G. 1998. *¿Puede hablar el subalterno?*, *Orbis Tertius* 6, p. 175-235.
- Zerán, F. 1999. *Los quiero libres, autónomos e independientes*. Rocinante, 9, p. 10-13.

Notes

1. En él alguien, un yo, habla y dice haber visto u oído tal o cual cosa, y lo que dice es un elemento de prueba, que establece o contribuye a establecer una verdad, cualquiera sea (incluso una verdad aparente, engañosa).
2. Mientras viva no me olvidaré de lo sagrado que nos dejaron, que me dejó mi abuelita.
3. Aukinko quiere decir que va a sonar en todas partes, igual que una música fuerte que se toca y en todas partes se oye. Eso significa la palabra: en todas partes se oye y suena fuerte.
4. Cada vez más los mapuche y huincas nos estamos mirando como extraños, y yo no quiero que nos miren como extraños.
5. Tal vez nos conozcamos desde siempre pensé, (...) más que nada es la liberación de algo que ha estado tapiado, semioculto, entrampado en la desmemoria y que comienza a agitarse, a desatarse hasta encontrar un olor, un sabor, un sonido en el cual se posa y descubre que ya lo ha olfateado, escuchado, visto, y hasta experimentado.
6. Te voy a contar lo que no te he dicho: Mi mamá me soñó a mí, que yo estaba destinada a los remedios.
7. Siempre la *machi* andaba conmigo, me conversaba, pero yo no le entendía lo que me conversaba. Es que en ese tiempo yo estaba con vestido de huinca.
8. Dans la métonymie, il est nécessaire de faire une étude des marques connotatives et dénotatives du sémème qui sera complétée par les marques de contexte et de circonstance qui sont sélectionnées pour donner une forme à la figure.
9. Yo había hecho mi práctica de antropóloga en el análisis de la construcción socioeconómica de una comunidad, y en mis idas a terreno no veía nada de los sueños, esas cuestiones para mí no existían (...) en ese contexto llegué a la casa de Carmela Romero, pero ella me llevaba a los bosques, y me hablaba de las plantas, y me contaba de los sueños, pero yo estaba preocupada de otros temas. Cuando digo que ella me escogió, es verdad.
10. Pienso que ese idioma era lo único que era mío.
11. Porque aunque le ha dicho que es la página en la que se escriben sus sueños, hay secretos que jamás le revelará, (...) secretos que, por lo demás, sería inútil trasladar a otro idioma.
12. Me quedé porque estaba esperando algo, porque sabía que siempre hay algo más.
13. El hombre encuentra los ojos del otro o ve con los ojos del otro.
14. Yo transcribo ya sin preguntar; porque he ido comprendiendo con los años la esterilidad de ese gesto.
15. Para mí, el hacer el libro implicaba también abrirle a ella otras puertas, y que está viviendo ahora con todo el interés que ha causado su publicación.