

LE SAUVAGE À LA MODE

Textes réunis et présentés
par Jean-Loup Amselle

(1979)

LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES
CHICOUTIMI, QUÉBEC
<http://classiques.uqac.ca/>



<http://classiques.uqac.ca/>

Les Classiques des sciences sociales est une bibliothèque numérique en libre accès, fondée au Cégep de Chicoutimi en 1993 et développée en partenariat avec l'Université du Québec à Chicoutimi (UQÀC) depuis 2000.

UQAC

<http://bibliotheque.uqac.ca/>

En 2018, Les Classiques des sciences sociales fêteront leur 25^e anniversaire de fondation. Une belle initiative citoyenne.

Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf, .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

**L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs.
C'est notre mission.**

Jean-Marie Tremblay, sociologue
Fondateur et Président-directeur général,
LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, bénévole,
professeur associé, Université du Québec à Chicoutimi
Courriel: classiques.sc.soc@gmail.com
Site web pédagogique : <http://jmt-sociologue.uqac.ca/>

à partir de :

LE SAUVAGE À LA MODE

Textes réunis et présentés par Jean-Loup Amselle. Paris : Les Éditions
du Sycomore, 1979, 262 pp.

L'auteur nous a accordé , le 20 juillet 2021, son autorisation de
diffuser en libre accès à tous ce livre dans Les Classiques des sciences
sociales.



Courriel : jean-loup.amselle@ehess.fr

Police de caractères utilisés :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 12 points.

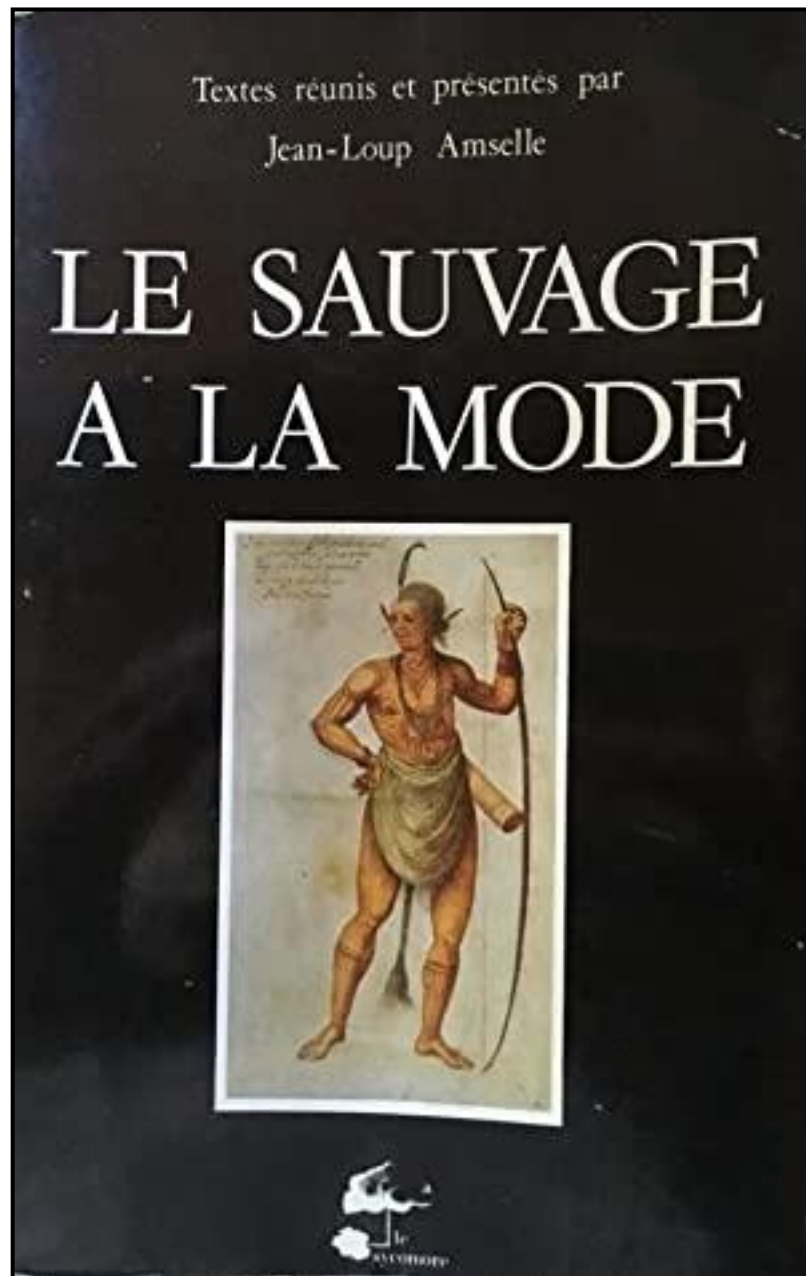
Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2016
pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE US, 8.5'' x 11''.

Édition numérique réalisée le 9 septembre 2021 à Chicoutimi, Québec.



LE SAUVAGE À LA MODE



Textes réunis et présentés par Jean-Loup Amselle. Paris : Les Éditions du Sycomore, 1979, 262 pp.

Note pour la version numérique : La numérotation entre crochets [] correspond à la pagination, en début de page, de l'édition d'origine numérisée. JMT.

Par exemple, [1] correspond au début de la page 1 de l'édition papier numérisée.

[5]

LE SAUVAGE À LA MODE

Textes réunis et présentés
par Jean-Loup Amselle

ÉDITIONS LE SYCOMORE
102, Bd Beaumarchais - 75011 Paris

[6]

[7]

Le sauvage à la mode.

SOMMAIRE

Jean-Loup Amselle, "[Présentation](#)". [9]

Marc Augé, "[Ces sauvages ne sont qu'une idée.](#)" [19]

Jean Copans, "[Lévi-Strauss face à Rousseau.](#)" [27]

Jean-Claude Godin, "[Le savant, le sauvage et l'Occident.](#)" [95]

Christian Deverre, "[L'Indien entre l'ethnocide et la lutte des classes.](#)" [157]

Jean Bazin, "[Le bal des sauvages.](#)" [177]

Ugo Fabietti, "[De quoi les Indiens Yanomami ne rient pas.](#)" [219]

Jean-Loup Amselle, "[Le sauvage méchant.](#)" [243]

Philippe Fauchot, Conclusion [du rapport établi par deux paysans du Larzac suite à leur voyage au Sahel voltaïque, «du Larzac en Sahel», décembre 1974.](#) [259]

[8]

[9]

Le sauvage à la mode.

PRÉSENTATION

LES MÉTAMORPHOSE DU SAUVAGE

Par Jean-Loup AMSELLE

[Retour au sommaire](#)

Jean-Loup Amselle, né en 1942, enseigne la sociologie et l'ethnologie à l'Ecole des hautes études en sciences sociales. Travaille sur les problèmes de la conscience sociale en milieu paysan au Mali et sur les modes de développement comparés en Afrique. A publié sous sa direction [les Migrations africaines](#), Maspero 1976 et est l'auteur de *les Négociants de la savane*, Anthropos 1978.

[10]

[11]

Les gens sont nus, beaux, foncés de peau, élégants de corps ; leur tête, leur cou, leurs bras, leur sexe, les pieds des hommes et des femmes sont en partie couverts de plumes. Les hommes ont aussi des pierres précieuses sur la figure et la poitrine. Aucun ne possède quoi que ce soit, car tout est mis en commun. Et les hommes prennent pour femmes celles qui leur plaisent, qu'elles soient leur mère, leur sœur ou leur amie, entre lesquelles ils ne font pas de différence. Ils luttent entre eux, même les morts, et ils suspendent les chairs au-dessus de la fumée. Ils vivent cent cinquante ans. Et ils n'ont pas de gouvernement.

Amerigo Vespucci

Il n'y a plus de sociétés primitives : le tiers monde est devenu au cours des dernières décennies le champ clos des conflits armés, le lieu d'élection des opérations de développement, des déplacements de population et des clubs de vacances ¹. Les dernières zones relativement épargnées par le développement capitaliste sont désormais soumises à une exploitation intense : l'Amazonie est mise en coupe réglée et le Sahara se traverse comme la place de la Concorde. Les pays du tiers monde dans leur totalité sont exposés à une influence [12] étrangère qui s'exerce dans les domaines les plus divers. À la présence de coopérants qui diffusent l'idéologie des métropoles impérialistes — qu'il s'agisse de celles de l'Ouest ou de l'Est — s'ajoute celle des agents du secteur privé, des militaires, des développeurs, des touristes et des ethnologues. Les multinationales s'appuyant sur des régimes de plus en plus dictatoriaux transforment les pays dominés en réservoirs de main-d'œuvre et de matières premières. L'aide alimentaire et la fourniture d'armes permettent aux grandes puissances de maintenir sous leur coupe les États du tiers monde et de transformer de façon irréversible le mode de vie des paysans, éleveurs, pêcheurs et chasseurs qui

¹ Les textes réunis ici sont le produit d'exposés prononcés lors d'un séminaire « sauvage » (on n'échappe pas facilement à la mode !) qui s'est tenu au cours de l'année universitaire 1974-1975 dans les locaux de l'École des hautes études en sciences sociales et sous la responsabilité de Claude Meillassoux.

composent la majeure partie de la population de ces pays. Telle est la situation réelle des sociétés dites « primitives ».

Intégrées dans des opérations de développement, soumises à des migrations dirigées vers les zones capitalistes ou les plantations, folklorisées par les agences de voyages, les « sociétés primitives », c'est-à-dire celles qu'étudient les ethnologues, sont véritablement quadrillées. Elles le sont d'autant plus que le champ des terrains possibles se rétrécit comme une peau de chagrin : les pays du tiers monde sont l'enjeu de conflits entre impérialismes rivaux, et les peuples du sud de la planète s'engagent chaque jour davantage dans des luttes de libération nationale. Après tout, il est devenu difficile de se promener en touriste bénévole ou subventionné (ethnologue) au Vietnam, au Laos, au Cambodge, en Angola, au Mozambique, en Mauritanie ou en Ethiopie. Bref, après l'Asie, l'Afrique est entrée à son tour dans la « zone des tempêtes ». C'est pourquoi les bordels de Bangkok, les « clubs » du Sénégal, de Côte-d'Ivoire, les Seychelles, Tahiti, les Dogon, les Indiens et les Nuba de Kau, s'apprécient sur le marché du tourisme. Il faut un réservoir où l'Occident puisse déverser son trop-plein de libido, de rêves et de fantasmes, et le charter est là pour faire la liaison.

Mais au fait, que se passe-t-il en Occident ? C'est la crise, « crise de civilisation », tout d'abord. Mai 1968, c'est l'effondrement du mythe productiviste, de la croissance sans fin de l'économie. L'écologie fait florès, les technologies douces, celles qui ne meurtrissent pas la nature, font leur apparition dans les « communautés du Sud » autarciques. On bouffe bio, on souhaite également une société plus conviviale où les rapports sociaux soient transparents, à la mesure de l'homme. *Small is beautiful*. Le désir fait son apparition dans le champ intellectuel et la lutte de classes elle-même devient une affaire de libido. Le Club de Rome disserte sur la croissance zéro pendant que la crise économique mondiale se profile à l'horizon. Ce phénomène est encore accru par la hausse du prix du pétrole qui fait s'interroger sur les possibilités de maintien de la société de consommation. Le temps du monde fini commence... À l'Est rien de nouveau, rien d'exaltant en [13] tout cas, le Goulag, c'est-à-dire le mal absolu, nous fait apprécier le bien-être relatif dont nous jouissons tous ici.

Mais alors, que reste-t-il à la « génération perdue », celle de Mai 1968, qui a tout vu, tout compris et qui est revenue de tout : le sauvage

pardi ! Le sauvage, c'est tout d'abord le sauvage hexagonal, le paysan, celui qui, dans les années 1950, était crotté, bouseux, cul-terreux, qui bredouillait son patois et qui était dépassé par le progrès technique. Dans les années 1970, avec la multiplication des résidences secondaires et l'accentuation de l'exode rural, il devient occitan ou breton et paré de toutes les vertus. Il pratique une vie calme et saine, au grand air, loin du bruit et de la fureur de la jungle des villes. Le mode de vie agricole devient à cette époque un modèle économique mais également un modèle moral. Économe de son énergie et de ses gestes, le paysan symbolise une existence équilibrée, se déroulant au rythme des travaux et des jours ².

Mais le sauvage n'est pas seulement métropolitain. Certes, on peut lui donner un zeste d'exotisme sans lui faire quitter l'hexagone. L'histoire est là pour tirer de l'oubli les villages d'autrefois. Mais un peu d'éloignement géographique ne nuit pas, car après tout, la lutte des paysans travailleurs, les bidons de lait renversés sur les routes et les choux-fleurs arrosés de gas-oil viennent obscurcir ce doux tableau du sage aux champs.

Prenons donc de la distance et transportons-nous sous les tropiques. Là nous verrons progressivement se dessiner l'image du sauvage. C'est tout d'abord celui de Rousseau, le bon, celui qui n'est qu'une utopie mais qui trouve une incarnation nambikwara avec Lévi-Strauss. Dès lors, le sauvage est embarqué dans une croisade idéologique qui lui fera porter les couleurs de la bonté et de l'oralité. Le sauvage est celui qui s'oppose à l'écriture, symbole de l'oppression de notre propre société. Il vit dans des sociétés froides, répétitives, qui fonctionnent comme des horloges. Il pense l'opposition nature/ culture et se comporte en parfait partenaire de l'échange. Bref, le sauvage est savant et structuraliste ³.

Le décor étant planté par le maître, il ne restera plus aux disciples, fussent-ils renégats, qu'à mettre les dernières touches à la toile. De [14] l'opposition société sans écriture/société à écriture, on passera à la distinction indianité/Occident avec Jaulin, société contre l'État/ société

² Voir à ce sujet l'excellent dossier que la revue *Autrement* (n° 14, juin 1978 : « Avec nos sabots »), consacre au néo-ruralisme. Également P. Bourdieu : « La paysannerie, une classe-objet ». Actes de la recherche en sciences sociales, n° 17-18, novembre 1977, pp. 2-5.

³ Voir l'article de Jean Copans.

à État avec Clastres, société non industrielle/société industrielle avec Lizot. Pourtant, avec Lévi-Strauss, on demeure tout de même à l'intérieur d'un certain espace scientifique. Le père fondateur ne dédaigne pas de pratiquer de temps à autre l'histoire⁴ et il ne faut pas oublier que, dans la conjoncture pré-soixante-huitarde, c'est l'apport technocratique de sa pensée qui prévaut. L'après-Mai nécessite d'autres danseurs et c'est pourquoi Jaulin, Clastres, Lizot et autres Turnbull vont se muer en méta-anthropologues et transformer leurs terrains en autant d'ethnies prétextes⁵. Le coup d'envoi est donné en 1970 par Jaulin avec *l'Ethnocide*⁶. Avec lui, le sauvage devient le témoin à charge de l'Occident, le porteur d'une indianité que d'ailleurs Jaulin sera bientôt seul capable d'assumer puisque les Indiens trahissent en s'occidentalissant ou disparaissent en mourant. Les Bari ne sont là que pour illustrer sa fresque historico-mythique du passé de l'Occident, pour régler ses comptes avec ses concurrents, parfaire ses ambitions universitaires et empêcher l'alliance paysans-indiens en Amérique latine⁷.

Avec Turnbull, le sauvage, après avoir vécu au paradis chez les Mbuti du Zaïre, séjourne en enfer chez les Ik d'Ouganda. Chez Turnbull, on trouve en quelque sorte la figure inverse de celle que déploie Jaulin. Alors que pour l'auteur de *la Paix blanche*, l'Indien préfigure un avenir positif, celui qu'incarnent dans notre société les marginaux et les curés de gauche, au contraire chez Turnbull, les Ik annoncent la barbarie dans laquelle va être plongé l'Occident⁸.

De toute façon, bon ou méchant, le sauvage ne sort jamais de la « réserve » — dans les deux sens du terme — que lui imposent ses thuriféraires ou ses contempteurs.

Enfin arrivent Clastres et son compère Lizot. Avec eux, surtout avec Clastres, le sauvage devient métaphysicien. Il a lu Deleuze et [15] Guattari et sait ce que désirer veut dire. Chez Clastres, le sauvage

⁴ « La notion d'archaïsme en ethnologie », *Anthropologie structurale*, Paris, Plon 1958, pp. 113-132.

⁵ Sur ces notions, voir le livre de M. Augé : *Pouvoirs de vie, pouvoirs de mort*, Paris, Flammarion, 1977, et le texte présenté ici.

⁶ Voir l'article de Jean-Claude Godin.

⁷ Voir le texte de Christian Deverre.

⁸ Voir notre propre texte.

personnifie la Société Primitive qui représente elle-même l'ensemble des totalités socio-historiques concrètes étudiées par les anthropologues. Car la Société Primitive existe puisque Clastres l'a rencontrée. Foin des Guayaki qui ne constituent en fait qu'un résidu de société, mourant progressivement sous les coups de ses voisins puis des Blancs ⁹. La Société Primitive, avec un grand S et un grand P, possède un être, une essence, c'est un sujet désirant qui est personnifié par le sauvage. La Société Primitive veut-elle se protéger contre l'apparition en son sein de divisions sociales, qu'à cela ne tienne, on invoquera le désir d'indivision. La Société Primitive part-elle en guerre pour conjurer l'apparition de l'État — source de tous les maux —, elle ne fait que manifester son désir de guerre ¹⁰. Le désir c'est la bonne à tout faire de la « nouvelle anthropologie », c'est la *mathesis universalis* de cette sociologie paresseuse. La Société Primitive pour Clastres et Lizot, c'est également une « société de loisir », de « refus de travail », « d'abondance », une forme d'organisation sociale qui ne possède pas « d'économie ». Au fond, les Tropiques ne sont pas si tristes : le climat y est très chaud et très humide, les plantes y poussent toutes seules et il suffit de se baisser pour en ramasser les fruits. Les hommes, comme au Club Méditerranée, n'ayant pas de grands besoins, n'y travaillent pas ou peu. Pour les femmes, sur qui semble-t-il repose l'essentiel des tâches économiques, on est un peu plus discret ¹¹, mais comme chacun sait les femmes ne sont pas des hommes !

La Société Primitive est donc une société sans histoires et sans histoire. Chez Jaulin, comme chez Clastres, Lizot et Turnbull, l'histoire joue le rôle du curé pour les mourants : on ne la convoque que pour l'extrême-onction. Il n'y avait pas d'histoire, il y en a eu au moment du « contact » avec les Blancs, il n'y en a plus puisque ces sociétés ont disparu ou sont agonisantes. Par conséquent, ces formations sociales ne connaissent pas de contradictions, de rapports de forces ou de conflits. Seuls existent les conflits externes — eux-mêmes parfois niés ou sous-estimés ¹² — qui permettent de prévenir l'apparition [16] de divisions internes. La Société Primitive n'entretient pas non plus de relations

⁹ Voir ici l'article de Jean Bazin.

¹⁰ Cf. P. Clastres, « Archéologie de la violence : la guerre dans les sociétés primitives », *Libre*, n° I, 1977, pp. 137-172.

¹¹ Voir ici l'article d'Ugo Fabietti.

¹² Comme chez Lizot, ainsi que le montre Ugo Fabietti.

pacifiques avec ses voisins ; elle a un idéal d'autarcie et abhorre le commerce qui préfigure le capitalisme.

Jamais ces sociétés ne sont replacées dans le cadre d'un espace socio-économique qui les dépasse, jamais ne sont envisagées les relations qui ont pu exister avec les États anciens de cette région. Jamais ne sont prises en considération l'histoire de l'impérialisme sur le continent américain et les transformations que la domination européenne puis celle des États indépendants ont pu faire subir à ces formations sociales. Et pourtant, un bref survol de la littérature sur les sociétés indiennes d'Amérique du Sud montre qu'il est nécessaire de faire intervenir l'ensemble structuré des différentes populations si l'on veut comprendre les formes d'organisation sociale qui sont apparues dans cette région. C'est ainsi que les Guayaki et les Yanomami, pour ne citer qu'eux, semblent bien être des cultivateurs régressifs. Dans un article récent ¹³, Lizot laisse d'ailleurs entendre que cette dernière population a été refoulée dans les montagnes situées à la frontière entre le Brésil et le Venezuela, de sorte que la chasse qui a pu être considérée comme l'activité économique la plus ancienne, n'est en fait qu'une forme d'adaptation à leur nouvelle condition de réfugiés.

En bref, lorsqu'on est confronté à de telles populations, on ne résiste pas à l'envie d'utiliser la notion de « faux archaïsme » dégagée par Lévi-Strauss ¹⁴ et de comparer la situation de ces Indiens aux nombreuses sociétés africaines comme les Dogon, les Somba ou les Kirdi du Nord-Cameroun qui ont été refoulés par des invasions et qui se sont réfugiés dans des massifs montagneux.

Mais pourquoi les Indiens, les chasseurs, les sauvages sont-ils nécessaires à la diffusion du message de l'idéologie dominante ? En quoi l'étiquette d'ethnologue authentifie-t-elle les jugements prononcés sur notre propre société ?

À notre époque de spécialisation à outrance, de prédominance scientifique et technique, alors que chaque secteur de la vie sociale et individuelle possède son spécialiste, la pratique de terrain, même s'il s'agit d'un terrain imaginaire, permet de tenir un discours légitime sur

¹³ Jacques Lizot : « Populations, ressources et guerre chez les Yanomami », *Libre*, n° 2, 1977, pp. 116-117, 119.

¹⁴ Op. cit.

l'Homme et la Société. Après tout, les « nouveaux anthropologues » peuvent arguer de leur formation d'ethnologue professionnel et de leur séjour chez les Indiens d'Amazonie pour se poser en arbitre des [17] formes d'organisation sociale possibles et souhaitables.

Il est en effet difficile de les contredire car les sociétés qu'ils étudient ont disparu ou sont moribondes et le lecteur en est réduit, pour les critiquer, à repérer les incohérences de leurs propos ou la fonction que celui-ci occupe dans le dispositif idéologique dominant.

Reste le type de populations qu'ils ont choisi de présenter comme modèle de la vie en société. Il est évident que ces communautés de petite taille, vivant dans la jungle, pratiquant un mode de vie nomade, ont de quoi satisfaire « l'esprit du temps » porté au nomadisme et au désir. La figure de l'Indien, métropolitain ou tropical, disparu ou promis à une mort prochaine, parle au cœur de la jeunesse occidentale friande de western, hantée par le fantasme du péché originel et avide de grands espaces. Ce ne sont certes pas les vastes ensembles sociaux d'Afrique ou d'Asie, encore moins les villes du tiers monde qui peuvent atteindre, dans la conjoncture intellectuelle de l'époque, un tel rendement symbolique.

Mais le sauvage n'a pas encore fini sa tâche et le temps n'est pas encore venu de le ranger au magasin des accessoires. Car le sauvage, en bon chasseur qu'il est, a une cible : il vise un public et lui propose une politique. En effet, comme Clastres l'a bien montré dans un texte posthume ¹⁵, le véritable ennemi du sauvage c'est le marxisme. Or le marxisme a tout de même fait preuve de sa puissance opératoire pour la société civilisée (capitaliste). Il faut donc trouver une société autre où les concepts marxistes ne pourront s'appliquer. Le marxisme veut-il montrer que l'économie est « déterminante en dernière instance », qu'à cela ne tienne, on sortira de son chapeau un type de société sans économie ; ce sera la société primitive. Les marxistes veulent-ils s'emparer de l'appareil d'État, qu'à cela ne tienne, on inventera une société qui refuse l'État. Les marxistes veulent-ils supprimer les libertés et instaurer le Goulag, qu'à cela ne tienne, on fera de la société primitive une société libre où les chefs n'ont pas de pouvoir. La « société primitive » en somme, c'est l'assurance tous risques contre le Goulag

¹⁵ P. Clastres, « les Marxistes et leur anthropologie », *Libre*, n° 3, 1978, pp. 135-149.

et c'est pourquoi les méchants marxistes dans leur désir d'enfermement s'en prennent à Clastres.

Mais dites-moi, ces sauvages, ce sont des gaillards terriblement avertis, non seulement ils conjurent l'apparition de l'État mais en plus ils se protègent de la détermination en dernière instance par l'économie, du totalitarisme et du Goulag, en un mot du marxisme. Et si par hasard, ils avaient été prévenus, si quelqu'un leur avait passé [18] quelques exemplaires de *Libre* ?

Si vous rencontrez quelqu'un qui vous parle de l'État ou de Marx leur a-t-on dit, faites comme le Petit Chaperon Rouge, détournez votre chemin. En somme, ces sauvages ressemblent à s'y méprendre à nos « nouveaux philosophes ». Était-ce la peine d'aller si loin et d'endurer les souffrances de la vie de la jungle pour entendre un discours identique à celui que l'on peut se procurer facilement sur place dans les librairies, en écoutant la radio ou en regardant la télévision ?

Au fond, c'est une leçon de conservatisme que nous donne le sauvage. Les dictatures contre lesquelles nous devons lutter ne sont pas celles d'Amérique latine, sous-continent qui après tout abrite un certain nombre de populations étudiées par les « nouveaux anthropologues ». C'est de la dictature marxiste qu'il faut nous protéger. Le « sauvage », du fond de sa jungle, nous met en garde contre le totalitarisme. Il nous conjure de ne pas succomber aux charmes délétères de l'analyse en termes de rapports de production, de lutte de classes et de domination impérialiste. Il sait bien lui, le sage de la forêt tropicale, que le cauchemar climatisé vaut mieux que l'absence de climatiseur. Le sauvage dissident ? Il fallait y penser...

[19]

Le sauvage à la mode.

“CES SAUVAGES NE SONT QU’UNE IDÉE.”

Par Marc AUGÉ

[Retour au sommaire](#)

Marc Augé, né en 1935, enseigne l’anthropologie sociale à l’Ecole des hautes études en sciences sociales. Travaille sur la région sud-est du Togo et s’efforce d’élaborer une théorie anthropologique des rapports entre symbolisme et idéologie. A publié sous sa direction [la Construction du monde](#), Maspero 1974, [les Domaines de la parenté](#), Maspero 1975 et est l’auteur de *le Rivage Alladian*, ORSTOM 1969, *Théorie des pouvoirs et idéologie*, Hermann 1975 et *Pouvoirs de vie, Pouvoirs de mort*, Flammarion 1977.

[20]

[21]

L'anthropologie actuelle et la rue des Morillons ont quelque chose de commun : elles ne s'intéressent qu'aux objets perdus. Nombre d'anthropologues, à l'inverse du croyant inconscient de Pascal, ne cherchent que ce qu'ils pensent avoir égaré : paradigme, filiation intensive, code ou échange symbolique... Que la mesure de notre présent doive se prendre sur celle des origines et les vestiges de celles-ci se retrouver, plus nets et parfois préservés, comme dans quelque site de préhistoire morale, dans les civilisations non occidentales, c'est le double postulat d'une pensée qu'enivrent, avec les senteurs mêlées de l'ailleurs et de l'autrefois, les charmes contrastés de la fuite en avant et du regard en arrière.

Encore vaudrait-il mieux parler de méta-anthropologues que d'anthropologues. L'anthropologie se trouve en effet depuis quelque temps dans une situation dont les dénonciateurs de son impérialisme intellectuel doivent apprécier l'ironie : on pense pour elle. On découvre, non sans condescendance, l'intérêt fondamental des matériaux qu'elle a rassemblés ; heureuse occasion, en somme, pour les professionnels de l'enquête de terrain, de sympathiser avec leurs informateurs, d'apprécier, comme eux peut-être, l'excès d'honneur et d'indignité dont ils sont l'objet, et de se consoler du peu de cas que Ton semble faire de leurs aptitudes théoriques au vu du crédit sans restriction qu'on accorde à leurs renseignements. L'ethnologue, nouvel informateur pour nouveaux philosophes ?

La chose en soi n'aurait rien de scandaleux si le moteur de la réflexion anthropologique était effectivement un moteur deux temps ; pourquoi s'offusquerait-on de voir la réflexion philosophique trouver quelque aliment dans l'information ethnologique, Castoriadis utiliser Malinowski et Deleuze Evans-Pritchard ? Pourquoi s'offusquerait-on davantage (puisque aussi bien c'est d'un rapport entre types de réflexion intellectuelle et non d'un rapport entre individus qu'il s'agit) [22] de voir des ethnologues philosopher ? La gêne commence lorsque

Je mélange des genres opère en sens inverse : lorsque des philosophes utilisent une information ethnologique partielle ou tronquée comme pivot d'une démonstration générale, lorsque des ethnologues présentent comme des faits d'observation le résultat de leurs spéculations philosophiques. Lorsque, en somme, on nous fait le coup de la chauve-souris.

Or une infinité de chauves-souris survolent aujourd'hui le champ épistémologique de la réflexion anthropologique. Les plus lucides et les plus désabusés des post-marxistes, comme s'ils n'osaient aller au bout de leur scepticisme, préfèrent cautionner en réalité la vérité de leurs désillusions et désigner, comme s'ils ne les imaginaient pas, des lieux authentiques, des mûles d'ancrage, des territoires d'inscription.

Tous ceux qui participent à ce survol ambigu des terres ethnologiques ont en commun un double refus : celui du marxisme et celui du structuralisme. Du marxisme, pour l'essentiel, en ce que, maintenant l'exigence d'un sens de l'histoire, il postulerait la supériorité des sociétés industrielles sur les sociétés non industrielles, appliquant à l'analyse de celles-ci les catégories intellectuelles de celles-là (péchant simultanément par jugement de valeur et par ethnocentrisme) ; du structuralisme en ce qu'il postule une distinction nature/culture qui relèverait elle aussi de l'abstraction occidentalocentriste. Le comble de l'horreur serait évidemment atteint par le « structuralo-marxisme » (entendons : les ethnologues influencés peu ou prou par Althusser) qui perd en dynamisme ce qu'il gagne en intellectualisme.

Ce « cartel des non » anthropologique passerait par des auteurs aussi différents que Moscovici ou Morin, Deleuze ou Baudrillard, et divers ethnologues particulièrement sensibles à l'impérialisme de la pensée occidentale et aux rigueurs des systèmes étatiques. Mais il se laisse décomposer en deux tendances principales depuis longtemps présentes dans la pensée anthropologique : le culturalisme et l'évolutionnisme remis au goût du jour s'entendent pour ressusciter sauvages et primitifs, faire sauter les guillemets pudiques dont on les entourait naguère et proclamer le caractère irréductible et fondamental de la *différence*.

Pour le néo-culturalisme élaboré par Robert Jaulin à partir de sa dénonciation de l'ethnocide, la différence essentielle est entre la culture occidentale et les autres. Entre cultures non occidentales il existe bien

des différences ; Jaulin admet d'ailleurs sans sourciller qu'elles puissent se répercuter à travers tous les traits de la culture et se risque dans un passage de *Gens de soi, gens de l'autre* qui ne manque pas lui-même de saveur, à mettre en parallèle les modes respectifs d'alliance et de résidence des Sara du Tchad et des Bari d'Amazonie avec la présence ou l'absence de piment dans leur cuisine ; mais ces [23] contrastes ne sont rien au regard de la différence absolue : celle qui oppose aux autres, à toutes les autres, la pensée totalisante et ethnocidaire de l'Occident.

Du côté de la tendance néo-évolutionniste, on substitue à cette dénonciation trop vague d'un esprit occidental défini hors de tout contexte historique la prise en considération du caractère ethnocidaire de l'État. Réapparaissent alors les trois étapes de l'évolution humaine (sauvages, barbares, civilisés) mesurées à leurs capacités ethnocidaires. Pour Pierre Clastres, les sauvages sont ethnocentriques (toutes les sociétés le sont) mais non ethnocidaires ; les États barbares sont modérément ethnocidaires ; seul l'État capitaliste (mais il faut entendre aussi bien par ce terme les États socialistes où règne selon l'auteur le capitalisme d'État) possède à la fois un besoin et des capacités ethnocidaires illimités. Ce sont en fait Deleuze et Guattari dans l'*Anti-Edipe* qui ont établi les bases de cette méta-histoire ou méta-anthropologie pour laquelle la vraie coupure historique passe bien entre les sociétés sans État et les sociétés étatiques, l'apparition de l'État correspondant au triomphe progressif de l'abstraction et de l'axiomatique (dont le terme est la schizophrénie capitaliste) auxquelles s'opposent la territorialité et le code des sauvages. Le capitalisme, machine à détruire tout autant qu'à produire, tue le sens des civilisations qu'elle efface pour ne lui substituer que le non-sens d'une fuite en avant sans fin (aux deux sens du terme).

S'il n'y a pas trop de contradictions entre les présentations culturaliste et évolutionniste des choses, c'est qu'elles ne s'embarrassent ni l'une ni l'autre de détails ou de nuances. Leurs visions en noir et blanc du monde et de l'histoire sont d'autant plus conciliables que pour le néo-culturalisme hier était autre (l'Occident a ses propres différences derrière lui) et que pour le néo-évolutionnisme hier est à côté (l'exotisme est encore la figure de notre passé). Les sauvages (et qu'importe à Deleuze et Guattari d'y inclure indifféremment Guayaqui d'Amazonie ou Nuer d'Afrique orientale,

bandes de chasseurs-cueilleurs ou tribus segmentaires de pasteurs nomades ?) les sauvages, c'est notre authenticité perdue.

Paradis perdu ? Purgatoire inversé plutôt, car ce qui nous est proposé c'est l'image d'un sauvage doué de pressentiment, dont toutes les pratiques tendent à retarder l'avènement inéluctable de l'État barbare, puis capitaliste. Mais n'est-il pas remarquable que cette ethnologie ne se conjugue qu'au futur antérieur, qu'elle substitue au sens de l'histoire l'histoire du non-sens et ne produise en fin de compte que l'envers et, pour mieux dire, le négatif de la société industrielle ? Bain salubre peut-être que l'acide des désillusions pour y développer la véritable image du libéralisme avancé ou du centralisme bureaucratique. Mais nous accommoderons-nous pour autant du tour de [24] passe-passe intellectuel qui consiste à y plonger un col blanc de la foule solitaire pour en retirer un Guayaqui sans pouvoir ou un Dogon sans Œdipe ?

Les nouveaux sauvages en effet, si l'on nous permet cette expression, se définissent négativement. Il leur manque tout ce qui nous réprime : ils sont sans illusions, sans pouvoir, sans complexe et sans commerce. S'ils pratiquent la torture, s'ils s'infligent les douleurs de l'initiation, s'ils se marquent, c'est pour se signifier leur égalité réciproque et barrer la route à la différence interne (« Admirable prescience des sauvages », écrit Clastres) ; le masque, « organe institué collectivement » (Deleuze-Guattari), signifie la proximité d'un état d'intersubjectivité bien plus proche des « machines désirantes » initiales que du triangle œdipéen (les sauvages n'ont pas besoin de s'éclater, c'est déjà fait) ; l'échange primitif n'est pas économique, mais symbolique : « Pour les primitifs, manger, boire, vivre sont d'abord des actes qui s'échangent, s'ils ne peuvent s'échanger, ils n'ont pas lieu » (Baudrillard, *le Miroir de la production*, p. 65). Il s'agit en somme d'admettre que toutes les catégories qui servent à penser les sociétés industrielles sont aussi produites par elles (notamment celles de travail et de pouvoir) et qu'elles sont en conséquence inadéquates pour la compréhension des sociétés primitives.

Se dresse du même coup, malgré les précautions et les nuances des auteurs, le fantôme d'une société primitive où règnent l'abondance, l'égalité, la liberté et, plus encore, le sens, antérieur à la coupure nature/culture liée selon les textes et les humeurs à l'apparition de l'État, au judéo-christianisme ou à la rupture de l'échange symbolique. Coupure ou rupture, un événement historique fondamental et unique,

second péché originel, permet de réduire l'histoire à une série de couples d'oppositions : marque/écriture, code/axiomatique, terre/capital, etc. et les primitifs à la préconscience malheureuse d'une inéluctable perte de sens et d'égalité — primitifs porteurs d'une ombre qui ne se projette sur l'histoire qu'au lever du soleil nietzschéen, à l'arrivée des guerriers blonds venus d'un coup mais depuis longtemps attendus pour accoucher l'humanité des monstres dont elle était grosse. Sur ce vaste théâtre d'ombres où se met en scène la tragédie du monde moderne, l'ethnologue, comme le chœur antique, ne serait que la voix lamentable qui annonce, dénonce et déplore.

Le déplacement d'objectif auquel correspond l'entreprise intellectuelle de philosophes comme Deleuze et Baudrillard est au demeurant légitime : les théoriciens marxistes, enlisés dans les sables mouvants du langage des instances, se condamnent peut-être à l'inefficacité intellectuelle et pratique en ignorant les lieux (mauvais lieux) du désir et du symbolique. Les critiques que Castoriadis adresse simultanément, de ce point de vue, au fonctionnalisme et au marxisme font [25] mouche. Mais que diable les sociétés sans État *réelles* (celles qu'ont étudiées ou rencontrées, vaille que vaille, les ethnologues) iraient-elles faire pour autant dans la galère post-marxiste ? Car enfin ces primitifs dont on nous parle tant, et dont le symbolisme nous est tout soudain révélé, qui sont-ils et d'où sortent-ils ? Un peu de Mauss, un peu de Griaule, un peu plus de Bataille et de Nietzsche, un peu d'Amérique latine (mais ce n'est pas leur faire injure que de soupçonner les Guayaqui d'avoir lu Deleuze avant de naître à l'existence ethnologique). Ces sauvages ne sont qu'une idée.

Plus exactement ils naissent de l'exégèse d'un certain nombre de matériaux symboliques (un mythe, quelques rites, unealebasse : brocante ethnologique pour philosophes bricoleurs) alors même que leurs inventeurs condamnent (à juste titre) cette utilisation des symboles. Ce sont bien Deleuze et Guattari qui dans l'analyse des symboles comme « machine sociale » privilégient le « comment ça marche ? » par rapport au « qu'est-ce que ça veut dire ? » du psychanalyste. Et pourtant ne font-ils pas eux-mêmes, en définitive, un usage terriblement réducteur et abstrait du symbolisme primitif dès lors qu'ils le considèrent avant tout comme expressif d'un certain état d'évolution ? ont-ils d'autre but, en feuilletant la littérature ethnologique, que de suivre les déplacements supposés de l'œdipe et,

ce faisant, au terme d'un parcours supposé de l'humanité entre deux hantises (celle des flux décodés, de l'indifférenciation première à un bout, celle de l'État et de l'axiomatique abstraite à l'autre bout), de caractériser les non-sens de l'État capitaliste actuel ? Cette redistribution rétrospective du sens sur l'histoire n'assigne-t-elle pas aux sauvages un lieu et un rôle en réalité inexistant : utopie d'un état de sauvagerie condamné à l'impureté dès qu'il est objet de contact, complexité vaine d'un échafaudage symbolique dont seul l'effondrement libérerait le sens ?

Le goût du passé, manifeste dans la sensibilité contemporaine, témoigne sans doute d'une peur de l'avenir et d'un scepticisme politique qui ne sont pas sans fondements. Il reste néanmoins remarquable, à l'heure où l'homme aborde l'univers, que la trame du renouveau philosophique soit une ethnologie de rêve. Aux dénonciateurs de l'ethnocide et de l'État, si légitimes que soient leurs préoccupations, on sera tenté de faire remarquer qu'en faisant des sauvages, qu'ils se flattent d'avoir connus et voudraient avoir reconnus, les témoins et les porte-parole de leurs propres hantises ils sacrifient au plus grossier des ethnocentrismes, et aux philosophes talentueux qui les relisent, qu'en réduisant à la catégorie du pressentiment tout l'appareil symbolique des sociétés sans État ils s'abandonnent au pire des colonialismes spirituels.

[26]

[27]

Le sauvage à la mode.

“LÉVI-STRAUSS FACE À ROUSSEAU ou la censure du politique.”

Par Jean COPANS

[Retour au sommaire](#)

Jean Copans, né en 1942, enseigne la sociologie et l’ethnologie à l’Ecole des hautes études en sciences sociales. A fait plusieurs séjours au Sénégal où il a étudié la confrérie mouride. A publié sous sa direction [Anthropologie et impérialisme](#), Maspero 1975, [Sécheresses et famines au Sahel](#), Maspero 1975, *African Labor History*, avec R. Cohen et P. Gutkind, Sage 1978 et est l’auteur de [Critiques et politiques de l’anthropologie](#), Maspero 1974.

[28]

[29]

Opinions

Or la conscience de soi du texte, le discours circonscrit où s'articule la représentation généalogique (par exemple ce que Lévi-Strauss constitue d'un certain « XVIII^e siècle » en s'en réclamant), sans se confondre avec la généalogie même, joue précisément par cet écart, un rôle organisateur dans la structure du texte. Si même on avait le droit de parler d'illusion rétrospective, celle-ci ne serait pas un accident ou un déchet théorique ; on devrait rendre compte de sa nécessité et de ses effets positifs. Un texte a toujours plusieurs âges, la lecture doit en prendre son parti. Et cette représentation généalogique de soi est déjà elle-même représentation d'une représentation de soi (...).

J. Derrida ¹⁶

Des divers ouvrages que j'avais sur le chantier, celui que je méditais depuis longtemps, dont je m'occupais avec le plus de goût, auquel je voulais travailler toute ma vie, et qui devait, selon moi, mettre le sceau à ma réputation, était mes *Institutions politiques*. Il y avait treize ou quatorze ans que j'en avais conçu la première idée, lorsque, étant à Venise, j'avais eu quelque occasion de remarquer les défauts de ce gouvernement si vanté. Depuis lors mes vues s'étaient [30] beaucoup étendues par l'étude historique de la morale. J'avais vu que tout tenait radicalement à la politique, et que, de quelque façon qu'on s'y prît, aucun peuple ne serait jamais que ce que la nature de son gouvernement le ferait être ; ainsi, cette grande question du meilleur gouvernement possible me paraissait se réduire à celle-ci : quelle est la nature du gouvernement propre à former un peuple le plus vertueux, le plus éclairé, le plus sage, le meilleur enfin, à prendre ce mot dans son plus grand sens ? J'avais cru voir que cette question tenait de bien près à

¹⁶ *De la grammatologie*, éditions de Minuit, Paris, 1967, p. 150.

cette autre-ci, si même elle en était différente : quel est le gouvernement qui, par sa nature, se tient toujours le plus près de la loi ? De là, qu'est-ce que la loi ? et une chaîne de questions de cette importance. Je voyais que tout cela me menait à de grandes vérités, utiles au bonheur du genre humain, mais surtout à celui de ma patrie, où je n'avais pas trouvé, dans le voyage que je venais d'y faire, les notions des lois et de la liberté assez justes, ni assez nettes à mon gré : et j'avais cru cette manière indirecte de les leur donner, la plus propre à ménager l'amour-propre de ses membres et à me faire pardonner d'avoir pu voir là-dessus un peu plus loin qu'eux.

J.-J. Rousseau ¹⁷

(*Le Second Discours*) : « Mythologie contre mythologie, peut-être ; mais la mythologie de Rousseau est celle de la Révolution. »

J. Roger ¹⁸

« J.-J. Rousseau... un idéologue de la petite-bourgeoisie radicale. Son fameux livre, [le Contrat social](#), où sont exposées ses idées sur le droit public, exerça une influence immense sur le développement de la théorie bourgeoise, libéral-démocratique, de l'État comme incarnation de la "volonté générale". »

A. Vychinski ¹⁹

¹⁷ *Les Confessions*, Livre neuvième, La Pléiade, 1933, pp. 396-397.

¹⁸ Introduction à J.-J. Rousseau, [Discours sur les sciences et les arts et Discours sur l'origine de l'inégalité](#), Garnier-Flammarion, 1971, p. 17.

¹⁹ *The law of the soviet State*, N.Y., 1949, p. 169, cité in G. della Volpe, *Rousseau et Marx*, Grasset, 1974, p. 195. C'est le procureur des fameux procès de Moscou.

[31]

C'est donc ce primat de la politique qui lui permet de rompre avec une conception cyclique de l'histoire, et avec la conception juridique de l'État qui est encore celle de Montesquieu : la révolution n'est pas pour Rousseau le passage d'une forme de gouvernement à une autre, c'est l'acte par lequel on brise le cercle fatal des révolutions pour instituer une société juste. Par ce pouvoir donné à l'homme devenu sociable d'inventer une société à la mesure de son être, Rousseau apparaît bien comme le fondateur de la pensée politique moderne.

M. Duchet ²⁰

« Bien entendu, j'ai des convictions politiques comme tout le monde. Je ne peux pas ne pas en avoir, parce qu'on se charge de m'y contraindre et de me rappeler quotidiennement à la conscience politique par le spectacle de trop de bêtise et de méchanceté. Mais cette attitude politique ne s'est pas réellement modifiée du fait que je suis devenu ethnologue ; elle demeure comme extérieure et presque imperméable à ma réflexion et je confesse donc son caractère passionnel. D'autant que le passage est très difficile à faire entre cette objectivité à quoi on s'efforce quand on regarde les sociétés du dehors et la situation dans laquelle on se trouve, qu'on le veuille ou non, à l'intérieur de sa propre société. »

C. Lévi-Strauss ²¹

²⁰ Anthropologie et histoire au siècle des Lumières, F. Maspero, 1971, p. 375-76.

²¹ In G. Charbonnier, *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*, 10/18, 1964, p. 13.

Anthropologie et idéologie

Questions problématiques

Cette lecture des rapports entre Lévi-Strauss et Rousseau est née à l'occasion de cours sur l'œuvre de l'anthropologue et ses critiques, donnés à l'Université de Picardie en 1971-72 et 1972-73. Deux points nous avaient frappé à l'époque : le silence général des critiques sur ce [32] problème (à l'exception brillante et décisive de J. Derrida ²²) ; l'incongruité d'un discours pseudo-rousseauiste chez un *arm-chair anthropologist*. Par ailleurs les remarques de J.-L. Lecercle et de M. Duchet ²³ donnaient au Rousseau politique une consistance qu'il était impossible de passer sous silence. Ce n'est qu'au moment de la rédaction de ce texte — dans le cadre de cet ouvrage collectif — que nous avons lu et tiré profit des analyses de l'Américain S. Diamond ²⁴. Cet article contient un certain nombre de citations et quelquefois des extraits assez longs. Ce procédé de l'explication de texte nous a paru indispensable pour signaler les détournements et les censures de sens.

Je tiens à analyser ici un aspect de l'idéologie de Claude Lévi-Strauss. Cet aspect que l'on peut qualifier de néo ou de pseudo-rousseauiste, est le point de départ, direct et indirect, *d'une idéologie de l'exotisme assez populaire à l'heure actuelle en France*. Il va sans dire que le destin de cette idéologie, médiatisée par la nouvelle ethnologie, est indépendant des idées et opinions premières de Lévi-Strauss.

²² De la grammatologie, op. cit.

²³ J.-L. Lecercle, Introduction et commentaires aux éditions De l'inégalité parmi les hommes. *Du contrat social*, et de l'*Émile* (Editions sociales, 1954, 1955 et 1958) ; — M. Duchet, op. cit.

²⁴ In search of the primitive - a critique of civilization, Transaction Books, N. J. 1974. Au moment de la correction des épreuves, nous prenons connaissance de l'étude de Timothy O'Hagan qui est plus une comparaison qu'une confrontation détaillée de nos deux auteurs. Voir « Rousseau : conservative or revolutionary. A critique of Lévi-Strauss », Critique of Anthropology, vol. 11, 1978, pp. 19-38.

Cette analyse d'une idéologie scientifique tient à dépasser les procédés mécanistes et sommaires d'un L. Althusser ou d'un H. Lefebvre ²⁵.

Le néo-rousseauisme de Lévi-Strauss, à deux exceptions près (à notre connaissance) n'a jamais été remis en cause. La littérature, critique ou non, sur l'anthropologue français est de plus en plus importante mais le silence sur le sens réel des rapports entre Lévi-Strauss et Rousseau nous a paru significatif ²⁶. De fait, la plupart [33] des commentateurs emboîtent le pas à l'anthropologue sur ce point, la caution de M. Foucault n'étant pas des moindres ²⁷.

Eclairer le Rousseau de Lévi-Strauss n'est pas l'occasion d'une recherche universitaire de vérification des sources. Il s'agit pour nous d'esquisser le Rousseau *de Lévi-Strauss* et par là même de dévoiler le système idéologique, proprement lévi-straussien, que cette référence permet de fonder.

En éliminant la politique (l'inégalité, le contrat) de Rousseau, Lévi-Strauss aseptise totalement le philosophe le plus politique du XVIII^e siècle (de l'avis même des commentateurs de toutes opinions ²⁸). Ce mouvement interprétatif éclaire donc profondément « l'idéal idéologique » de l'anthropologue lorsqu'il parle de son objet, de sa méthode et de sa théorie. Il en dit beaucoup plus à notre avis que tous les textes concernant la scientificité du structuralisme.

Chacun a le droit de lire et de choisir ses ancêtres. En prolongeant Rousseau, tout en le censurant par ailleurs, Lévi-Strauss révèle sa méfiance de l'action historique et de la critique politique des institutions existantes. Il justifie « scientifiquement » les thèmes de l'écologisme (le petit groupe, la nature, l'ailleurs), nouvelle forme insidieuse de l'idéologie dominante.

²⁵ Voir L. Althusser, *Philosophie et philosophie spontanée des savants* (1967), F. Maspero, 1974 ; — H. Lefebvre, *l'Idéologie structuraliste*. Le Seuil, 1976.

²⁶ Voir les travaux de B. Scholte, E. Leach, I. Rossi, V. Simonis, J. Pouillon, D. Sperber, M. Marc-Lipiansky, C. Backès-Clément, O. Paz, T. et E. Hayes, A. Schaff, C. Geertz, B. Delfendhal, etc.

²⁷ Dans *les Mots et les choses*, Gallimard, 1966.

²⁸ Voir les travaux de J. Roger, J.-L. Lecercle, M. Duchet, R. Derathé, S. Cotta, P. Burgelin, M. Launay, J. Starobinski, G. della Volpe, J. Morel, A. Lovejoy, R. Hubert, etc.

La position de Lévi-Strauss

Le succès du structuralisme dépasse de loin la seule personne de Lévi-Strauss. C'est un phénomène ambigu, contradictoire et qui n'a l'unité qu'on lui prête que dans le discours qu'on tient sur lui. Mais les « structuralistes » se sont laissé aller à ce doux succès sans trop rechigner. Pourquoi ce développement d'une idéologie scientiste ? Plusieurs raisons à cela sans que nous rentrions dans les détails :

- La « compromission » définitive de l'existentialisme sartrien avec une certaine pratique politique autour des années 60.
- Un renouveau du marxisme qui se veut scientifique et non plus idéologique.

[34]

- Un développement historique et social qui suscite des idéologies de la communication (informatique et télévision) et de la technologie sociale (planification, cols blancs, rôle de la science).

Ces raisons, à la fois positives et négatives, vont favoriser les idéologies et les constructions théoriques qui tournent le dos au sens de l'histoire, à l'intervention consciente des acteurs historiques (voir Althusser par exemple). On sait ce que Mai 68 signifie pour toute cette configuration gaullienne ²⁹.

Avec les années 70 une espèce de post-structuralisme s'annonce.

²⁹ Voir l'article de F. Furet, « les Français et le structuralisme », in *Preuves* n° 192, février 1967 et A. Schaff, *Structuralisme et marxisme*, 1974, notamment page 11. Pour une analyse plus particulièrement centrée sur les théories de l'anthropologie, on se reportera à nos deux études : « les Tendances de l'anthropologie française », in *Questions à l'anthropologie française*, P.U.F., 1976, pp. 45-60 ; et « À la recherche de la théorie perdue : marxisme et structuralisme dans l'anthropologie française », *Anthropologie et sociétés*, vol. I, 3, 1977, pp. 137-158.

De même on perçoit un léger changement des formes idéologiques de la domination impérialiste. Où se situe Lévi-Strauss dans cette nouvelle conjoncture ?

- Il est devenu le plus grand ethnologue mondial. Il est le créateur du structuralisme anthropologique et l'inspirateur, en partie involontaire, d'une idéologie pan-structuraliste et pan-scientiste.

- Il est également l'inspirateur profond des critiques de la nouvelle ethnologie post-structuraliste française. Ses disciples, pourtant plus ou moins renégats, vont devenir volontairement ou non les porteurs — les pasteurs ? — d'une nouvelle idéologie. Ce ne sont plus la méthode et les opérateurs logiques de l'esprit humain qui fondent une vision du monde. Au contraire, c'est le petit monde du terrain (et l'ethnologue en fait partie) qui occupe les devants de la scène : ce sont les vertus de l'objet plus que celles du sujet qui comptent.

Comme l'explique J. Mosconi : « S'il y a identité structurelle entre toutes les formes d'organisation, comment expliquer l'espèce de dégénérescence du modèle théorique que nous présente notre société ? Si l'anthropologue a des raisons théoriques de préférer considérer les sociétés primitives, d'où viennent les précautions qui en accompagnent l'exposé, et pourquoi faut-il les doubler d'une valorisation affective ou esthétique du primitif, la justification dernière d'une problématique de l'origine étant assumée par "la grandeur indéfinissable des commencements" ? », in « Analyse et Genèse : regards sur la théorie du [35] devenir de l'entendement au XVIII^e siècle ». *Cahiers pour l'analyse*, n° 4, sept.-oct. 1966, pp. 45-82.

- Or, ces disciples-renégats s'inspirent, pour ce discours, de la tradition anthropologique et notamment de celle que véhicule Lévi-Strauss. La crise actuelle de l'impérialisme secrète ce besoin d'un éloge de l'autre (à la fois fuite de *son* réel et appropriation de celui d'autrui). Le discours de Lévi-Strauss préfigure et permet cette lecture dans la mesure où le chercheur a construit explicitement et consciemment une image de son regard et de son objet. C'est ce pseudo-rousseauisme qui va devenir la matrice — lointaine certes — de ces nouvelles « liaisons dangereuses ».

- Ce discours qui se veut critique de l'Occident (à domicile et dans ses œuvres) est un éloge de la « primitivité » "du retour à la nature. Les éléments fondamentaux de ce discours se trouvent déjà chez Lévi-Strauss bien que ces ethnologues déclarent hautement ne plus s'en inspirer. Le Lévi-Strauss idéologue devient de plus en plus connu. Son entrée à l'Académie française, ses diverses consécration officielles, donnent à sa parole de savant, de sage et d'idéologue, une nouvelle force. Le pseudo-rousseauisme parle « aux masses ».

- Nous arrivons ainsi à la question centrale de notre étude : pourquoi Lévi-Strauss a-t-il eu besoin de Rousseau ? Qu'on se serve de Lévi-Strauss et de son pseudo-rousseauisme dans la conjoncture que j'ai évoquée est une chose. Les raisons de ce rapport volontaire et construit à Rousseau en sont une autre. L'explication de ce rapport nous semble d'autant plus importante qu'aux milliers de pages consacrées au structuralisme « scientifique » ne correspondent que quelques allusions au côté rousseauiste de Lévi-Strauss, comme si ce phénomène non seulement allait de soi mais de fait ne soulevait aucun problème.

Or, il y a un problème, un double problème : pourquoi Lévi-Strauss qui est un *arm-chair anthropologist*, comme Frazer ou Mauss, a-t-il besoin de Rousseau pour fonder et son projet et sa méthode d'anthropologie ? Pourquoi son interprétation mutile-t-elle Rousseau au point de masquer la relation centrale du philosophe à l'analyse politique ?

La réponse à ces deux questions débouche sur une mystification idéologique, sur un détournement de sens. Elle montre comment Lévi-Strauss place son objet hors de l'histoire afin de mieux parler à sa place.

[36]

La place idéologique du pseudo-rousseauisme

Il faut distinguer, de façon un peu formelle et rapide, les divers éléments, niveaux ou styles, au sein de ce que nous appelons par commodité l'idéologie de Lévi-Strauss. La logique de cette idéologie est complexe car ses différents compartiments se répondent les uns aux autres et se retrouvent sous des formes déformées. Nous ne décrirons pas le détail de cette idéologie car l'essentiel en est connu. Bien sûr, notre perspective d'ensemble implique une telle analyse totalisante et c'est volontairement que nous prenons ici une vue limitée. Mais en aucun cas nous ne voulons réduire l'idéologie lévi-straussienne à un pur et simple néo (pseudo)-rousseauisme.

D'après nous, l'idéologie lévi-straussienne se découpe en cinq niveaux d'importance et de fonction inégales. Les nombreuses exégèses et descriptions de la pensée de l'anthropologue s'accordent en gros sur l'essentiel, mais il serait intéressant, pour celui qui en aurait le temps, de voir quels sont les niveaux qu'on décrit et quels sont ceux qu'on oublie. Voici ces cinq niveaux, brièvement décrits :

1. L'idéologie scientifique générale : c'est le discours sur la classification des sciences, sur la place de l'anthropologie, sur la nature du savoir scientifique. C'est le niveau de l'objectivité et de l'objectivation scientifique.
2. L'idéologie de la méthode structurale : c'est celle de l'efficacité d'un certain type d'analyse. C'est le niveau par excellence des discours idéologiques *sur* le structuralisme. C'est l'éloge du fondement rationnel de la pratique.
3. L'idéologie du sens et du non-sens : ici se mélangent en un faisceau équivoque, une esthétique du sensible et une rationalité de l'inconscient. C'est le lieu du discours sur l'homme ou sur l'esprit. C'est la forme métaphysique d'une science qui se veut pourtant pure.

4. L'idéologie néo ou pseudo-rousseauiste : c'est l'image de la vocation anthropologique dans son rapport à l'objet concret, au terrain. C'est l'idéologie du regard et de l'autre. C'est le lieu de fondation de la tradition anthropologique (de et pour Lévi-Strauss).
5. L'idéologie de la position sociale et de son *bon sens* : c'est le lieu des allusions au monde où nous vivons, c'est par définition le résidu de l'événement : la peur de Mai 68 ou la recherche des consécration. C'est la parole du savant en tant qu'institution.

Peut-être y aurait-il d'autres niveaux à définir, mais il nous semble que l'essentiel est là. Bien sûr, tout se tient et nous pourrions dire, en paraphrasant le maître, qu'il y a là autant de transformations. Je ne crois pas que ce soit le cas, car, par définition, la cohérence des idéologies, fût-elle d'un chercheur, est une illusion. Illusion pour le [37] chercheur, illusion pour autrui. Il ne nous concerne pas ici de montrer l'illusion de cette cohérence, mais cela dit, ces niveaux (ou éléments) ont leur raison d'être propre et on ne peut les réduire à l'un qui, en tant qu'instance référentielle, serait plus important que les autres. Le passage de la dominance de l'ensemble 1 - 2 - 3 à celle de l'ensemble 3 - 4-5 dans l'image idéologique de Lévi-Strauss, montre ce que la conjoncture et la nécessité de l'idéologie dominante peuvent faire d'un tel ensemble, apparemment hétéroclite. Il est entendu, une fois de plus, que ces niveaux sont donnés quasi immédiatement. Je parle de l'usage qu'on en fait ou que Lévi-Strauss aime qu'on en fasse.

Cette structure idéologique fait donc partie de son œuvre, non seulement par principe, mais aussi parce qu'elle est présente (et même omniprésente) consciemment. Ainsi la référence à Rousseau est parfaitement visible et fait partie des niveaux 2, 3 et 4. C'est d'ailleurs cette volonté de faire de Rousseau un structuraliste avant la lettre (et non seulement un précurseur et un fondateur de l'anthropologie) qui nous fait penser à une espèce de supercherie. À trop mettre en avant sa filiation avec Rousseau, Lévi-Strauss se rend suspect dès le début.

Lévi-Strauss et Rousseau

Histoire et tradition

Le discours de Lévi-Strauss sur Rousseau est d'abord né d'une absence, celle d'une idéologie de terrain fonctionnant au sein même de l'anthropologie. Il est facile de comprendre pourquoi, autour des années 50, un tel silence persiste toujours : l'ethnologie de terrain, bien que relativement récente, ne possède pas encore de conscience de soi. Mauss, qui n'a jamais quitté l'hexagone, n'a pas besoin de parler de l'exotisme de son terrain et des charmes de l'observation participante. Le relativisme culturel n'est pas encore né et, malgré ses talents de comparatiste, Mauss croit indéniablement en une forme du progrès. L'idéologie dominante intègre l'image du sérieux de la recherche sociologique et ethnologique, de sa portée théorique. Elle ne peut pas encore y trouver des arguments « dépayants ».

Ce rôle de théoricien-idéologue du terrain fut très partiellement celui de Griaule. Il le marqua de trois façons : d'abord dans un éloge des potentialités spirituelles et intellectuelles de son objet (voir *Dieu d'eau*) ; ensuite, dans ses qualités d'organisateur et de travailleur de terrain (voir sa *Méthode de l'ethnographie*) ; enfin, dans son rôle politique de conseiller de l'Union française (de 1947 à 1956). En fait, le [38] découvreur ne fait jamais la théorie de sa pratique. De plus, le terrain africaniste ne se prêtait pas à cette mascarade, du moins immédiatement, puisqu'il y avait la *situation coloniale*. Le relativisme *colonial* que partageait Griaule le poussait à une vision politique (dominante) de l'évolution des populations africaines dont il ne pouvait pas ne pas reconnaître la complexité sociale et historique. C'est pourquoi, toute forme de rousseauisme était déplacée vu les droits du colonialisme et du racisme. Il n'est que de relire les critiques de M. Leiris pour comprendre comment se posaient les problèmes autour des années 50.

Ce qui déclenche la recherche de Rousseau chez Lévi-Strauss c'est sans doute son terrain d'Amérique indienne, à l'époque à laquelle il l'a fréquentée et le fait qu'il n'y soit pas retourné ensuite. La comparaison

de *Tristes tropiques* et *d'Afrique ambiguë* est instructive au plan des plus sommaires : le second volume exprime à sa façon les changements produits par la situation coloniale et les changements *dans* la situation coloniale alors que l'hermétisme abstrait, teinté d'esthétique et de contemplation de *Tristes tropiques* tourne le dos *volontairement* aux diverses histoires qui se font. Lévi-Strauss, au travers de sa fréquentation concrète de l'anthropologie américaine, nous donne une version personnelle, mais la première du genre en France, du relativisme culturel. Qu'il le fasse alors que cette idéologie commence à battre de l'aile aux U.S.A. n'est qu'une nouvelle preuve de ce « retard » permanent de l'anthropologie française sur les anthropologies anglo-saxonnes.

Griaule ne vivra pas assez longtemps pour concurrencer Lévi-Strauss sur ce terrain et il nous semble que son expérience africaniste l'en aurait empêché. Après tout, il a utilisé l'autorité coloniale pour la réussite de ses recherches et ensuite il a apporté sa caution personnelle aux premiers efforts de « décolonisation contrôlée ». Le contexte colonial dans un sens certes différent n'est pas absent des œuvres d'un G. Balandier ou d'un G. Condominas. On peut tenir leurs mémoires pour un mimétisme lévi-straussien. Mais la terrible machine à succès que va être le structuralisme donnera de plus en plus de poids à la référence rousseauiste.

Raisons négatives d'un côté, raisons positives de l'autre ³⁰ rendaient donc le rapport de Lévi-Strauss à Rousseau quasi inéluctable. Du moins en un premier temps. Car le Rousseau de Lévi-Strauss n'est pas n'importe quel Rousseau. C'est celui d'une tradition [39] forgée de toutes pièces pour les besoins de la cause. Se référer à Rousseau ce n'est pas forcément tomber dans le rousseauisme. Le sens de cette distinction n'est peut-être pas évident ³¹ mais dans le cas de Lévi-Strauss, elle nous

³⁰ Je n'insiste pas sur le patrimoine typiquement français que représentent les philosophes du XVIII^e siècle et sur la tentation de s'y reporter complaisamment.

³¹ Voir l'article de Jean Biou, « le Rousseauisme, idéologie de substitution », in *Roman et Lumières au XVIII^e siècle*. CERM, Editions sociales, 1970, pp. 115- 128. e rousseauisme pour le critique n'a que peu à faire avec les idées politiques de Jean-Jacques. Le succès de la Nouvelle Héloïse serait dû aux lecteurs aristocrates. Une discussion intéressante s'engage sur la postérité

paraît indispensable. En se choisissant l'un des Rousseau possibles, l'anthropologue métamorphose l'idéologie du philosophe.

En effet, la lecture de Rousseau par Lévi-Strauss n'est pas la simple continuation d'une longue tradition de discours rousseauistes tenus par toute sorte de penseurs dans les occasions les plus diverses. Ou plutôt cette filiation, cette perspective du commentaire sur une tradition établie ne semble pas concerner l'anthropologue. Lévi-Strauss se réfère directement à Rousseau, au personnage des œuvres et non des commentateurs. On peut penser qu'un tel silence est préférable puisque rien n'est plus authentique que le *texte*. Balayant de fait toutes les lectures critiques de Rousseau (et notamment celles du Rousseau, sociologue politique), Lévi-Strauss peut se permettre de fonder, *ex nihilo*, une nouvelle lecture de Rousseau, *structuraliste avant la lettre*. C'est le disciple qui se choisit un maître, qui fait et *invente un maître imaginaire*.

Ce sens d'un rapport *immédiat* à Rousseau nous est confirmé indirectement par un article assez curieux de J. Pouillon, l'exégète officiel de Lévi-Strauss. Le titre de cet article : « Tradition : transmission ou reconstruction ? ³² », nous indique déjà la solution. Cette étude explique — et légitime — la démarche de Lévi-Strauss. Par sa clarté elle montre qu'il s'agit d'une véritable « O.P.A. » sur Rousseau, que l'anthropologue a le droit de faire presque n'importe quel usage de n'importe quel prédécesseur.

Je ne veux absolument pas dire par là que se reconnaître une tradition, ce soit l'inventer. Il faut que le passé persiste pour que nous puissions y prendre notre bien, et nous ne pouvons pas en faire n'importe quoi ; mais le passé n'impose que les limites à [40] l'intérieur desquelles nos interprétations dépendent seulement de notre présent... En somme, prendre conscience d'une tradition c'est trouver dans le passé un héritage, mais n'accepter ce dernier que sous bénéfice d'un inventaire dont les critères sont les nôtres (p. 160).

En affirmant qu'il se rattache à telle tradition, l'anthropologue n'opère pas seulement un choix rétrospectif, il fait *d'abord* un choix présent, il s'oppose à certains de ses collègues au moins autant qu'il exprime son

réactionnaire et même contre-révolutionnaire (1789) de Rousseau. Le lien à Chateaubriand serait évident. Serait-ce le sens de la lecture lévi-straussienne ?

³² In *Fétiches sans fétichisme*, F. Maspero, Paris, 1975, pp. 155-173.

accord avec d'autres... C'est pourquoi il importe assez peu que la relation à l'ancêtre prétendu soit parfois quelque peu forcée, puisque son importance tient à sa valeur diacritique (p. 161).

Lévi-Strauss a donc le droit à *sa* tradition. Nous procédons tous de la même manière et s'il n'en était qu'ainsi il n'y aurait pas de quoi fouetter un chat. Seulement, ce faisant, il indique indirectement comment il conçoit son regard d'aujourd'hui. La lecture de Rousseau révèle donc beaucoup plus qu'une simple filiation intellectuelle, qu'une simple affinité personnelle. Bien sûr, cette (re)construction d'une tradition ne concerne pas que Rousseau et le Marx, le Freud, le Troubezkoï et le Mauss de Lévi-Strauss sont tout aussi révélateurs. Mais ces traditions renvoient plus aux autres niveaux de l'idéologie lévi-straussienne qu'à celui qui nous occupe ici. Le silence de Lévi-Strauss sur le sens de ces choix, sur le pourquoi et le comment d'une tradition est comme tous ses autres silences sur sa véritable méthode de travail ³³ un artifice qui renforce le sens de ce rapport à *une* tradition. En laissant à l'exégète le soin d'expliquer une des raisons du pourquoi de la tradition, Lévi-Strauss transmue une opération apparemment rationnelle en une illusion mystique. Lévi-Strauss n'écrit pas : j'ai lu, j'ai compris, j'ai choisi ceci et j'ai négligé cela chez Rousseau (ce qu'implique J. Pouillon). Au contraire il nous affirme : Rousseau a dit ceci (sous-entendu c'est tout).

Mais poursuivons l'explication de ce processus avant d'en venir au contenu qui a encore bien plus d'importance. Ce choix de Rousseau, d'un certain Rousseau abusivement mutilé, produit une série d'effets seconds. C'est à partir de ces effets seconds que le (pseudo) rousseauisme sera réactivé au sein de l'anthropologie puis dans une partie de l'idéologie dominante. Le Rousseau reconstruit prend une [41] existence autonome. Alors que, pour Lévi-Strauss, le rapport à Rousseau est l'équivalent déformé du discours qu'il pourrait tenir sur sa pratique de terrain s'il en avait une, le rapport (des lecteurs de toute espèce) à ce Rousseau devient la *réalité* du rapport au terrain. Le (pseudo) rousseauisme est donc d'abord un succédané idéologique à un rapport pratique (et donc à la forme idéologique qui l'accompagne) que

³³ Voir par exemple la façon dont il répond à ses critiques dans la conclusion de *l'Homme nu*.

l'anthropologue n'a pas. Par un effet d'écho, de redoublement caractéristique de toute logique idéologique, ce succédané idéologique devient le signe d'un rapport réel qui n'est en fait que ce contenu idéologique lui-même. D'une absence de pratique et d'une certaine conception de l'objet visé (la société « primitive »), on passe à une idéologie qui définit des pratiques réelles ou plutôt qui justifie la réalité de pratiques différentes. Nous voici induits en erreur. Que Lévi-Strauss ne l'ait pas voulu paraît impossible puisque selon J. Pouillon, le Rousseau qu'il nous offre est plus lévi-straussien que nature.

La référence à Rousseau n'est donc pas due au hasard : il s'agit de fonder l'anthropologie structurale de telle façon que l'image du fondateur éclaire de façon particulière l'œuvre de son « disciple ». Nous avons déjà fait allusion à la nécessité d'une idéologie de terrain chez Lévi-Strauss qui comble un vide ou plutôt qui se saisisse comme pratique. Les doutes sur ce point ne sont pas permis et ceux qui, comme E. Leach, comptent la durée totale des séjours du maître sur le terrain en mois, se font vilipender ³⁴. Cette inquiétude vient de ce que la légitimité du terrain est nécessaire aujourd'hui à l'anthropologue. Il serait possible de faire l'histoire de l'apparition de cette pratique dans le champ français et de l'élaboration idéologique correspondante. Il est certain qu'avec le Rousseau de Lévi-Strauss, elle trouve la forme achevée qui depuis vingt ans inspire tous les manuels et tous les apprentis ethnologues. Rousseau, c'est le service du recrutement.

Comme on pourrait mettre en doute son rapport réel à l'anthropologie de terrain, Lévi-Strauss proclame d'autant plus fortement la substance de *la* relation au terrain et *l'authenticité* de son expérience. C'est le terrain comme construction idéologique imaginaire ; c'est l'idéologie pour aller sur le terrain. C'est un prêt-à-porter. L'anthropologue redoubla dans son discours ce qu'il ne nous dit pas de l'objet. Ou plutôt il cache l'historicité de la relation au terrain et de la socialité [42] de « l'objet anthropologique » sous un vocabulaire pseudo-rousseauiste qui impose une seule interprétation : celui de l'autre dans sa pureté et la légitimité de mon regard sur lui.

³⁴ Cf. *Lévi-Strauss*, Fontana, London, 1970, pp. 18-19. J'ai été témoin d'une réaction extrêmement violente de J. Pouillon aux « insinuations » d'un tel point de vue.

Il nous faut décrire maintenant *le contenu* du rapport à Rousseau, car ce qui est décisif, finalement, c'est l'image qu'on nous donne de Jean-Jacques et la véracité de ses contours.

Une lecture aveuglante

Pour Lévi-Strauss, la référence à Rousseau est d'ordre méthodologique et épistémologique. Elle permet de fonder un projet scientifique. Mais par ses résonances, par « l'ambiance » dans laquelle Rousseau se trouve interpellé, un tout autre sens se dévoile, inintentionnel peut-être, mais qui sous-estime, oublie ou censure (nous n'avons pas d'opinion sur ce point) les aspects, les critiques, les plus révolutionnaires de son œuvre. Nous suivrons plus ou moins l'ordre chronologique de la parution des œuvres de Lévi-Strauss car cette réflexion doit sa signification aussi à un dévoilement progressif.

1) *Le style d'un itinéraire*

La première tirade rousseauiste explicite et argumentée se trouve dans *Tristes tropiques*. Il est vrai que les Nambikwara ont déjà fréquenté les philosophes du XVIII^e siècle. La communauté, transparente à elle-même, l'autorité politique du contrat et du consentement, signalent plus qu'une réalité ethnographique ³⁵. Pourtant, la première période de maturation théorique et méthodologique exclut Rousseau, et tous les efforts de l'anthropologue portent sur l'adaptation et l'importation des notions linguistiques ³⁶.

³⁵ Cf. « The Social and Psychological Aspects of Chieftainship in a Primitive Tribe : the Nambikwara of Northern Mato Grosso » (in *Transactions of the N. Y. Academy of Sciences*, 7. [1944], pp. 16-32) repris in R. Cohen and J. Middleton (ed.) *Comparative Political Systems*, The Natural History Press, 1967, pp. 45-62.

³⁶ Cf. G. Mounin, « Lévi-Strauss et la linguistique », in *Introduction à la sémiologie*, Ed. de Minuit, Paris, 1970, pp. 199-214.

Même lorsque Lévi-Strauss aborde le passage de la nature à la culture, Rousseau n'est pas encore une valeur totémique ³⁷.

Après *Tristes tropiques*, c'est l'élaboration analytique puis démonstrative d'un système clos : c'est la recherche des invariants de [43] la pensée sauvage et des mythologiques. C'est aussi grâce au succès de son autobiographie intellectuelle, le début d'une renommée qui dépasse les simples cercles de la famille ethnologique ³⁸. Les textes du début des années 60 définissent enfin la portée fondatrice de Rousseau. Depuis quinze ans, ouvrages ou interviews ne font que répéter ou signaler ce qui a été dit ³⁹.

2) *Tristes tropiques ou le premier rêve*

Rousseau, c'est d'abord le théoricien de la société de petite taille. Mais l'idéologie qui parcourt l'ensemble du livre (l'éloge de la nature et de l'exotisme sociologique ; la condamnation de la dégradation et de la corruption de la civilisation occidentale) qui s'apparente par certains côtés à ce qu'on qualifie vulgairement de rousseauisme, masque ce fondement théorique. Au moment où il semble que, par une référence au Rousseau politique, Lévi-Strauss va fonder une anthropologie politique ⁴⁰, un mécanisme d'occultation intervient qui transfère notre

³⁷ À l'exception d'une épigraphe d'un article de 1952, « la Notion de structure en ethnologie », repris in *Anthropologie structurale*, Plon, Paris, 1958, p. 303. Elle est extraite du *Second Discours, op. cit.*, p. 69.

³⁸ La notion de public est importante. La dissociation de *Totémisme aujourd'hui de la Pensée sauvage* (où se trouvent les questions à Sartre), les entretiens avec Charbonnier, le discours sur Rousseau (repris partiellement dans le *Courrier de l'Unesco*) sont autant d'indices, avec la multiplication des interviews journalistiques, d'une réponse à une certaine demande.

³⁹ Dans une interview avec G. Dumur et publiée dans *le Nouvel observateur* du 25 janvier 1967, Lévi-Strauss indique qu'après « les Mythologiques », il aimerait « revenir à Rousseau, en refaire, dans mes cours au Collège de France et peut-être en vue d'un livre, une lecture qui ne serait peut-être pas érudite, mais qui serait une espèce de tête-à-tête, de dialogue entre un ethnologue du XVIII^e siècle, ou ce qui pouvait alors en tenir lieu et un ethnologue du XX^e siècle. »

⁴⁰ L'article cité à la note 20 peut être considéré comme le premier article *professionnel* d'anthropologie politique en France. Je ne tiens évidemment

regard des Nambikwara à l'anthropologue. On trouve continuellement le processus chez Rousseau, mais la réflexion d'un philosophe sur une histoire hypothétique n'a pas la même logique de raisonnement que celle d'un ethnologue décrivant une société concrète. En fait, le désenchantement de l'un déteint sur le désenchantement de l'autre.

[44]

Les chapitres XXVIII (« Leçon d'écriture ») et XXIX (« Hommes, femmes, chefs ») montrent que les sociétés dites primitives peuvent être l'objet d'une analyse d'anthropologie politique⁴¹. La description, l'explication et *la valorisation* des mécanismes qui fondent ces sociétés, se terminent sur une référence à Rousseau⁴². Mais, comme l'écrira plus tard Lévi-Strauss,

« La diversité des voies qui ont conduit consciemment Rousseau et inconsciemment les Indiens sud-américains à faire les mêmes spéculations sur un très lointain passé, ne prouve sans doute rien au sujet de ce passé mais prouve beaucoup au sujet de l'homme⁴³. »

La taille de la société est *décisive*. Elle seule permet un équilibre (normal-naturel) entre l'homme et son milieu (entre la nature et la culture) et des hommes entre eux.

La peur de la vague démographique (du tiers monde évidemment) est un leitmotiv chez Lévi-Strauss. Même Mac-Namara de la B.I.R.D. n'ose plus tenir de pareils discours.

« [...] une explosion démographique qui me paraît largement responsable des catastrophes qui se sont abattues sur nous depuis quelques décennies et de toutes celles qui s'annoncent », interview avec G. Kukukdjian in *le Magazine littéraire*, n° 58, novembre 1971, p. 27.

pas compte des monographies ethnographiques des administrateurs coloniaux. Ceci dit, l'idéologie politique du politique apparaît assez clairement dans cet article. Lévi-Strauss cite Lowie et Hoebel, mais aussi Lyautey et Eboué (« Le chef pré-existe ») ! À l'époque, Lévi-Strauss en reste encore au niveau psychologique : il y a des chefs parce qu'il y a des gens qui aiment l'être, qui apprécient le prestige et le pouvoir. Il évoque même l'aspect naturel du pouvoir.

⁴¹ Voir la longue critique de J. Derrida sur « la Leçon d'écriture » dans *De la grammatologie*.

⁴² Voir notamment pages 282 et 284. Je cite l'édition en 10/18 (1962). L'ouvrage est paru en 1955.

⁴³ Dans *Du miel aux cendres*. Plon. Paris, 1966, p. 260.

En réponse à une question sur les ravages produits par les civilisations modernes (pollution, destruction du milieu naturel), Lévi-Strauss pense que

« C'est lié essentiellement à l'explosion démographique et que cette explosion elle-même est une fonction du progrès de la connaissance scientifique. C'est en effet l'amélioration de l'hygiène et de la médecine qui a fait que le nombre des naissances peut excéder celui des morts... » Interview avec R. Le Poitevin, in *Télé 7 jours*, n° 582 du 19-25 juin 1971. p. 19.

[45]

Enfin dans son interview avec *l'Express* (l'E. va plus loin avec C.L.S.) du 25-31.3.71, il conclut :

« [...] le seul problème véritable qui se pose aujourd'hui à la *civilisation* (sic ! souligné par nous J.C.), c'est celui de l'explosion démographique. Tout le reste des maux dont nous souffrons en découle.

Mais imaginer qu'inspirées par une suprême sagesse, les nations sauront un jour se concerter pour restreindre leurs populations et aménager les progrès techniques déjà acquis pour qu'un niveau de vie moyen et suffisant s'établisse, c'est une utopie que Gobineau avait déjà caressée pour la reconnaître irréalisable. » (P. 149).

C'est l'équilibre démographique qui définit les potentialités de toute autorité politique. Le consentement, le contrat, la réciprocité, constituent « la nature fondamentale de l'organisation sociale et politique »⁴⁴.

Cette « relation objective entre l'individu et l'espace qu'il occupe, entre le consommateur et les ressources dont il dispose » permet la liberté⁴⁵. Lévi-Strauss évacue complètement les notions de propriété, de production (et donc de producteur) et d'inégalité. Le discours de Rousseau est pourtant suffisamment explicite sur ces points (même si

⁴⁴ *T.T.*, p. 283. En épigraphe à un chapitre de *l'Origine des manières de labié*, Plon, Paris, 1968, Lévi-Strauss mettra cette pensée de Rousseau : « Nulle société ne peut exister sans échange, nul échange sans commune mesure et nulle commune mesure sans égalité » (p. 267). On trouve quatre autres citations extraites de *l'Émile* en exergue à divers chapitres de ce livre (pp. 163, 185, 255, 412).

⁴⁵ *T.T.*, p. 127.

nous n'en reprenons pas la théorie générale qui les articule) pour que ce premier silence de l'anthropologue ne constitue pas un aveu. Un peu plus loin Lévi-Strauss est encore plus brutal : « en devenant trop nombreuse [...] une société ne se perpétue qu'en sécrétant la servitude »⁴⁶. Cette Inde et cette Asie du Sud qui annoncent « le monde fini » ont pourtant connu récemment des procès « régulateurs » qui devraient calmer les inquiétudes de l'anthropologue⁴⁷.

[46]

De fait, Lévi-Strauss marque bien ses préférences et sans le vouloir probablement, il cherche à exorciser les dangers du « péril jaune ».

« Ce qui m'effraye en Asie, c'est l'image de notre futur, par elle anticipée. Avec l'Amérique indienne je chéris le reflet, fugitif même là-bas, d'une ère où l'espèce était à la mesure de son univers et où persistait un rapport valable entre l'exercice de la liberté et ses signes⁴⁸. »

Le refus de rechercher les causes sociologiques de l'oppression politique, économique *et* démographique est patent dans la conclusion de son interview à *l'Express* :

« Les termes "réactionnaire" ou "révolutionnaire" n'ont de sens que par rapport à des conflits qui opposent des groupes d'hommes les uns aux autres. Or aujourd'hui, le péril majeur pour l'humanité ne provient pas des entreprises d'un régime, d'un parti, d'un groupe ou d'une classe. Il provient de l'humanité elle-même dans son ensemble, qui se révèle être sa pire ennemie en même temps, hélas ! que du reste de la création. C'est de cela qu'il faut d'abord la convaincre, si on espère pouvoir la sauver. »

Que l'anthropologue retrouve Rousseau dans l'Amérique indienne (et surtout celle du bassin amazonien), rien de plus normal. L'éloge de la communauté familiale et domestique, des charmes de la vie rustique de l'un peuvent correspondre aux descriptions ethnographiques de l'autre. Pourtant Rousseau, comme nous l'avons signalé, va plus loin. Il cherche à établir un rapport entre population, besoins, production et inégalités sociales. La recherche d'un véritable état démographique

⁴⁶ T.T., p. 129.

⁴⁷ Les inondations du Bangladesh, les bombardements du Vietnam. Lévi-Strauss ne dit rien sur la République populaire de Chine et sur ses solutions politiques et économiques. Il est vrai que le fameux anonymat des vestes bleues n'a rien pour séduire l'aristocratie individualiste. Mieux vaut un bouddhisme démobilisateur.

⁴⁸ T.T., p. 129.

permet même de retrouver, à un niveau supérieur, *celui de la volonté politique*, une harmonie sociale. Ainsi, lorsque Rousseau parle de la Corse, il ne la souhaite pas primitive et statique. Il établit quels instruments politiques les Corses doivent se donner pour conserver leur indépendance et leur esprit d'égalité. C'est même en termes que l'on pourrait qualifier de maoïstes que Rousseau résume ces principes :

« [...] qui, selon moi, doivent servir de base à leur législation : tirer parti de leur peuple et de leur pays toujours autant qu'il sera possible ; cultiver et rassembler leurs propres forces ; ne s'appuyer que sur elles ; et ne songer pas plus aux Puissances [47] étrangères que s'il n'en existait aucune ⁴⁹. »

« L'île de la Corse, ne pouvant s'enrichir en argent, doit tâcher de s'enrichir en hommes. La puissance qui vient de la population est plus riche que celle qui vient des finances, et produit plus sûrement son effet. L'emploi des bras des hommes, ne pouvant se cacher, va toujours à la destination publique.

De là vient qu'un État riche en argent est toujours faible, et qu'un État riche en hommes est toujours fort. Pour multiplier les hommes, il faut multiplier leur subsistance ; de là l'agriculture. [...] Le goût de l'agriculture n'est pas seulement avantageux à la population en multipliant la subsistance des hommes, mais en donnant au corps de la nation un tempérament et des mœurs qui les font naître en plus grand nombre. » (J.-J. Rousseau, *Projet de Constitution pour la Corse*, op. cit., pp. 111-112.)

L'éloge de l'agriculture, de la vie rustique, de la démocratie directe du petit groupe, débouche sur un éloge très critique de la Suisse. Rousseau montre comme à l'habitude son sens dialectique des contradictions sociales.

La préférence de Lévi-Strauss pour le rustique n'est donc que rousseauiste en apparence. Elle est sans aucun doute beaucoup plus contemplative, anhistorique et désabusée que celle de son « maître ». Mais le Rousseau de Lévi-Strauss est plus complexe et on trouve déjà dans *Tristes tropiques* les contours de la thèse centrale de l'anthropologue. Elle concerne la fonction de « l'état de nature ».

⁴⁹ « Projet de Constitution pour la Corse », in J.-J. Rousseau, *Écrits politiques*, 10/18, 1972, p. III.

Dans la conclusion du chapitre XXIX, Lévi-Strauss écrit :

« Quant à moi, j'étais allé jusqu'au bout du monde à la recherche de ce que Rousseau appelle "les progrès presque insensibles des commencements". Derrière le voile des lois trop savantes des Caduvéo et des Bororo, j'avais poursuivi ma quête d'un état qui — dit encore Rousseau — "n'existe plus, qui n'a peut-être point existé, qui probablement n'existera jamais et dont il est pourtant nécessaire d'avoir des notions justes pour bien juger de notre état présent" ⁵⁰. »

Cet état de nature, c'est ce qu'il y a « d'originnaire » « dans la [48] nature actuelle de l'homme ». Ce sont « les fondements réels de la société humaine », « la nature de l'homme », « l'homme naturel », « l'homme originel ». C'est l'homme *d'avant toute société* ⁵¹ :

« [...] errant dans les forêts, sans industrie, sans paroles, sans domicile, sans guerre et sans liaison, sans nul besoin de ses semblables comme sans nul désir de leur nuire, peut-être même sans jamais en reconnaître aucun individuellement, l'homme sauvage, sujet à peu de passions, et se suffisant à lui-même, n'avait que les sentiments et les lumières propres à cet état. »

C'est donc *à la lettre* qu'il convient de lire les dernières phrases du chapitre XXIX :

« J'avais cherché une société réduite à sa plus simple expression. Celle des Nambikwara l'était au point que j'y trouvai seulement des hommes ⁵². »

Je considère cette phrase comme des plus ambiguë. Lévi-Strauss connaît parfaitement le sens véritable de l'état de nature chez Rousseau, qu'on se reporte à la fin du chapitre XXXVIII ⁵³. Mais son style conduit à conclure que cet état « qui n'a pas existé [...] » existe pourtant et que les premiers hommes vivaient en société. Le lecteur innocent pourra difficilement penser autrement, surtout après la lecture des deux chapitres en question, véritable introduction à une anthropologie politique.

⁵⁰ T.T., p. 284.

⁵¹ Ces expressions et le passage qui suit sont extraits du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (souvent appelé le Second Discours). Nous nous sommes servis de l'édition préfacée et commentée par J.-L. Lecercle (Classiques du peuple - Editions sociales, 1954). Citation p. 103.

⁵² T.T., p. 284.

⁵³ T.T., p. 351.

Mais cette interprétation juste, qui débouche sur une illusion pseudo-rousseauiste, est peu de chose à côté d'une seconde illusion, beaucoup plus grave car elle est indiscutablement volontaire. En effet, Lévi-Strauss doute que l'état des Nambikwara soit véritablement « primitif » : il s'agit plus vraisemblablement d'une involution, d'un faux archaïsme. Non seulement Lévi-Strauss est loin d'être sûr de la nature historique de la société qu'il a sous les yeux, mais *il ne veut pas le savoir*. Cela lui est indifférent ⁵⁴. Ce refus de tenir compte des [49] conditions historiques concrètes d'évolution (ou de changement) des sociétés, est un des fondements du structuralisme lévi-straussien. Mais, par là même, l'anthropologue montre qu'il n'a pas voulu lire Rousseau comme l'y invite pourtant l'organisation même du *Second Discours* ⁵⁵.

On peut supposer le lecteur de *Tristes tropiques* familier de Rousseau. Lévi-Strauss transforme Rousseau en médiateur : il lui fait tenir un raisonnement que ce dernier n'a jamais tenu ou plus exactement, il ampute le discours (parfois ambigu) de Rousseau des éléments contraires à son interprétation. Cette démarche vient de ce que Lévi-Strauss cherche chez Rousseau un fondement méthodologique principal, métaphysique. La fin de *Tristes tropiques* le montre clairement ⁵⁶.

La recherche de l'homme originaire débouche sur « un modèle théorique de la société humaine » ⁵⁷. C'est ici que se produit la rupture décisive avec Rousseau. Car il y a plusieurs façons de lire le *Second*

⁵⁴ *T.T.*, p. 284 : « [...] il était inutile de me demander si elle ["la société agonisante"] représentait ou non un vestige : traditionnelle ou dégénérée, elle me mettait tout de même en présence d'une des formes d'organisation sociale et politique les plus pauvres qu'il soit possible de concevoir. Je n'avais pas besoin de m'adresser à l'histoire particulière qui l'avait maintenue dans cette condition élémentaire ou qui, plus vraisemblablement, l'y avait ramenée. »

⁵⁵ Voir l'analyse de Lecrcrlc. *op. cit.*, p. 42 et celle de M. Duchet. *op. cit.*, p. 376.

⁵⁶ Pourtant Lévi-Strauss montre bien p. 351 qu'il ne fait pas de confusion à propos de l'état de nature (celui de Rousseau n'est pas celui de Diderot). Il évoque même le sens politique et constructif des intentions de Rousseau (« A lui nous devons de savoir comment, après avoir anéanti tous les ordres, on peut encore découvrir les principes qui permettent d'en édifier un nouveau »). Mais ces constatations faites, Lévi-Strauss revient à son Rousseau « rousseauiste ».

⁵⁷ *T.T.*, p. 353.

Discours : comme pamphlet moral et politique, comme tableau des contradictions de l'évolution naturelle et sociale des hommes, comme analyse abstraite des potentialités humaines. Lévi-Strauss n'hésite pas et choisit comme seule valable, le niveau abstrait, métaphysique. Sa réflexion est circulaire, alors que celle de Rousseau est dialectique :

« En plaçant hors du temps et de l'espace le modèle dont nous nous inspirons, nous courons certainement un risque, qui est de sous-évaluer la réalité du progrès. Notre position revient à dire que les hommes ont toujours et partout entrepris la même tâche [50] en s'assignant le même objet, et, qu'au cours de leur devenir, les moyens seuls ont différencié.

Car, sachant que depuis des millénaires, l'homme n'est parvenu qu'à se répéter, nous accéderons à cette noblesse de la pensée qui consiste, par-delà toutes les redites, à donner pour point de départ à nos réflexions la grandeur indéfinissable des commencements ⁵⁸. »

Cette fois-ci le tour (c'est le cas de le dire) est joué. D'autant mieux joué que de nouveau Lévi-Strauss fait référence aux leçons de « la plus pauvre tribu ». Les leçons de l'histoire n'existent pas ; de toutes façons elles ne renvoient qu'à notre passé, au mieux qu'à nous-mêmes. Les fameuses dernières pages du livre nous laissent un goût de cendre.

F. Engels, dans [l'Anti-Dühring](#) :

« Nous n'avons donc pas seulement chez Rousseau une marche de la pensée qui ressemble à s'y méprendre à celle qui est suivie dans *le Capital* de Marx, mais même dans le détail, toute une série de tournures dialectiques dont Marx se sert : processus qui, par nature, sont antagonistes et contiennent une contradiction ; transformation d'un extrême en son contraire ; enfin comme noyau de l'ensemble, la négation de la négation. » (Editions sociales, Paris, p. 171).

⁵⁸ T.T., pp. 353-354.

3) *La pensée sauvage de Rousseau*

Le Rousseau des années 1959-1961 est *structuraliste*. C'est le fondateur du regard anthropologique, celui de l'identification à autrui, celui qui évoque une logique des opérations de l'esprit. Ce Rousseau, méthodologue malgré lui, ethnologue structuraliste avant la lettre, est également très « rousseauiste ». Puisqu'il fonde la démarche de l'ethnologue, il justifie les qualités sensibles de son objet : la société dite primitive. En assimilant la pitié à un moyen intellectuel de connaissance, Lévi-Strauss transforme *l'idéologie* du regard en un regard objectif, alors que Rousseau s'est humblement contenté d'une espèce de psychologie sociale appliquée.

C'est tout d'abord dans la leçon inaugurale au Collège de France que Lévi-Strauss, sans citer Rousseau, explique le « caractère distinctif » de l'anthropologie sociale :

[51]

« [...] de toutes les sciences, elle est seule, sans doute, à faire de la subjectivité la plus intime un moyen de démonstration objective. Car c'est bien un fait objectif que le même esprit, qui s'est abandonné à l'expérience et s'est laissé modeler par elle, devient le théâtre d'opérations mentales, qui n'abolissent pas les précédentes et qui transforment cependant l'expérience en modèle, rendant possibles d'autres opérations mentales. En fin de compte, la cohérence logique de ces dernières se fonde sur la sincérité et l'honnêteté de celui qui peut dire, comme l'oiseau explorateur de la fable : "j'étais là, telle chose m'advint — vous y croirez être vous-même" et qui réussit, en effet, à communiquer cette conviction ⁵⁹. »

Il y a chez Rousseau, un embryon de la théorie de la pensée sauvage : « Il y a des choses bonnes à penser ». Peut-être. Mais la démonstration, forcée, de Lévi-Strauss enlève toute crédibilité à cette hypothèse. Pour l'anthropologue, en effet, « la réponse de Rousseau consiste, tout en maintenant les distinctions, à définir la condition naturelle de l'homme au moyen du seul état psychique dont le contenu soit indissociablement affectif et intellectuel, et que la prise de

⁵⁹ Leçon inaugurale au Collège de France (5 janvier 1960) : repris in *Anthropologie structurale deux*, Plon, 1973, p. 25.

conscience suffit à convertir d'un plan sur l'autre : pitié, ou comme Rousseau dit aussi, identification à autrui [...] ⁶⁰ ».

Nous reviendrons plus loin sur le sens réel qu'il convient d'accorder à la notion de pitié chez Rousseau. De l'identification on passe tout naturellement à la distinction :

[52]

« C'est parce que l'homme s'éprouve primitivement identique à tous ses semblables [...] qu'il acquerra par la suite la capacité de *se* distinguer comme il *les* distingue, c'est-à-dire de prendre la diversité des espèces pour support conceptuel de la différenciation sociale ⁶¹. »

L'homme se distingue, il se met en avant, il se sépare ainsi des autres. Mais, distinguer les autres ne revient peut-être pas à penser qu'ils servent de « support conceptuel ». Dès qu'il aborde le domaine des identifications et des différences, Lévi-Strauss ne peut s'empêcher de transmuier les métaphores lyriques de Rousseau en autant de transformations logiques. Il ira même jusqu'à attribuer à Rousseau la logique des oppositions binaires, puisque celle-ci est à la base du passage de la nature à la culture et que ce passage est l'objet même de la réflexion de Rousseau.

⁶⁰ *Le Totémisme aujourd'hui*, P.U.F., Paris, 1963, pp. 144-145. E. Durkheim a écrit une longue étude sur le *Contrat social* (« le Contrat social de Rousseau - Histoire du livre », *Revue de métaphysique et de morale*, 1918, pp. 1-23 et 129-168 ; repris in E. Durkheim, *Montesquieu et Rousseau, précurseurs de la sociologie*, Marcel Rivière, Paris, 1953). Certains de ses commentaires préfigurent l'approche lévi-straussienne, mais l'anthropologue ne fait jamais référence à cet article. Pour Durkheim, « le problème à résoudre ne ressortit donc pas à l'histoire mais à la psychologie. » (p. 116). Il insiste sur les vertus méthodologiques de l'hypothèse rousseauiste : « La conception d'un état de nature [...] c'est un procédé de méthode [...] due [...] au besoin de déterminer quels sont les attributs fondamentaux de notre constitution psychologique. » (p. 120) Mais, cela dit, Durkheim maintient la coupure que la pensée sauvage cherche à supprimer : « [...] c'est que pour voir un homme, un semblable dans tout être humain, quel qu'il soit, il faut des facultés d'abstraction et de réflexion que n'ont pas les primitifs. » (p. 124) A. Lovejoy dans son étude sur le supposé primitivisme de Rousseau, critique fortement la réduction psychologiste de Durkheim (*op. cit.*, p. 169).

⁶¹ *Id.*, p. 145.

Encore un glissement et Rousseau (associé à Bergson ⁶²) se voit attribuer la paternité des intuitions que Lévi-Strauss a mises en œuvre scientifiquement :

« [...] Bergson et Rousseau [ont] réussi à remonter jusqu'aux fondements psychologiques d'institutions exotiques [...] par une démarche en intériorité, c'est-à-dire en essayant sur eux-mêmes des modes de pensée, d'abord saisis du dehors ou simplement imaginés. Ils démontrent ainsi que tout esprit d'homme est un lieu d'expérience virtuel, pour contrôler ce qui se passe dans des esprits d'hommes, quelles que soient les distances qui les séparent ⁶³. »

Rappelons donc l'enchaînement des transformations de la pensée de Rousseau :

- | | | |
|--------------------|---|-----------------------------------|
| 1- Nature : | culture : | affectivité : intellect (= pitié) |
| 2- Pitié | = identification - distinction (= logique binaire) | |
| 3- Logique binaire | = universalité des modes de pensée (= esprit humain). | |

[53]

Le point de vue anthropologique de Rousseau prend ainsi une spécificité qu'il est loin de posséder. Lévi-Strauss combine abusivement ce qui n'est qu'une série d'approches partielles sur des problèmes différents :

Le comparatisme anthropologique conduit évidemment à la recherche d'un genre d'invariant. Mais peut-on identifier celui-ci au seul registre des lois de fonctionnement de l'esprit humain ?

La pitié est à la fois un sentiment et un point de vue. Elle est d'ordre affectif, intellectuel, moral et social. Là encore on ne peut la réduire à

⁶² Je laisse de côté le sens des références à Bergson. Mais le rapprochement des deux philosophes indique bien le sens de la lecture idéaliste de Lévi-Strauss. Sans prétendre que Rousseau est un marxiste avant la lettre et sans oublier le sens profond de son idéologie petite bourgeoise (nous reviendrons sur ce point plus loin), je maintiens qu'il y a une lecture matérialiste possible d'un Rousseau historiciste et dialecticien.

⁶³ *Id.*, p. 147.

un simple opérateur intellectuel et lorsque Lévi-Strauss qualifie ce dernier de nature subjective, il y a jeu de mots ⁶⁴. Que la pitié soit consubstantielle à la nature humaine et pré-existe à « l'état de raisonnement » ⁶⁵, sans aucun doute. Qu'on puisse l'assimiler à une espèce de logique inconsciente du sensible ⁶⁶, pourquoi pas. Mais

⁶⁴ Pour Lévi-Strauss, subjectif veut dire plusieurs choses. C'est d'abord le sens intime d'une expérience commune : « Nous ne saurons jamais si l'autre, avec qui nous ne pouvons tout de même pas nous confondre, opère depuis les éléments de son existence sociale, une synthèse exactement superposable à celle que nous élaborons. Mais il n'est pas nécessaire d'aller si loin ; il faut seulement — et pour cela, le sentiment interne suffit — que la synthèse, même approximative, relève de l'expérience humaine. Nous devons nous en assurer, puisque nous étudions des hommes ; et, comme nous sommes nous-mêmes des hommes, nous en avons la possibilité ». (« Leçon inaugurale », *op. cit.*, p. 16).

Ce peut être ensuite la cohérence subjective — de fait inconsciente — de l'esprit humain (voir le texte référé en note 44).

Ce peut être enfin un type particulier (historiquement et socialement daté) de connaissance : « Le savoir théorique n'est pas incompatible avec le sentiment que la connaissance peut être à la fois objective et subjective, enfin que les rapports concrets entre l'homme et les êtres vivants colorent parfois de leurs nuances affectives (elles-mêmes émanation de cette identification primitive, où Rousseau a vu profondément la condition solidaire de toute pensée et de toute société) l'univers entier de la connaissance scientifique, surtout dans des civilisations dont la science est intégralement "naturelle". » (*la Pensée sauvage*, Plon, Paris, 1963, p. 53).

M. Godelier, dans son étude sur « Mythe et histoire : réflexions sur les fondements de la pensée sauvage » (in *Horizons, trajets marxistes en anthropologie*, F. Maspero, 1973, pp. 367-392) a déjà signalé cette ambivalence de la pensée sauvage : des sauvages et/ou à l'état sauvage. Pour en revenir à Rousseau, c'est évidemment dans la première citation que l'on retrouve son inspiration. Les autres sens nous paraissent être des extrapolations.

⁶⁵ [*Discours sur l'origine de l'inégalité*](#), *op. cit.*, p. 48.

⁶⁶ L'analyse des notions de pitié et de perfectibilité chez Rousseau a fait, comme on dit, couler beaucoup d'encre. J. Morel, dans son étude des origines du *Second Discours* (« Recherches sur les sources du discours de l'inégalité », *Annales de la société J.-J. Rousseau*, t. V, 1909, A. Jullien, Genève, pp. 119-198), pense que la pitié est une forme modernisée de la loi naturelle. Ceci n'empêche pas que « les opérations de l'esprit apparaissent dans un ordre progressif » (p. 150). J. Mosconi préfère parler de virtualité véritable : la perfectibilité c'est la matière de la culture et de l'histoire, non son ressort (pp. 61-62). La dialectique de l'individu et de la société penche du côté de cette

passer de l'identification à la distinction comme les deux paires d'un couple alors que Rousseau pense en termes de « perfectibilité », [54] c'est une fois de plus outrer la métaphore et réduire l'ample dialectique du raisonnement de Rousseau à une petite mécanique simpliste.

**4) « Jean-Jacques Rousseau,
fondateur des sciences de l'homme »⁶⁷**

L'image de Rousseau trouve son achèvement dans ce discours devenu célèbre. Lévi-Strauss y reprend tous ses arguments en les articulant. Cette fois-ci Rousseau est pris au piège de la tradition lévi-straussienne. Malheureusement l'anthropologue se laisse aller et il évacue systématiquement le sens sociologique (le relativisme social et historique) au profit de l'intériorité psychologique. Je ne nie pas l'importance de ces dernières notions chez Rousseau, mais je conteste leur autonomie théorique et déterminante par rapport à ses autres idées.

Le découpage des citations éclaire très franchement ce parti pris. Rousseau fonde peut-être l'anthropologie, mais il le fait au moyen d'une espèce de sociologie de la connaissance qu'ignore superbement Lévi-Strauss. Celui-ci cite assez largement un passage de la note 10 (ou j) du *Discours sur l'inégalité*. Mais le passage cité ne prend véritablement son sens que si l'on rétablit ce qui précède et ce qui suit. À la limite, je persiste à croire que les vraies leçons de Rousseau sont dans ces passages et que Lévi-Strauss par sa citation, signale le problème mais élimine le fond de la problématique de Rousseau⁶⁸.

dernière chez Rousseau (chez Lévi-Strauss ce serait plutôt le contraire) : « une explication du développement de l'entendement par une dialectique de l'individu ne vaut que dans l'état de *société* et non dans l'état de nature où l'individu est isolé mais satisfait. » J. Mosconi pense que Lévi-Strauss réactive peut-être plus Condillac que Rousseau. J'avoue mon incompetence sur ce point.

⁶⁷ In J.-J. Rousseau, Neuchâtel, éd. de la Baconnière, 1962. Repris in *Anthropologie structurale deux, op. cit.*, pp. 45-56.

⁶⁸ Voir l'ensemble du passage en annexe 1. A. Lovejoy signale l'importance de cette note pour comprendre la perspective réelle de Rousseau : « The supposed primitivism of Rousseau's Discourse on inequality », *Modern philology*, vol. XXI, n° 2, nov. 1923, pp. 165-186.

Critique [55] des missionnaires, éloge de l'impartialité objective des philosophes, Rousseau s'essaye à la critique des sources. Ailleurs Rousseau ira jusqu'à ironiser sur les prétentions coloniales lorsqu'il parle « [...] des Lapons, des Esquimaux, des Algonquins, des Chicacas, des Caraïbes, qui se passent de notre police, des Hottentots qui s'en moquent [...] ⁶⁹ ».

Lévi-Strauss cherche toujours à rendre générales des phrases qui font partie d'un raisonnement particulier. Ainsi, de la fameuse phrase tirée de [l'Essai sur l'origine des langues](#) ⁷⁰. Le chapitre VIII, intitulé « Différence générale et locale dans l'origine des langues », indique simplement qu'il faut tenir compte des différences locales pour expliquer l'origine des langues et notamment des différences entre Nord et Sud, entre pays froids et pays chauds. C'est pourquoi la portée épistémologique de cette phrase dépasse de loin les intentions de son auteur dans la lecture qu'en fait l'anthropologue ⁷¹.

Enfin il y a la manière dont Lévi-Strauss définit l'objet du *Second Discours* qui lui permettra d'enchaîner très facilement avec ses propres idées. Ce discours « pose le problème des rapports entre la nature et la culture » ; « [...] avec l'apparition de la société [s'est] produit un triple passage de la nature à la culture, du sentiment à la connaissance, de l'animalité à l'humanité — démonstration qui fait l'objet du *Discours* ⁷². » Or c'est là mutiler le *Discours* de moitié et de la moitié peut-être la plus fertile anthropologiquement puisqu'elle retrace « l'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État ⁷³. »

⁶⁹ In Lettre à M. Philopolis, in *Écrits politiques, op. cit.*, p. 22. Sur la façon de lire les récits des voyageurs et sur l'idéologie de l'époque, il faut se référer à la première partie de la thèse de M. Duchet, *op. cit.*, I. Du mythe aux images. D'après elle, « le cas Rousseau est un cas-limite » (p. 99) en matière de critique des sources et elle cite le passage qui nous concerne.

⁷⁰ « Quand on veut étudier les hommes, il faut regarder près de soi ; mais pour étudier l'homme, il faut apprendre à porter sa vue au loin ; il faut d'abord observer les différences, pour découvrir les propriétés. », cité in *Anthropologie structurale deux*, p. 47.

⁷¹ On trouvera le court texte de ce chapitre en annexe II.

⁷² *Anthropologie structurale deux, op. cit.*, p. 47 et p. 49.

⁷³ Voir F. Engels. La coupure correspond à la division entre première et deuxième parties (qui sont de taille à peu près équivalente ; il est vrai cependant que les neuf dixièmes des notes concernent la première partie).

[56]

De toute façon, c'est restreindre bien singulièrement un propos qui selon Rousseau lui-même était bien plus vaste : « De quoi s'agit-il donc précisément dans ce *Discours* ? De marquer dans le progrès des choses le moment où, le droit succédant à la violence, la nature fut soumise à la Loi ; d'expliquer par quel enchaînement de prodiges le fort put se résoudre à servir le faible, et le peuple à acheter un repos en idée au prix d'une félicité réelle ⁷⁴. »

Ayant donc, une fois de plus, réduit Rousseau à sa plus simple expression, Lévi-Strauss peut le reconstruire à son image en toute quiétude. Les difficultés physiques et intellectuelles du terrain font que l'anthropologue « n'a que ce moi, dont il dispose encore, pour lui permettre de survivre et de faire sa recherche ». « Dans l'expérience ethnographique, par conséquent, l'observateur se saisit comme son propre instrument d'observation [...] ⁷⁵. » Il y a donc « un "il" qui se pense en moi ⁷⁶. » Une fois de plus, on passe du subjectif psychologique (« chaque carrière ethnographique trouve son principe dans des "confessions" écrites ou inavouées », p. 48) à un invariant inconscient, d'ordre intellectuel et biologique. Cette « faculté essentielle », c'est la pitié (qui découle de l'identification à autrui). Le refus des « identifications obligées » (qui permet de réintroduire la nature dans la culture) est le fondement du regard anthropologique (et de « la révolution rousseauiste »). C'est aussi une possibilité de liberté, voire de libération, « Car s'il est vrai que la nature a expulsé l'homme, et que la société persiste à l'opprimer, l'homme peut au moins inverser à son avantage les pôles du dilemme, *et rechercher la société de la nature*

Mais de fait, Lévi-Strauss, lorsqu'il parle du *Discours*, ne pense *uniquement* qu'à la première partie sur l'état de nature.

⁷⁴ Cf. *Discours*, *op. cit.*, pp. 67-68.

⁷⁵ Cf. *Anthropologie structurale deux*, *op. cit.*, p. 48. L'hostilité et la difficulté du terrain sont une chose, leur valeur épistémologique une autre. Les ethnologues s'accordent trop facilement à eux-mêmes des médailles pour services rendus. Que faut-il penser du travail à la chaîne ? On trouvera une critique de cette idéologie (à propos du livre des Panoff, *l'Ethnologue et son ombre*) dans notre recueil *Critiques et politiques de l'anthropologie*, F. Maspero, Paris, 1974, pp. 59-61.

⁷⁶ *A.S. deux*, *op. cit.*, p. 49.

pour y méditer sur la nature de la société ⁷⁷. » De fait, « la société de la nature » signifie aussi la société « naturelle », la plus proche de la nature, à l'état de nature, en un mot la plus différente de la nôtre. L'ethnologie alors n'est plus qu'une visée, un choix qui permet d'accéder à cet état.

[57]

« L'ethnologue écrit-il autre chose que des confessions ? En son nom d'abord, comme je l'ai montré, puisque c'est le mobile de sa vocation et de son œuvre, et, dans cette œuvre même, au nom de sa société, qui, par l'office de l'ethnologue, son émissaire, se choisit d'autres civilisations, et précisément parmi celles qui lui paraissent les plus faibles et les plus humbles ; [...] », *id.*, p. 51-52.

Lévi-Strauss a donc soigneusement mis en sécurité, hors de l'histoire, et l'objet et la méthode de l'anthropologie. Encore une fois, c'est le simple passage de la nature à la culture qui permet tous les « abus » alors que pour Rousseau le processus d'inégalité sociale qui s'embraye sur cette première distinction est tout aussi décisif puisque c'est de lui que nous dépendons aujourd'hui, et que c'est lui que nous pouvons (essayer de) changer. Au contraire, pour l'ethnologue que hante l'explosion démographique ⁷⁸, c'est « par l'effet d'un peuplement plus dense qui rapetisse l'univers et ne laisse aucune portion de l'humanité à l'abri d'une abjective violence, [que] pèse sur chacun de nous l'angoisse de vivre en société. »

Cette expulsion des coupures sociales (l'inégalité) au profit de la seule coupure nature-culture, nous la retrouvons dans cette interprétation d'une autre citation de Rousseau : « j'ai une violente aversion pour les états qui dominant les autres. Je hais les grands, je hais leur état ⁷⁹. » D'après Lévi-Strauss, « cette déclaration [s'applique] d'abord à l'homme, qui a prétendu dominer les autres êtres et jouir d'un état séparé [...]. » C'est parce que l'homme domine la nature que certains hommes en arrivent à en dominer d'autres. Cette idée se retrouve certes chez Rousseau, mais le philosophe est beaucoup plus

⁷⁷ *Id.*, p. 52. L'auteur ajoute : « Voilà, me semble-t-il, l'indissoluble message du Contrat social, des *Lettres sur la botanique*, et des *Rêveries*. »

⁷⁸ *Id.*, p. 53.

⁷⁹ *Id.*, p. 54. C'est la quatrième lettre à M. de Malesherbes où Rousseau se plaint des perquisitions dont il est l'objet. A l'évidence, c'est l'amour-propre de Rousseau qui réagit.

prolixes sur les rapports de domination des hommes entre eux. L'anthropologue, lui, se contente de parler « de la race, de la culture, de la conquête, de la mission, ou plus simplement de l'expédient ⁸⁰. » L'anthropologie politique, théorique et appliquée de Rousseau débouche sur des réformes et même sur une révolution. Que celle-ci [58] soit bourgeoise ne signifie pas qu'elle nie l'analyse sociale et institutionnelle ⁸¹.

Lévi-Strauss de son côté termine l'éloge de Rousseau par une interprétation mi-métaphysique, mi-psychologique. Le vrai Rousseau c'est celui de « l'identification primitive », celui des *Confessions* et des *Rêveries d'un promeneur solitaire*. Ayant défini l'œuvre de l'ethnologue comme une confession, il était normal d'aboutir à cette conclusion. Que Lévi-Strauss choisisse son Rousseau (au point de le censurer pourtant), c'est son droit. Mais qu'une fois ce choix fait, il corresponde par hasard à l'idée que Lévi-Strauss se fait de l'ethnologie, il y a là une coïncidence qui éclaire singulièrement l'ensemble de la lecture. Celle-ci n'était qu'un prétexte pour donner libre cours à l'anthropologue. En se mettant dans la position d'un disciple de Rousseau, Lévi-Strauss donne une assise apparemment inébranlable à ses principes scientifiques et idéologiques. Il en sort même grandi, car sa fausse modestie ⁸² lui permet de s'attacher les incrédules, ou mieux encore les ignorants de la pratique ethnologique réelle. Les *malentendus* entre Lévi-Strauss et Rousseau sont une chose. Ceux de ses commentateurs sont beaucoup plus graves. En redoublant par leur discours les fausses illusions que Lévi-Strauss porte sur Rousseau, ils perpétuent l'ensemble de l'idéologie sous-jacente, de ses choix et de ses exclusions. Lévi-Strauss opère une lecture éminemment politique de Rousseau : comme on dit, elle est « de bonne politique » car elle est polie et admirative, tout en étant « ni réactionnaire ni révolutionnaire ».

⁸⁰ *Id.*, p. 55.

⁸¹ Voir par exemple la fin du *Discours sur l'inégalité*, *op. cit.*, à partir de la page 134 et bien sûr le *Contrat social*. L'idolâtrie jacobine pour Rousseau n'est pas non plus un commentaire sans conséquence.

⁸² Ainsi, dans *Tristes tropiques*, cette envolée célèbre : « [...] Rousseau, notre maître, Rousseau, notre frère, envers qui nous avons montré tant d'ingratitude, mais à qui chaque page de ce livre aurait pu être dédiée, *si l'hommage n'eût pas été indigne de sa grande mémoire* » (les italiques sont de nous), *op. cit.*, p. 351.

Ce refus de la politique et de l'histoire dans l'œuvre de Rousseau signifie bien plus : c'est un refus de tenir compte de l'action historique des groupes sociaux dans l'objet que se donne l'anthropologue. C'est aussi une façon très particulière de lier l'anthropologie à l'histoire et à la politique de *sa propre société*.

Ainsi il écrit dans la conclusion de sa leçon inaugurale :

« Notre science est arrivée à la maturité le jour où l'homme occidental a commencé à comprendre qu'il ne se comprendrait [59] jamais lui-même, tant qu'à la surface de la terre, une seule race ou un seul peuple serait traité par lui comme un objet. Alors seulement, l'anthropologie a pu s'affirmer pour ce qu'elle est : une entreprise, renouvelant et expiant la Renaissance, pour étendre l'humanisme à la mesure de l'humanité ⁸³. »

À vouloir nous aveugler de ce qu'il prend pour des évidences, Lévi-Strauss s'aveugle lui-même. Voyons maintenant le sentiment de quelques compagnons de voyage.

Le miroir des autres

Le succès rousseauiste de Lévi-Strauss est un détournement de sens. Mais au détournement de la lecture de Lévi-Strauss lui-même s'en ajoute un autre, certes secondaire, qui explicite sinon fabrique ce succès lui-même. Les commentateurs de Lévi-Strauss sont loin d'être innocents. Par leur ignorance tant de l'anthropologie que de Rousseau, ils ont contribué à systématiser, à officialiser en quelque sorte, le point de vue de l'anthropologue. Comme l'explique assez crûment J. Pouillon dans son article sur la tradition, Lévi-Strauss met ses lecteurs sur la voie d'un sens. L'effet idéologique du Rousseau lévi-straussien

⁸³ Le point de vue de Lévi-Strauss a pu momentanément changer sur ce point. Voir notamment, l'Œuvre du Bureau of American Ethnology et ses leçons. *Anthropologie structurale deux, op. cit.*, pp. 63-75.

On appréciera le sens précis d'un texte paru aux U.S.A. sous les titres divers de « The Disappearance of Man », *The New-York Review of Books*, 28 juillet 1966 ou bien de « Anthropology : its achievements and future », *Current Anthropology*, vol. VII, n° 2, 1966, pp. 123-127. Ce texte a été très cité par les anthropologues « radicaux » anglo-saxons.

est le résultat d'une médiation, d'une méta-lecture qui devient fabrication et glorification.

Il serait nécessaire ici de procéder à une véritable sociologie de la connaissance, de reprendre le *dire* des livres, des média, des universitaires. Nous n'en avons bien sûr pas les moyens, mais c'est là, dans ce halo flou du commentaire, de l'information et de l'enseignement (souvent le fait des mêmes d'ailleurs), que l'instance idéologique dominante trouve sa pâture.

[60]

De l'apologie à l'excommunication

Je me contenterai du commentaire savant, voire professionnel. Je sais qu'il n'est pas le plus significatif et c'est pourquoi je ne l'évoquerai que brièvement. Par contre, j'insisterai plus sur les critiques du Rousseau « rousseauiste » de Lévi-Strauss, dans la mesure où elles sont aussi — et souvent de façon très explicite — des critiques de Lévi-Strauss, de sa conception de Rousseau et du rôle de l'anthropologue.

Il y a tout d'abord ceux qui parlent du discours que tient Lévi-Strauss sur Rousseau. Les journalistes aiment bien cela. Deux exemples : pour J. Lacroix « Lévi-Strauss [est] cet homme à la sensibilité du XVIII^e siècle et à la raison du XX^e siècle, qui reprend le discours de Rousseau en termes structuralistes ⁸⁴. » Quant à Sanche de Gramont, son « Lévi-Strauss est un Rousseau scientifique ⁸⁵. » Puisque l'anthropologue le dit lui-même, c'est qu'il a raison, qu'il ne peut se tromper. Y. Simonis, C. Backès-Clément, C. Geertz, B. Prado et même B. Scholte se contentent d'une paraphrase ⁸⁶. Pour Geertz, la

⁸⁴ *Le Monde (Sélection hebdomadaire)*, 24 nov.-8 déc. 1968, p. 11 (à propos des « Mythologiques »).

⁸⁵ « C. Lévi-Strauss, l'idole qui a "débouloigné" Sartre », *le Nouvel Adam*, déc. 1967, p. 36.

⁸⁶ Y. Simonis, C. *Lévi-Strauss ou la passion de l'inceste*, Paris, Aubier, 1968 ; — C. Backès-Clément, *Lévi-Strauss*, Paris, Seghers, 1970 ; — C. Geertz, « The Cerebral Savage : on the work of C. Lévi-Strauss », in *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, N.Y., 1973 ; — B. Prado, « Philosophie, musique et botanique de Rousseau à Lévi-Strauss », in J.

philosophie de Lévi-Strauss est « une version reconditionnée techniquement du moralisme de Rousseau ⁸⁷. » Il évoque la « machine infernale culturelle » qu'il a mise au point et qui « annule l'histoire » ⁸⁸. Evoquant « l'impasse à laquelle son expédition brésilienne l'a conduit », l'anthropologue américain conclut que cela lui a permis de remplacer « la proximité physique et la distance intellectuelle — par ce qu'il a toujours recherché — la proximité [61] intellectuelle et la distance physique ⁸⁹. »

Prado, reprenant le thème de l'interprétation « esthétique » (comme Y. Simonis) que Lévi-Strauss suggère lui-même d'ailleurs fort souvent, note néanmoins que « Si, dans son itinéraire, Lévi-Strauss reprend le chemin ouvert par Rousseau, il prend aussi des détours ; et s'il le fait, c'est parce qu'il conduit plus loin la série des réductions ⁹⁰. » Mais le sens même de la filiation n'est pas remis en cause, bien au contraire. Le cas de l'ouvrage de C. Backès-Clément mérite une mention particulière. C'est sûrement le livre le plus brillant en français sur le philosophe Lévi-Strauss ⁹¹. Le rapport à Rousseau y est en bonne place, d'autant que le discours de Lévi-Strauss s'y trouve reproduit en entier. Malheureusement, l'auteur ne connaît rien de la réalité matérielle et institutionnelle de l'anthropologie et se trouve par là même incapable de prendre une distance autre que théorique par rapport à l'anthropologue. Cette lecture en biais que l'on retrouve chez M. Foucault et partiellement chez P. Bourdieu ou M. Duchet provient de ce que ces commentateurs mesurent Lévi Strauss à la définition (pseudo-rousseauiste) qu'il donne lui-même de l'anthropologie. Chez C. Backès-Clément, toutefois, la surprise se redouble du fait qu'elle se dit marxiste ⁹². Son absence de sens critique radical est stupéfiante, surtout dans l'analyse du rapport de Lévi-Strauss à ses « maîtres ». Elle

Pouillon et P. Maranda (eds.), *Échanges et Communications*. Mouton, 1970, vol. 1, pp. 571-580 ; — B. Scholte, « The Structural Anthropology of C. Lévi-Strauss », in J. Honigmann (ed.), *Handbook of social and cultural anthropology*, Rand McNally, Chicago, 1973, pp. 637-716.

⁸⁷ *Op. cit.*, p. 357.

⁸⁸ *Id.*, p. 355.

⁸⁹ *Id.*, p. 356.

⁹⁰ *Op. cit.*, p. 578.

⁹¹ La collection où est paru l'ouvrage s'intitule : *Philosophes de tous les temps*.

⁹² Elle est membre du P.C.F. et contribue régulièrement à la Nouvelle critique.

reconnaît toutefois que pour l'anthropologue le changement « ne saurait résulter d'une action médiate d'une collectivité ou d'un individu ⁹³ » et que c'est là « une amputation majeure » faite « à la pensée de Marx ».

La prédilection des philosophes pour la lecture de Lévi-Strauss est évidente. M. Foucault dans [les Mots et les choses](#) ⁹⁴ justifiait voilà dix ans la place centrale de l'ethnologie dans les sciences humaines et du structuralisme comme théorie dominante. L'ethnologie étudie les invariants de structure, mais non la succession des événements. Mise sur le même plan que la psychanalyse dans [62] *l'épistémé* de l'époque, elle recherche « les processus inconscients qui caractérisent le système d'une culture donnée ⁹⁵. » Par sa possibilité de décentrement, l'ethnologie se voit attribuer une valeur d'exotisme scientifique. La thématique structuraliste, l'idéologie pseudo-rousseauiste (= l'ethnologie) ne prennent leurs « dimensions propres que dans la souveraineté historique — toujours retenue mais toujours actuelle — de la pensée européenne et du rapport qui peut l'affronter à toutes les autres cultures comme à elle-même ⁹⁶. » En fait, Foucault peut se permettre ces raisonnements parce qu'il limite abusivement l'anthropologie mondiale à sa seule version récente du structuralisme français. Une telle réflexion prend inévitablement les aspects d'une caution. Et la mode du « structuralisme » des années 60 doit beaucoup à ce genre de remarques, rapides et partiales dans leur information.

L'attitude de P. Bourdieu a varié, et probablement à cause de son expérience de la pratique sociologique. Dans *le Métier de sociologue* ⁹⁷, il justifie sa théorie de la distanciation sociologique, de la critique de l'identification du chercheur au sens commun de la réalité idéologique et sociale par la valeur de l'expérience ethnologique ⁹⁸. Cette illusion du sociologue sur les vertus d'une discipline aux déterminations historiques encore plus grossières, m'avait beaucoup surpris.

⁹³ *Op. cit.*, p.64.

⁹⁴ Gallimard. 1966. Voir le chapitre X, « les Sciences humaines », pp. 388-392.

⁹⁵ *Op. cit.*, p. 391.

⁹⁶ *Id.*, p. 388.

⁹⁷ Mouton, 1968. Voir les ambiguïtés de la note 1, p. 91 (sur le rôle de l'intuition).

⁹⁸ *Op. cit.*, pp. 68, 69, 271.

Ultérieurement, Bourdieu est revenu sur ses illusions de la transparence de la critique rationaliste. Allant même plus loin, il a essayé d'opposer au structuralisme lévi-straussien (et donc à son rapport pseudo-rousseauiste au terrain) une théorie des pratiques et du chercheur et de son objet qui marque une attention profonde aux différents niveaux de détermination des pratiques sociales et idéologico-intellectuelles⁹⁹. Cela dit, la subtilité de la dialectique de Bourdieu n'intègre pas vraiment les effets de la lutte de classes, et comme par miracle, la science échappe encore au dernier moment à l'historicité. La théorie du champ intellectuel et scientifique raffine d'autant plus les analyses sur les rapports internes de pouvoir, qu'elle cherche à annuler ceux concernant les rapports externes. C'est [63] pourquoi cette critique du structuralisme et de l'illusion ethnologique reste en fin de compte très intellectualiste et universitaire et se situe entièrement dans le champ intellectuel que le sociologue explique avec tant de finesse. Comme par hasard, Bourdieu semble échapper à ces déterminismes et le modèle qu'il nous propose est une variante weberienne, où le savoir, en dernière instance, reste libre de ses choix et de ses (auto) critiques.

Avant de passer aux critiques du fond de la position lévi-straussienne, il convient de citer les travaux de M. Duchet. Cette spécialiste de l'histoire littéraire du XVIII^e siècle nous offre dans sa thèse la matière d'une véritable lecture-critique du contenu anthropologique des philosophes du siècle des Lumières, et notamment de Rousseau¹⁰⁰. Elle nous montre dans le détail le matériau « brut » qui a inspiré ces philosophes et elle décrit de même les soubassements idéologiques et politiques de ces visions des autres¹⁰¹. Elle ne peut bien sûr s'empêcher de situer Rousseau par rapport à Lévi-Strauss. Elle donne acte à ce dernier lorsqu'il déclare que Jean-Jacques est le fondateur de l'anthropologie¹⁰². Sa bibliographie fort brève sur

⁹⁹ Voir *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Droz, Genève, 1972.

¹⁰⁰ Les autres philosophes dont elle analyse l'œuvre sont Buffon, Voltaire, Helvétius et Diderot. Voir aussi son édition critique de *De l'homme*, de Buffon (Maspero, 1971). Lire également sur ce même problème, R.L. Meek, *Social Science and the Ignoble Savage*, Cambridge, U.P., 1976.

¹⁰¹ Voir sa première partie, « Du mythe aux images », pp. 23-226 et sa bibliographie des sources, pp. 483-522.

¹⁰² P. 322 (il s'agit du texte sur J.-J. Rousseau fondateur des sciences humaines).

l'anthropologie ¹⁰³ montre que son image de cette pratique scientifique vient des *Handbooks*, de Jaulin, Leroi-Gourhon, Métraux et Lévi-Strauss. Dans sa conclusion ¹⁰⁴ elle affirme « que la naissance de l'anthropologie structurale a accompagné le procès de décolonisation, et la fin de l'eurocentrisme ». Mais ayant dit cela, elle assigne à cette même anthropologie structurale une fonction idéologique bien précise, celle-là même que nous dénonçons ici. Malheureusement, les termes ambigus de ce passage ne nous permettent pas de conclure exactement sur les intentions de Duchet.

« L'anthropologie structurale, qui se donne pour but de décrire des sociétés non dans leur rapport à une totalité historique, mais [64] dans leur relation à elles-mêmes, remplit ainsi une nouvelle fonction idéologique : accroître la conscience que chaque société doit avoir de sa singularité, pour vivre aux soleils des indépendances, et préserver les peuples, qui ont échappé à la destruction de la première période coloniale, et à l'impérialisme de la seconde, de toute souillure ; dans un monde à jamais "civilisé", ils sont les derniers témoins d'une humanité immobile et heureuse, telle que Rousseau l'avait imaginée. Possesseur d'un savoir qui lui permet de penser sa propre société, et l'espace où elle doit se perpétuer, créateur des mythes qui en assurent la régulation dans une histoire de type non cumulatif (voir *Race et Histoire*), l'homme sauvage jouit à nouveau dans la philosophie occidentale d'un statut privilégié, d'un bonheur à la mesure des doutes et des angoisses de l'homme civilisé. » Michèle Duchet, *Anthropologie et histoire, op. cit.*, p. 480.

Cela dit, elle nous montre bien le lien intime entre politique et morale chez Rousseau. D'un côté il y a le modèle de Clarens ¹⁰⁵, de l'autre le corps social et ses origines. Les illusions du rousseauisme proviennent des modalités de passage de l'un à l'autre, car « tout ce qui est mal en morale est mal encore en politique ¹⁰⁶. » M. Duchet n'avait rien à faire d'une critique du Rousseau de Lévi-Strauss, mais l'on peut penser que sa mise en lumière des contradictions et des illusions rousseauistes ¹⁰⁷ débouche implicitement sur une critique du discours « naïf » de l'anthropologue.

¹⁰³ P. 523.

¹⁰⁴ PP. 477-481.

¹⁰⁵ Voir pp. 362-368. Clarens, c'est évidemment *la Nouvelle Héloïse*.

¹⁰⁶ Rousseau, Lettre à d'Alembert, cité par M. Duchet, p. 368.

¹⁰⁷ « [...] dans une maison simple et modeste, un petit nombre de gens heureux d'un bonheur commun. » {*la Nouvelle Héloïse*) cité par M. Duchet, p. 362.

J. Derrida par contre refuse de se laisser prendre au piège des analogies lévi-straussiennes. Sa lecture politique de Rousseau est aussi une vigoureuse polémique avec Lévi-Strauss ¹⁰⁸. Trois cents pages de Derrida ne se résument guère. La critique du logocentrisme et du phonologisme passe par Rousseau, celui notamment de l'*Essai* [65] *sur l'origine des langues*. Parce que le structuralisme reste pris comme logocentrisme et que Lévi-Strauss se réclame de Rousseau, Derrida va commencer par commenter et décortiquer le Rousseau et le pseudo-rousseauisme de l'anthropologue ¹⁰⁹.

Derrida part de la question suivante : « dans quelle mesure l'appartenance de Rousseau à la métaphysique logocentrique et à la philosophie de la présence — appartenance que nous avons déjà pu reconnaître et dont nous aurons à dessiner la figure exemplaire — assigne-t-elle des limites à un discours scientifique ? Retient-elle nécessairement dans sa clôture la discipline et la fidélité rousseauistes d'un ethnologue et d'un théoricien de l'ethnologie moderne ? ¹¹⁰. » Chaque fois que le philosophe évoque le rapport des deux penseurs, il utilise le conditionnel ou relativise la référence (« un certain XVIIIe siècle » ou « un certain Rousseau ¹¹¹ »).

En fait, Derrida prend Lévi-Strauss à son propre piège et il montre comment les données mêmes de son ethnographie contredisent ses raisonnements idéologiques ¹¹². Le philosophe confronte la thèse sur les Nambikwara et certains chapitres de *Tristes tropiques* (notamment le chapitre XXVIII, Leçon d'écriture). Deux problèmes nous semblent

Mais Rousseau est aussi « le fondateur de la pensée politique moderne » (p. 376, voir la note 4 de « Opinions »).

¹⁰⁸ Cf. *De la Grammatologie*, *op. cit.* et son article : « La structure, le signe et le jeu, dans le discours des sciences humaines », dans *l'Écriture et la différence*, Le Seuil, 1967, pp. 402-428.

¹⁰⁹ Voir p. 148. 11 s'agit du chapitre I, « la Violence de la lettre : de Lévi-Strauss à Rousseau » de la seconde partie, « Nature, culture, écriture », pp. 149-202.

¹¹⁰ *Op. cit.*, p. 155.

¹¹¹ *Id.*, voir par exemple pp. 150, 168, 203.

¹¹² On peut faire les mêmes critiques à R. Jaulin, P. Clastres. Voir dans ce même ouvrage les articles de J. Bazin et J.-Cl. Godin. Voir aussi l'article de J. W. Lapiere, « le Retour du bon sauvage ». *Esprit*, n° 457, mai 1976, pp. 983-1001.

particulièrement décisifs : celui du rapport du chercheur à son terrain ; celui de la nature de la société primitive transparente à elle-même.

« La simple présence du voyeur est un viol ¹¹³. » Le regard ethnologique peut être effraction, violence, agression. Même si le commentaire ne concerne que l'exemple particulier des fillettes nambikwara ¹¹⁴, il est vrai que « le vrai coupable ne sera pas [66] puni ¹¹⁵. » Derrida en tire la conclusion que « la critique de l'ethnocentrisme, thème si cher à l'auteur des *Tristes tropiques*, n'a le plus souvent pour fonction que de constituer l'autre en modèle de la bonté originelle et naturelle, de s'accuser et de s'humilier, d'exhiber son être inacceptable dans un miroir contre-ethnocentrique ¹¹⁶. » Mais cette constatation débouchée sur une remarque philosophique décisive : « entre la confession ethnographique et le discours théorique de l'ethnologie, une rigoureuse frontière doit être observée ¹¹⁷. » Lévi-Strauss incrimine ou ridiculise « les philosophies de la conscience, du *cogito* au sens cartésien ou husserlien. » Mais « jamais Descartes ou Husserl n'auraient laissé entendre qu'ils tenaient pour vérité de science une modification empirique de leur rapport au monde ou à autrui ¹¹⁸. » Lévi-Strauss se réclame de Freud et Marx, mais « jamais [...] un philosophe rigoureux de la conscience n'aurait si vite conclu à la bonté foncière et à l'innocence virginale des Nambikwara sur la foi d'une relation empirique ¹¹⁹. » Bien sûr, Rousseau n'en aurait pas été trop surpris, mais peut-on « accorder en soi Rousseau, Marx et Freud » dans la rigueur systématique du concept ? ¹²⁰

¹¹³ *Id.*, p. 166.

¹¹⁴ Les adultes ne pouvant pas donner leurs noms, Lévi-Strauss « séduit » les fillettes et les leur fait dire, sans qu'elles s'aperçoivent qu'elles transgressent un interdit.

¹¹⁵ *Id.*, p. 167.

¹¹⁶ Ici., pp. 167-168. Derrida signale que le XVIII^e siècle ira même plus loin que cela. Quant à l'opération de Lévi-Strauss, « comme toujours, cette archéologie est aussi une téléologie et une eschatologie ; rêve d'une présence pleine et immédiate fermant l'histoire, transparence et indivision d'une parousie, suppression de la contradiction et de la différence. »

¹¹⁷ *Id.*, p. 171.

¹¹⁸ *Id.*, p. 172.

¹¹⁹ *Id.*, p. 172.

¹²⁰ *Id.*, p. 173.

La méthode ainsi écartelée, Derrida en vient à sa préoccupation centrale : « la violence de la lettre ». Lévi-Strauss est fondamentalement ethnocentrique, bien qu'il fasse tout pour s'en cacher : « L'ethnocentrisme traditionnel et fondamental qui [...] sépare à la hache l'écriture de la parole, est donc manié et pensé comme anti-ethno-centrisme. Il soutient une accusation éthico-politique : l'exploitation de l'homme par l'homme est le fait des cultures écrivantes de type occidental. De cette accusation sont sauvées les communautés de la parole innocente et non oppressive ¹²¹. » Mais cela dit, « on ne [67] tiendra pas compte de l'écriture en tant que critère de l'historicité ou de la valeur culturelle ; on évitera en apparence l'ethnocentrisme au moment même où il aura déjà opéré en profondeur, imposant silencieusement ses concepts courants de la parole et de l'écriture ¹²². »

Lévi-Strauss distingue entre « la fin sociologique » et « la fin intellectuelle » de l'écriture. Mais la différence « entre le rapport intersubjectif et le savoir “est” fort problématique ¹²³. » « Y a-t-il une connaissance et surtout un langage, scientifique ou non, qu'on pourrait dire à la fois étranger à l'écriture et à la violence ? ¹²⁴ » La réponse de Derrida, à laquelle nous souscrivons totalement, est bien sûr négative. Abordant plus loin la réalité politique des Nambikwara, Derrida constate que « Lévi-Strauss ne fait aucune différence entre hiérarchisation et domination, entre autorité politique et exploitation ¹²⁵ » et qu'à ce niveau aucun dialogue n'est possible avec Rousseau.

Contrairement à ce que laisse entendre l'anthropologue, les Nambikwara sont « une société dont les rapports sont empreints d'une violence spectaculaire ¹²⁶. » Pourtant ce qu'il nous donne à réfléchir est « l'image d'une communauté immédiatement présente à elle-même, sans différence, communauté de la parole dans laquelle tous les

¹²¹ *Id.*, p. 177.

¹²² *Id.*, pp. 177-178.

¹²³ *Id.*, p. 185.

¹²⁴ *Id.*, pp. 185-186. Plus loin, Derrida montre le sens particulier de la condamnation de l'alphabétisation dans les pays du tiers monde menée par Lévi-Strauss. L'accès à l'écriture peut aussi être libération (pp. 192-194).

¹²⁵ *Id.*, p. 191.

¹²⁶ *Id.*, p. 196.

membres sont à portée d'allocution ¹²⁷. » C'est cette petite communauté qui permet à l'anthropologue de repérer « les niveaux d'authenticité ¹²⁸. » Le philosophe en conclut : « dès lors, la mission de l'ethnologue comporte une signification éthique ¹²⁹. »

Nous arrêterons ici notre résumé des thèses de J. Derrida. C'est une des seules interrogations qui lient les principes métaphysiques à [68] l'œuvre chez Lévi-Strauss à une double lecture : celle de la réalité politique des Nambikwara (tels que Lévi-Strauss les présente malgré lui) et celle du sens du discours de Rousseau. L'oubli de l'histoire, de la violence politique ou symbolique, le préjugé ethnocentrique, expliquent bien que « l'éloge de la parole vive, tel qu'il *préoccupe* le discours de Lévi-Strauss, n'est fidèle qu'à un certain motif de la pensée de Rousseau ¹³⁰. » Le silence des anthropologues, collègues ou non de Lévi-Strauss, sur l'ensemble de ces points, est révélateur de la configuration actuelle de l'idéologie dominante *dans* l'anthropologie.

En fait, la seule critique d'un anthropologue professionnel est celle de Stanley Diamond. Elle correspond en gros, en ce qui concerne le rousseauisme lévi-straussien, à celle que nous développons ici. A cela près que Diamond, humaniste révolutionnaire, se réfère encore à Rousseau, au Rousseau politique. Par une filiation qui va de Rousseau au Marx des *Thèses sur Feuerbach* et de *Y Idéologie allemande*, Diamond oppose la créativité socio-historique de l'espèce humaine au totalitarisme des structures biologiques et psychologiques de l'esprit humain. Diamond est l'animateur de la première revue (marxiste) d'anthropologie (marxiste), *Dialectical Anthropology*, qui est américaine. C'est certes un marxisme différent de *Economy and Society* (britannique) ou des anthropologues français. Ce « marxisme » (fortement « rousseauisé » dans le cas précis de Diamond) a du moins le mérite d'exister et dans le milieu de l'*establishment* U.S. de l'anthropologie, ce n'est pas peu dire, je viens d'en faire l'expérience personnelle. Ce marxisme se veut critique politique de la discipline et

¹²⁷ *Id.*, p. 197. Derrida pense qu'il s'agit bien là d'un rousseauisme (voir p. 199).

¹²⁸ Cité p. 198.

¹²⁹ *Id.*, p. 198.

¹³⁰ *Id.*, p. 203. Les remarques de Derrida sur l'ethnologie comme viol(ence) et aliénation annoncent les remarques de S. Diamond. Nous avons développé une analyse similaire dans un texte à paraître (« Le sens du terrain : aliénation et mystification »).

c'est cette vision totalisatrice qui prend en compte la situation professionnelle, l'idéologie dominante et la logique théorique qui me paraît des plus pertinentes.

Diamond montre comment la professionnalisation de l'anthropologie, le développement de plus en plus sophistiqué de la division du travail scientifique entre les diverses sciences humaines (et même en leur sein) correspond à l'abandon des grandes questions fondamentales et tourne le dos à Rousseau et Marx. Paradoxalement, le relativisme culturel exprime l'apogée de ce processus. De fait, tout le monde est relativiste.

« Le relativisme est au mieux une réponse libérale et une médiation humaine à n'importe quelle société qui paraît viable aux yeux ou [69] à l'imagination de l'anthropologue. Mais, au pire, le relativisme s'avère populaire et non seulement à cause de son rôle correctif dans la profession anthropologique. Le relativisme s'accorde à l'esprit du temps ; c'est une perspective congénitale à une civilisation impériale convaincue de sa puissance. Toute culture primitive ou archaïque est conçue comme une possibilité humaine qui peut être "testée". Après tout, c'est quelque chose d'inoffensif. Nous transformons selon notre bon plaisir l'expérience des autres cultures en une espèce de sport [...]. Le relativisme est la mauvaise foi du conquérant, qui se sent suffisamment en sécurité pour devenir un touriste ¹³¹. »

La conséquence de cet état de fait ?

« Au fur et à mesure que le relativisme culturel devient complètement objectifié et conscient de soi au plan professionnel, il se transforme en relativisme scientifique et cherche à se débarrasser lui-même de toute perspective extérieure : il devient l'examen scientifique et détaché des mécanismes culturels. La connaissance de soi, l'engagement, l'implication de l'anthropologue dans n'importe quelle activité autre que sa profession, sont des contaminations potentielles. Ainsi, le cycle se referme : la participation à toutes les cultures apparaît finalement — est justifiée scientifiquement — comme la participation à aucune [...]. Et c'est ici que Lévi-Strauss apparaît comme l'anthropologue de son époque ¹³². »

Le refus de « l'objectivité » en ce sens, c'est le lien de l'anthropologue avec ceux qu'il étudie, avec les acteurs historiques. La lutte de libération nationale, la « reconstruction sociale » (p. 115) sont

¹³¹ In *Search of the Primitive*, *op. cit.*, pp. 109-110.

¹³² *Id.*, p. III. C'est « l'anthropologue paradigmatique de la seconde moitié du XX^e siècle », p. 293.

des terrains de l'action « anthropologique ». Ce sont les consciences historiques et sociales qui sont la visée et l'objet du « chercheur ». C'est ici que le rousseauisme de Diamond apparaît et « la recherche du primitif » est bien celle d'un paradigme perdu, des formes sociales qui maîtrisent les aliénations ultimes. Je ne suivrai absolument pas l'auteur dans cette direction, mais cela ne remet pas en cause le bien-fondé de ses prémisses.

On voit donc le rôle positif attribué à Rousseau, à la fois anti-ethnocentriste et politique, l'ancêtre réel de Marx. C'est le Rousseau de la perfectibilité et de la critique des aliénations bourgeoises (y compris des siennes). Ce Rousseau double (p. 112-113) est bien celui [70] que nous mettons en évidence ¹³³ et l'on peut dire que sur ce point l'anthropologue américain reprend les interprétations les plus communes. Mais si Rousseau est le fondateur de l'anthropologie, c'est en tant que discipline révolutionnaire et critique, en tant que projet de la conscience (sociale et historique) de soi. Or, de toute évidence, Lévi Strauss, quant à lui, nie l'histoire en tant que possibilité (potentialité) humaine ¹³⁴. Diamond consacre un très long article à « l'inauthenticité de l'anthropologie : le mythe du structuralisme ¹³⁵. » L'anthropologie

¹³³ Voir plus haut et la section suivante. Diamond cite notamment pp. 24-25 le début de la note p du Second Discours où Rousseau démontre l'échec des efforts de civilisation des « sauvages » (« C'est une chose extrêmement remarquable que, depuis tant d'années que les Européens se tourmentent pour amener les sauvages de diverses contrées du monde à leur manière de vivre, ils n'aient pas pu encore en gagner un seul, non pas même à la faveur du christianisme. »), *op. cit.*, p. 183. Voir aussi *la Dernière réponse de J.-J. Rousseau*, in J. Roger, *op. cit.*, p. 117.

¹³⁴ *In Search of the Primitive*, *op. cit.*, p. 100.

¹³⁵ *Id.*, pp. 292-331. Ce texte est également paru dans l'anthologie éditée par Rossi, *The Unconscious in Culture — The structuralism of C. Lévi-Strauss in perspective*, Dutton, N.Y. 1974, pp. 292-335. On trouvera dans ce même ouvrage deux autres articles qui aboutissent plus ou moins aux mêmes conclusions que Diamond, notamment sur le rôle d'une anthropologie critique de soi (de son histoire et de son rôle) qui reconnaît l'historicité de son objet : cf. L. Krader, *Beyond Structuralism : The Dialectics of the Diachronic and Synchronic Methods in Human Sciences*, pp. 336-361 et surtout B. Scholte, (Comments) *Structural Anthropology as an Ethno-logic*, pp. 424-253. Ce dernier analyse notamment les incohérences de Lévi-Strauss en ce qui concerne la conscience de l'objectivation et l'inaction de l'anthropologue (*op. cit.*, p. 437). Scholte approuve explicitement la démonstration de Diamond.

dominante est bien le structuralisme et ce n'est pas par hasard. Après quelques brèves remarques sur le style de la pratique de l'anthropologue ¹³⁶, Diamond montre à la fois en quoi le structuralisme fait partie de l'idéologie dominante, et en quoi sa logique théorique est un refus de l'action historique. Cette position tourne le dos à Rousseau que Lévi-Strauss n'a absolument pas compris.

D'après Diamond, Lévi-Strauss veut créer une cosmologie : « Il émerge comme un type de penseur philosophique et religieux, un théologien malgré lui ¹³⁷. » C'est « un métaphysicien social ¹³⁸ ». [71] Certes, il a rendu l'anthropologie intéressante pour ses collègues et un plus large public, et en tant que membre de l'*intelligentsia* française (et de ses conflits, voir son opposition à Sartre) il fait partie de son prestige international. Sur ce point, Diamond aboutit aux mêmes conclusions que H. Lefebvre et A. Schaff : « Le structuralisme, incarné par Lévi-Strauss, est une idéologie intellectuelle, et la logique immanente d'un nouveau totalitarisme technocratique ¹³⁹. »

Mais c'est dans l'analyse de cette logique théorique que Diamond est plus convaincant et plus subtil. Pour Lévi-Strauss l'objectivation est un processus mental et non historique (naissance de l'État ; division du travail ; exploitation et aliénation). Même lorsque l'anthropologue français semble dénoncer les origines violentes de l'anthropologie (via le processus impérialiste) ¹⁴⁰, il est évident qu'il ne s'implique pas dans la critique qu'il évoque. « L'ethnologie devient un exercice de séries régressives à l'infini — ni l'observateur ni l'observé ne peuvent être situés l'un par rapport à l'autre ; ils ne peuvent qu'être réduits à un commun dénominateur ¹⁴¹. » Il n'existe aucune relation historique entre l'observateur et l'observé ¹⁴².

¹³⁶ Comme Leach, Diamond compte les mois de terrain, s'interroge sur les capacités linguistiques du chercheur, etc., *id.*, pp. 293, 296, 297.

¹³⁷ *Id.*, p. 318.

¹³⁸ *Id.*, p. 320.

¹³⁹ *Id.*, p. 297.

¹⁴⁰ *Id.*, p. 98. Il s'agit du texte cité infra.

¹⁴¹ *Id.*, p. 295.

¹⁴² Faut-il encore répéter que c'est tout le contraire de Rousseau (voir annexe I).

Ce refus de l'histoire correspond à « un rejet de la connaissance de soi ¹⁴³. » L'autocritique n'a pas de sens. Il n'y a pas de lien entre l'idée et l'action, la théorie et la pratique ¹⁴⁴. Dans la mesure où « tout ce qui se produit dans la nature ou la société, se produit en tant qu'histoire ¹⁴⁵ », on peut dire qu'il n'y a pas chez Lévi-Strauss de dialectique entre nature et culture, il n'y a pas un travail des rapports sociaux sur la nature et sur eux-mêmes. C'est pourquoi il est antimarxiste. S'il y a exploitation et aliénation, il faut non seulement comprendre leur raison d'être, mais en devenir conscient pour les [72] renverser : « Pour Marx, les conditions sociales forment la réalité, "l'existence sociale détermine la conscience" alors que, pour Lévi-Strauss, on peut dire que l'être biologique détermine l'inconscient social et donc le comportement des hommes ¹⁴⁶. »

C'est ce silence sur l'aliénation qui explique le succès de l'anthropologue français : « avec Lévi-Strauss nous sommes donc les témoins d'une transformation de l'anthropologue : la marginalité devient une immunité reconnue et prestigieuse. *Il est mandaté pour comprendre tout sauf lui-même, et en retour cela décharge ses collègues de la nécessité de s'engager dans une critique sérieuse d'eux-mêmes ou de leur société.* ¹⁴⁷ [...] il démontre comment *\'intelligentsia occidentale* peut faire des carrières brillantes à partir de sa propre aliénation. Et nous pouvons comprendre pourquoi un anthropologue réputé, membre de la plus aliénée des professions, est en position d'occuper maintenant une place centrale dans la vie intellectuelle de l'Occident. ¹⁴⁸ »

C'est pourquoi Lévi-Strauss a besoin « d'ancêtres » pour assurer les prétentions de son point de vue. Diamond montre bien le sens des dettes à Marx, Freud, Kant et... Rousseau : « en s'alliant lui-même avec eux,

¹⁴³ *Id.*, p. 99. Diamond analyse un exemple bien rousseauien et lévi-straussien à la fois, celui de la musique (*Id.*, pp. 299-300). Il montre les a-priori ethnocentriques de l'anthropologue.

¹⁴⁴ *Id.*, pp. 297-98. Diamond explique p. 100 le rôle de la connaissance anthropologique.

¹⁴⁵ *Id.*, p. 332.

¹⁴⁶ *Id.*, p. 307.

¹⁴⁷ Souligné par nous. J.C.

¹⁴⁸ *Id.*, pp. 305-306.

il les rend partiellement co-responsables de son point de vue ¹⁴⁹. » Lévi-Strauss dit exactement le contraire de Rousseau puisqu'il « cherche à comprendre les cultures primitives à travers les points de vue non critiques de notre propre civilisation ». « En localisant le processus neurodynamiquement, soit directement, soit par analogie, il évite cette confrontation avec sa propre culture que Rousseau percevait comme l'objectif de la compréhension des autres ¹⁵⁰. »

Lévi-Strauss représente donc « le triomphe de l'inauthenticité ¹⁵¹. » Mais « on ne peut faire une carrière à partir de l'aliénation. » Il faut prendre position au plan politique et s'engager dans l'action et [73] rejeter « l'identité réifiée d'anthropologue ¹⁵². » Pour Diamond, c'est cela le vrai retour à Rousseau. Encore une fois, cette utilisation « radicale » de Rousseau me paraît excessive ¹⁵³ mais il est certain, comme le montre bien l'anthropologue américain, que Lévi-Strauss abuse de Rousseau. Pour ce dernier, la critique (et la peinture) des aliénations collectives et individuelles, sociales et personnelles prime tout autre message. Il y a sous une forme encore métaphysique un appel à la conscience historique potentielle de l'homme. Si Rousseau parle de lui-même, ce n'est pas par simple narcissisme anthropologique. La pratique anthropologique est une pratique de connaissance *dans* l'histoire. C'est cette leçon fondamentale de Rousseau que Lévi-Strauss a censurée systématiquement. Diamond, pour sa part, l'a démontré assez magistralement, même si son généreux utopisme révolutionnaire, mi-rousseauien, mi-marxiste, me laisse sceptique.

¹⁴⁹ *Id.*, p. 319.

¹⁵⁰ *Id.*, p. 315. Voir aussi p. 320.

¹⁵¹ *Id.*, p. 330.

¹⁵² *Id.*, p. 331.

¹⁵³ Il convient de signaler ici l'important essai de G. délia Volpe. D'après ce marxiste italien, le message de Rousseau n'a pas été épuisé par la révolution bourgeoise de 1789. Face au dogmatisme stalinien, au terrorisme pseudo-collectiviste, délia Volpe fait l'éloge d'un Rousseau qui accorde Individu et Individualité sociale. Ce Rousseau passe également par les [Manuscrits de 1844](#) et [l'Idéologie allemande](#). En schématisant, je dirai que ce Rousseau ressemble à un humaniste petit bourgeois. Celui de Diamond a un petit côté « gauchiste » (ou « radical » comme on dit aux U.S.A. : ce qui n'est toutefois pas du tout la même chose, j'en conviens).

Avant de conclure, essayons d'esquisser brièvement les contours d'une réponse de Rousseau lui-même.

De Rousseau sur lui-même

Comme l'explique fort bien J. Starobinski dans les premières pages de *Rousseau et la recherche des origines* ¹⁵⁴, s'il y a tant de points de vue sur Rousseau, ce n'est pas seulement à cause de sa richesse et de sa diversité, mais surtout à cause de son principe même d'écriture : « Il faut, plus justement, accepter un *battement* entre la discontinuité du discours théorique de Rousseau et la continuité d'un moi sous-jacent auquel les ruptures elles-mêmes nous renvoient ¹⁵⁵. » Rousseau « associe à sa parole explicite la présence implicite de sa [74] personne et de sa passion ¹⁵⁶. » On est donc fondé à lire toujours *deux fois* Rousseau (au moins). On est aussi fondé à se demander pourquoi l'anthropologue d'une part confond la quête de la société à l'une et l'autre recherche. Si Rousseau a dénoncé l'inégalité, c'est qu'il l'a vécue — et même recherchée — consciemment. Si Rousseau débouche sur une synthèse, il la conçoit comme sociale — la « révolution » ou/et ¹⁵⁷ individuelle — l'éducation.

La réalisation de la vie sociale est à la fois perfectibilité et aliénation ; « conflit des contraires » elle révèle un point de vue dialectique ¹⁵⁸. Mais Rousseau, en tant qu'être individuel, est toujours l'un des termes de cette dialectique : « Cet homme qui se rend étranger à toutes les sociétés instituées devient, dans le *Second Discours*, le porte-parole des humiliés et des offensés, l'interprète de tous ceux que l'ordre social, tant à Genève qu'en France, condamne à vivre en situation d'étrangers [...]. Il ne s'est séparé et singularisé que pour

¹⁵⁴ Repris in *J.-J. Rousseau - La transparence et l'obstacle* suivi de sept essais sur Rousseau, Gallimard, Paris, 1971, pp. 319-329.

¹⁵⁵ *Id.*, p. 322.

¹⁵⁶ *Id.*, p. 319.

¹⁵⁷ Tout le problème de la lecture de Rousseau est là. Notons que Lévi-Strauss l'ignore totalement.

¹⁵⁸ Voir l'analyse dans l'article « le [Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité](#) », *op. cit.*, pp. 330-355 et notamment p. 347.

mieux désigner l'universel, l'indiquant à la fois dans l'ordre des faits et dans celui du *devoir*. Le voici hors de la communauté instituée, rompant tous les liens immédiats, mais pour penser les conditions d'existence d'une communauté plus juste et d'une immédiateté plus heureuse ¹⁵⁹. » Mais y a-t-il vraiment un choix ? « [...] en opposant antithétiquement l'image du sauvage et celle de l'homme corrompu, [Rousseau] place le lecteur devant deux impossibilités symétriques : la condition du sauvage ne peut plus être reconquise, et celle du "civilisé" est inacceptable. Le bonheur est derrière nous, mais l'on ne peut rétrograder ; la société actuelle ne nous réserve que des maux, et celui qui en prend conscience ne peut plus jouer le jeu [...]. Et si le retour à la nature est impossible, si la société ne peut être corrigée, la solitude devient complète pour l'esprit clairvoyant ¹⁶⁰. »

« Mais la nature humaine ne rétrograde pas et jamais on ne remonte vers les temps d'innocence et d'égalité quand une fois [75] on s'en est éloigné ; c'est encore un des principes sur lesquels il a le plus insisté. Ainsi son objet ne pouvait être de ramener les peuples nombreux, ni les grands États à leur première simplicité, mais seulement d'arrêter, s'il était possible, le progrès de ceux dont la petitesse et la situation les ont préservés d'une marche aussi rapide vers la perfection de la société et la détérioration de l'espèce. » J.-J. Rousseau, *Rousseau juge de Jean-Jacques*, 3ème Dialogue.

J. Starobinski montre qu'il y a deux interprétations, tendanciuellement contradictoires, celle de Hegel, Engels et Marx d'une part, celle de Kant et Cassirer de l'autre ¹⁶¹. On peut, dans ce cas, parler comme I. Fetscher, d'un « Rousseau, auteur d'intention conservatrice et d'action révolutionnaire ¹⁶². » En fait, Rousseau refuse l'action politique, du moins personnellement. Pour Starobinski *le Second Discours* et le Contrat social ne se rejoignent pas : Rousseau ne formule pas « les moyens d'action concrète qui permettraient [...] d'accéder [à la liberté] ¹⁶³. » Rousseau ne peut jamais oublier Jean-Jacques : « Tout se passe comme si l'impatience de Jean-Jacques transportait le problème au niveau de sa propre vie, pour y chercher une solution *immédiate*. Après l'effort que Rousseau a accompli pour formuler une

¹⁵⁹ *Id.*, p. 338.

¹⁶⁰ *Id.*, p. 354.

¹⁶¹ In *op. cit.*, chap. II « Critique de la société », pp. 44-48.

¹⁶² In *Rousseau et la philosophie politique (Annales de philosophie politique*, no 5), P.U.F., Paris, pp. 51-75.

¹⁶³ J. Starobinski, *op. cit.*, p. 49.

pensée concernant le monde et l'histoire universelle, le voici qui se replie sur le plan de la subjectivité, comme repoussé vers l'intériorité par l'urgence même des questions qu'il a posées en termes historiques et sociaux. L'époque n'est pas prête à résoudre ces problèmes, et Jean-Jacques n'est pas désireux de se quitter lui-même et de sortir dans le monde de l'action [...].

Après avoir posé les problèmes dans la dimension historique, Rousseau en vient à les vivre dans la dimension de l'existence individuelle ¹⁶⁴. »

Lévi-Strauss relisant Rousseau comme Kant ¹⁶⁵ finit par confondre état de nature et vie solitaire, refus *par* l'histoire et refus *de* l'histoire.

[76]

On peut accepter la lecture de Starobinski mais en prenant l'autre alternative. Celle de la « primauté du politique » selon S. Cotta. La politique est « la réponse globale aux problèmes théoriques et pratiques que son analyse philosophique [à Rousseau] lui posait ¹⁶⁶. » Cette position « implique la substitution de la politique à la philosophie, ou, pour mieux dire, de la philosophie comme révolution à la philosophie comme compréhension ¹⁶⁷. » Mais cette solution n'a rien d'intemporel. Au contraire, elle est datée historiquement et située socialement. Comme l'écrit A. Soboul : « L'idéal social de Rousseau comme celui des Jacobins, était à la mesure de la France rurale, artisanale et boutiquière de la seconde moitié du XVIII^e siècle : une société de petits producteurs indépendants, possédant chacun son champ, sa boutique ou

¹⁶⁴ *Id.*, p. 50.

¹⁶⁵ Voir la citation de « Conjectures sur les débuts de l'histoire humaine » (1786) dans Starobinski, *op. cit.*, p. 47 :

« Rousseau s'est efforcé de penser les conditions d'un progrès de la culture “qui permît à l'humanité de développer ses dispositions en tant qu'espèce morale sans désobéir à sa détermination, de façon à surmonter le conflit qui l'oppose à elle-même en tant qu'espèce naturelle” ».

¹⁶⁶ La position du problème de la politique chez Rousseau, in *Etudes sur le Contrat social de J.-J. Rousseau*, Publications de l'Université de Dijon XXX, les Belles Lettres, Paris, 1964, p. 179.

¹⁶⁷ Théorie religieuse et théorie politique chez Rousseau, in *Rousseau et la philosophie politique*, *op. cit.*, pp. 172-173.

son échoppe, et capable de nourrir sa famille sans recourir au travail salarié ¹⁶⁸. »

Cet idéal social, cette idéologie est chez Rousseau l'objet d'un redoublement : dans l'histoire (passée), dans la vie personnelle (actuelle et future — ou souhaitée). C'est la conscience aiguë des conditions de la première qui devient la raison d'être de la seconde. Que l'anthropologue Lévi-Strauss se soit laissé aller (volontairement ou non) à confondre les deux, à refuser l'histoire sous prétexte de ne pas mutiler l'état de nature (l'homme-moi) n'est pas le résultat d'une mauvaise lecture (que nous aurions rétablie ici dans son sens premier — et contradictoire — avec nos citations). C'est le résultat d'une illusion qui redouble sous l'angle de la pratique scientifique — individualiste — (le terrain) les illusions dominantes du mode de la production petite marchande ¹⁶⁹.

[77]

Rousseau politique ? Rousseau éducateur ? À trop choisir la fuite de Rousseau devant lui-même, Lévi-Strauss oublie les causes mêmes — sociales et psychologiques — de ce refus. Causes que Rousseau a eu la complaisance lucide et critique d'évoquer *toujours*. Il y a des moments où il faut croire Rousseau — même quand il ment. Mais cela est probablement impossible pour celui qui écrit que « le structuralisme tend vers l'objectivité (parce qu'il envisage) de préférence des phénomènes qui s'élaborent en dehors de la vie consciente ¹⁷⁰. »

Les mythologies silencieuses

¹⁶⁸ « J.-J. Rousseau et le jacobinisme », in *Études sur le Contrat social*, *op. cit.*, p. 421. Voir aussi B. de Jouvenel in *Rousseau et la philosophie politique*, *op. cit.*, p. 18.

¹⁶⁹ Voir M. et F. Panoff dans *l'Ethnologue et son ombre* (p. 155) : « Dans une société où, à moins de vouloir être petit commerçant, il est de plus en plus difficile de mener seul une entreprise, l'expérience ethnologique offre encore à l'individu la possibilité de s'affirmer sans avoir à dépendre de manière trop étroite ou trop permanente d'autrui. »

¹⁷⁰ Interview à *l'Express*, *op. cit.*, p. 136.

Nous allons tâcher de récapituler les étapes principales de notre démonstration. Cette synthèse nous permettra de mettre en lumière la nature du noyau idéologique à l'œuvre chez Lévi-Strauss. Cette démonstration conclut sur une différence radicale entre les sciences de la réalité naturelle et celles de la réalité sociale. Ces dernières n'accèdent à la détermination scientifique qu'au cours d'un procès de prise de conscience de la rationalité politique qu'elles expriment ou qui les exprime. C'est en cela qu'on peut parler d'une lutte des classes dans la théorie. L'anthropologie (politique) occultée systématiquement par Lévi-Strauss est un exemple particulièrement éclairant de cette situation. Et c'est le rapport de l'anthropologue à Rousseau qui nous a permis d'y accéder.

***A) De la parole creuse à la parole pleine :
l'ethnologie française à la recherche d'elle-même***

L'idéologie du terrain, pseudo-rousseauiste, de Lévi-Strauss remplit plusieurs fonctions :

1) Tout d'abord, elle remplit un manque dans le discours ethnologique français. M. Mauss n'en avait pas car il n'avait aucune idée de la nécessité du terrain ¹⁷¹. M. Griaule, praticien d'un terrain colonisé, [78] à l'époque de la stabilité coloniale n'en éprouvait pas le besoin, de même d'ailleurs que ses homologues britanniques, pourtant plus avancés dans l'exercice de cette pratique ¹⁷².

¹⁷¹ Mauss partageait les valeurs de l'idéologie dominante de son époque. La situation coloniale était normale et la présence d'administrateurs coloniaux « sur le terrain » une évidence. Moins critique que Rousseau à l'égard des militaires, il regrette qu'on n'utilise pas complètement leurs compétences.

¹⁷² Malinowski avait bien élaboré une idéologie pour justifier sa méthode de l'observation participante. Mais elle ne sombre pas dans la métaphysique pseudo-rousseauiste. Voir par exemple son journal intime, *A Diary in the Strict Sense of the Term*, New York, Harcourt, Brace, 1967.

Quant à la différence entre Français et Britanniques, elle est notable au plan plus général des influences idéologiques dans les sciences sociales. Voir par exemple G. Leclerc, *Anthropologie et colonialisme*, Fayard, Paris, 1972.

M. Mauss, « [l'Ethnographie en France et à l'étranger](#) (1913) » in *Œuvres - 3. Cohésion sociale et divisions de la sociologie*, Ed. de Minuit, 1969, pp. 395-434. On y lit notamment les réflexions suivantes :

« Nous pouvons certifier qu'il y a, chez ceux de nos compatriotes qui ont la charge de notre empire colonial, des trésors de science qui ne demandent qu'à être exploités., Car nous ne manquons nullement d'observateurs. Il n'est pas de personnel colonial plus apte à comprendre l'indigène, plus intime avec lui, que nos administrateurs, nos officiers, nos médecins. Il n'est nulle part un corps qui soit plus capable d'inspirer confiance à l'indigène et de susciter chez lui l'enthousiasme nécessaire pour qu'il surmonte sa timidité ou son humeur. Il n'est pas de savants qui soient, au même point, dénués de préjugés, si dangereux dans ces études de race et de religion. » (p. 431)

« La France, elle, a plus de soixante millions d'indigènes à administrer dans ses colonies, sur lesquels vingt millions peut-être sont de civilisation si basse qu'ils relèvent sans aucun doute de l'ethnographie la plus strictement entendue. » (p. 432)

« La France a charge d'âmes. Elle est responsable devant les groupes humains qu'elle veut administrer sans les connaître ; elle est responsable devant la science à laquelle elle ne conserve pas ses données ; elle est responsable devant les générations qui viennent de colons et d'indigènes assimilés, pour lesquels on n'aura pas constitué les archives et les dépôts qui pouvaient leur permettre de se représenter le passé. » (p. 433)

2) Elle masque la signification profonde de la matérialité de la [79] domination impérialiste. Les contradictions de Lévi-Strauss sur ce point existent néanmoins et il convient d'en tenir compte.

3) Elle est intemporelle et donc consubstantielle à toute démarche anthropologique. Elle est de ce fait difficile à remettre en cause. La spécificité du terrain amérindien (groupes dits primitifs — à l'écart de l'expérience occidentale de la décolonisation) ; le fait que l'idéologie de l'exotique soit aussi une idéologie du sens commun et donc partagée peu ou prou par tout le monde ; le fait enfin que le structuralisme ait eu le succès qu'on lui connaît dans les années 60 pour son pseudo-non-idéologisme justement : toutes ces raisons se conjuguent en une force d'inertie extrêmement difficile à contester.

Il faut dire enfin que la multiplicité des niveaux idéologiques du structuralisme — qui fait sa force — lui permet de résister aux changements de *ton* de l'idéologie dominante. Ou plutôt le passage d'un registre à l'autre, la possibilité d'une pluri-dominance des éléments de la structure idéologique, confirme bien, si besoin il était, la profonde richesse *idéologique* du structuralisme lévi-straussien.

B) Une vocation mythifiée et mystifiée

L'anthropologie est un privilège de l'Occident. À la fois *prise de conscience* (une bonne prise) des autres (*prise de la conscience* des autres) et remords de cette exploration-exploitation qui la rend possible. Mais dans le souci d'objectivité qui l'anime, Lévi-Strauss privilégie toujours la distance « du point de vue de l'ethnologue qui considère les choses dans une perspective extrêmement lointaine puisqu'il essaie de se comporter comme s'il venait d'une autre planète ¹⁷³. »

« [...] Si l'Occident a produit des ethnographes, c'est qu'un bien puissant remords devait le [l'Occident] tourmenter, l'obligeant à confronter son image à celle de sociétés différentes dans l'espoir qu'elles réfléchiront les mêmes tares ou l'aideront à expliquer comment les siennes se sont développées dans son sein. [...] L'ethnologue peut d'autant moins se désintéresser de la civilisation et se désolidariser de ses fautes que son existence même est incompréhensible, sinon comme une tentative de rachat : il est le symbole de l'expiation ! »

Cette position que l'on trouve dès *Tristes tropiques* (*op. cit.* [80] p. 350) se retrouve dans « la Leçon inaugurale ». Dans un texte ultérieur, paru en anglais en 1966, et en français en 1973 dans *Anthropologie structurale deux*, « l'Œuvre du Bureau of American Ethnology », (*op. cit.*, p. 69), Lévi-Strauss conteste lui-même son interprétation morale :

« L'anthropologie est née d'un devenir historique au cours duquel la majeure partie de l'humanité fut asservie par une autre, et où des millions d'innocentes victimes ont vu leurs ressources pillées, leurs croyances et leurs institutions détruites avant d'être elles-mêmes sauvagement massacrées, réduites en servitude, ou contaminées par des maladies contre lesquelles leur organisme n'offrait pas de défense. L'anthropologie est fille

¹⁷³ Lors d'une émission de télévision, le 21 janvier 1968. Cité in *Le Nouvel observateur* du 17 janvier 1968, p. 36.

d'une ère de violence ; et si elle s'est rendue capable de prendre des phénomènes humains une vue plus objective qu'on ne le faisait auparavant, elle doit cet avantage épistémologique à un état de fait dans lequel une partie de l'humanité s'est arrogé le droit de traiter l'autre comme un objet.

Une telle conjoncture ne sera pas vite oubliée, et on ne peut pas faire comme si elle n'avait jamais existé. Ce n'est pas en raison de ses capacités intellectuelles particulières que le monde occidental a donné naissance à l'anthropologie, mais parce que des cultures exotiques, que nous traitons comme de simples choses, pouvaient en conséquence aussi être étudiées comme des choses. »

Cette distanciation est comme toujours un refus de l'histoire concrète, de la détermination de l'histoire (de ses sens) par l'objet même de l'anthropologie ¹⁷⁴. Cette incompréhension qui fonde la vocation de l'anthropologie comme science et aussi comme humanisme ¹⁷⁵ éclate dans le passage suivant d'une interview de Lévi-Strauss ¹⁷⁶. À P. Daix qui lui demande : « Mais vous nous mettez en rapport avec la richesse de civilisations que la nôtre a détruites et continue de détruire », l'anthropologue répond :

¹⁷⁴ « J'ai affaire à des sociétés qui ne désirent pas qu'il y ait de l'histoire : c'est leur problématique. Elles ne se veulent pas dans un temps historique, mais dans un temps périodique, qui s'annule lui-même comme l'alternance régulière du jour et de la nuit. « Entretien avec R. Bellour, *Les Lettres françaises*, n° 1165, 12-18/1/1967.

¹⁷⁵ Voir supra la note 68.

¹⁷⁶ Entretien avec P. Daix, *les Lettres françaises* du 20 octobre 1971.

[81]

« En un sens, c'est essayer de payer une dette ou de liquider un remords, pour autant que ce remords soit liquidable, ce que je ne crois pas. Mais avant tout, il s'agit de faire la science. A part cela, le service majeur que les ethnologues peuvent rendre à ces populations, c'est de les aider à retenir leur spécificité. Le tragique est que cette prise de conscience s'accompagne inévitablement d'une répudiation qui inclut parfois les ethnologues eux-mêmes. Voyez ce qui se passe actuellement en Amérique du Nord avec le "Red Power". Le travail ethnologique devient alors très difficile, impossible même, pour autant que ces gens — et on les comprend parfaitement — sont excédés d'être traités comme des objets, étudiés comme des choses. Leurs problèmes, qui sont des problèmes concrets de niveau de vie, d'indépendance politique, leur semblent incompatibles avec ceux auxquels s'intéressent traditionnellement les ethnologues. C'est un moment dialectique dans l'évolution de ces peuples et qui est probablement inévitable. Seulement, le jour viendra où, ayant conquis ces avantages, s'ils y réussissent, ils se mettront en quête de leur passé et de leurs traditions. Ce jour-là, ils s'apercevront, mais trop tard, que ce sont les ethnologues qui, pour eux, ont patiemment recueilli et amassé ce trésor sans lequel leur conscience d'eux-mêmes resterait incomplète et comme mutilée.

Où iront-ils chercher, sinon dans nos livres, ce qu'eux-mêmes auront cru un moment pouvoir rejeter ou oublier ? Nous-mêmes aurions tout lieu d'être reconnaissants si des ethnologues venus d'un autre continent ou d'une autre planète, s'étaient penchés sur les mœurs et les croyances européennes du haut Moyen Age que les folkloristes s'évertuent à restituer à partir des bribes qui en subsistaient encore dans un passé pas trop éloigné. »

Il faudrait peut-être citer en entier le fameux chapitre de l'ouvrage de Vine Deloria Jr pour comprendre l'impatience des Indiens américains ¹⁷⁷. Malheureusement, la solution de Lévi-Strauss ne consiste pas, dans ce cas, à *s'identifier* à la cause de son objet. En refusant ce type d'identification, que Rousseau eût certainement accepté, l'anthropologue révèle une insensibilité profonde. La mutilation de la nature l'inquiète plus que la mutilation des sociétés, voire de certains groupes. Où est l'humanisme dont il se réclame dans tout cela ?

Dans un tel contexte, on comprend la nécessité quasi logique [82] d'une élaboration extrêmement sophistiquée du rapport au terrain. On

¹⁷⁷ *Peau Rouge*, Édition spéciale 1972. C'est le chapitre IV, « Ethnologues et Cie », pp. 101-121.

a vu tout ce qu'une certaine lecture de Rousseau apportait à cette construction imaginaire.

Lévi-Strauss aborde d'une autre façon le problème de l'identification au terrain. Les premières pages du chapitre XXXVIII (« un Petit verre de rhum ») de *Tristes tropiques* sont consacrées au dilemme de l'ethnocentrisme et du relativisme absolu : « L'opposition entre deux attitudes de l'ethnologue : critique à domicile et conformiste au-dehors, en recouvre donc une autre à laquelle il lui est encore plus difficile d'échapper. S'il veut contribuer à une amélioration de son régime social, il doit condamner, partout où elles existent, les conditions analogues à celles qu'il combat, et il perd son objectivité et son impartialité. En retour, le détachement que lui imposent le scrupule moral et la rigueur scientifique le prévient de critiquer sa propre société, étant donné qu'il ne veut en juger aucune afin de les connaître toutes. À agir chez soi on se prive de comprendre le reste, mais à vouloir tout comprendre, on renonce à rien changer ¹⁷⁸. » La solution c'est « la modération de jugement » ; il y a du bon et du mauvais partout. Aucune société ne détient des vertus absolues et nos usages sont dépouillés de leur évidence. La solution de Lévi-Strauss c'est une espèce d'échappatoire. Il est bien entendu qu'il ne se met jamais à la place des « autres » pour juger des avantages et inconvénients de la domination occidentale. Les développements ultérieurs sur les remords, le rachat et l'expiation du personnage anthropologique ¹⁷⁹ confirment bien cette problématique de l'inconscient chrétien. Seul celui qui tient les ficelles du discours (impérial) sur autrui peut s'en sortir car il ne risque rien. On pourra lire avec intérêt les remarques de R. Aron sur ce passage dans « le Paradoxe du Même et de l'Autre ¹⁸⁰. »

En ce qui concerne l'idéologie « primitiviste » des ethnologues, Roger Caillois dans sa réponse à Lévi-Strauss lors de la réception de ce dernier à l'Académie française, en fait un portrait assez ironique. Je ne peux manquer d'y voir une certaine critique à l'égard du maître, même si celui-ci ne s'y reconnaît pas ¹⁸¹.

¹⁷⁸ *Op. cit.*, pp. 346-347.

¹⁷⁹ *Id.* p. 350.

¹⁸⁰ In *Echanges et communications*, *op. cit.*, t. II, pp. 943-952.

¹⁸¹ *Le Monde*, 28 juin 1974, p. 22.

[83]

« Les ethnographes justement alarmés par la disparition de l'objet de leurs études s'affairent à préserver ce qui peut être sauvé des mythes et des mœurs, des structures familiales et sociales. Mais oublient-ils qu'ils descendent de sauvages eux aussi ? Qu'auraient dit, à l'époque romaine, les ancêtres de ces savants généreux, qui appartenaient, peut-être, aux tribus les plus rudes des Gaules et de la Germanie, si des ethnographes de l'époque avaient exigé qu'on les confinât dans leurs singularités remarquables, qu'on prît les mesures nécessaires pour que ne fût ni détruite ni saccagée l'originalité de leur culture, qu'on les refînt de s'initier aux nouveautés apportées par l'envahisseur, afin qu'ils ne se réveillent pas absorbés dans une civilisation uniforme, utilitaire et sans âme ? S'il en avait été ainsi, monsieur, où serions-nous ? Et l'ethnographie tout entière ? J'estime que les ethnographes et anthropologues d'aujourd'hui ne se mettent pas assez à la place de leurs aïeux, auxquels ils ont cessé de ressembler et qui furent en leur temps des sauvages aussi près de la nature que ceux qu'ils ont aujourd'hui loisir d'observer.

Je m'étonne, dans ces conditions, qu'ils se montrent surpris de l'ingratitude, de l'humeur des peuples dits pudiquement en voie de développement, quand ceux-ci entendent les habitants privilégiés des métropoles modernes s'extasier sur le sûr instinct qui fait persévérer dans leur être les hommes de nature. Ils les félicitent même de récuser le devenir. Je ne crois pas, pour ma part, à ce refus de l'histoire dont les "sauvages" sont parfois crédités. Je ne me sens d'ailleurs pas le courage d'expliquer leur privilège à ceux qui en manquent. J'exagère, je caricature, je le sais. Quelquefois cependant, j'ai vu l'ethnocentrisme se muer, si je puis dire en ethnophocentrisme. Les indigènes, une fois informés, et quand l'indépendance est venue, s'y montrent très sensibles et en éprouvent une irritation qui tourne parfois à la haine déclarée. Ils souffrent de leur retard et d'une situation qu'ils ressentent comme une infériorité vitale et qu'on leur présente comme une bonne fortune philosophique. Ils voudraient combler l'écart au plus vite. Ils ne se résignent pas à demeurer objets d'étude et de musée, parfois habitants de réserves où l'on s'ingénie à les protéger du progrès.

Étudiants, boursiers, ouvriers transplantés, ils n'ajoutent guère foi à l'éloquence des tentateurs, car ils en savent peu qui abandonnent leur civilisation pour cet état "sauvage" qu'ils louent avec effusion. Ils n'ignorent pas que ces savants sont venus les étudier avec sympathie, compréhension, admiration, qu'ils ont partagé leur vie. Mais la rancune leur suggère que leurs hôtes passagers étaient là d'abord pour écrire une thèse, pour conquérir [84] un diplôme, puisqu'ils sont retournés enseigner à leurs élèves les coutumes étranges, "primitives", qu'ils avaient observées, et qu'ils ont retrouvé là-bas du même coup aussi téléphone, chauffage central, réfrigérateur, les mille commodités que la technique traîne après soi. Dès

lors, comment ne pas être exaspéré d'entendre ces bons apôtres vanter les conditions de félicité rustique, d'équilibre et de sagesse simple que garantit l'analphabétisme ? Eveillées à des ambitions neuves, les générations qui étudient, et qui naguère étaient étudiées, n'écoutent pas sans sarcasmes ces discours flatteurs où ils croient reconnaître l'accent attendri des riches quand ils expliquent aux pauvres que l'argent ne fait pas le bonheur — encore moins, sans doute, ne le font les ressources de la civilisation industrielle. À d'autres. »

C) *L'image exotique*

Le rapport au terrain est propre au discours anthropologique d'une certaine époque. On peut le replacer dans son cadre, ce que nous avons fait. On peut le replacer aussi dans le cadre plus général des rapports concrets et idéologiques entre le centre et ses périphéries. Cette histoire de l'idéologie de la domination n'est que balbutiante ¹⁸². Une des formes récentes de cette idéologie dont il faudrait déterminer le lieu et l'époque de sa naissance, ses conditions de production, de reproduction et d'aliénation, s'appelle l'exotisme qui est un désir de l'autre. Il y a bien sûr plusieurs exotismes, celui des riches et des penseurs ¹⁸³, celui des pauvres et des romanciers ¹⁸⁴.

[85]

¹⁸² Voir par exemple les travaux de Winthrop D. Jordan, *White over Black, American Attitudes toward the Negro, 1550-1812*, Pélican, 1969 ; et de J.H. Elliott, *The Old World and the New, 1492-1650*. Cambridge U.P., 1970.

¹⁸³ Que penser de celui de Hegel dans *la Raison dans l'histoire*, Introduction à la philosophie de l'histoire, 10/ 18, 1965. Voir notamment le chapitre IV, « les Conditions naturelles ». On lira aussi les commentaires de F. Châtelet, « Hegel et la géographie », *Hérodote*, 2, 2ème trimestre 1976, pp. 77-93.

¹⁸⁴ Voir les études publiées dans *Pluriel* sur la littérature coloniale ainsi que les études de G. Turbet-Delof, *l'Afrique barbaresque dans la littérature française aux XVI^e et XVII^e siècles*, Droz, 1973, de A. Martinkus-Zemp, *le Blanc et le Noir : essai d'une description de la vision du Blanc dans la littérature française de l'entre-deux-guerres*, Nizet, 1975, et de M. Astier-Loufti, *Littérature et colonialisme*. Mouton, 1971. C'est un point que j'ai sous-estimé dans des travaux antérieurs et je suis reconnaissant à J. Leenhardt pour ses remarques et compléments : voir *Lecture politique du roman. La jalousie d'Alain Robbe-Grillet*, Ed. de Minuit, 1973, notamment le chapitre III, « l'Histoire, le mythe et le livre », pp. 157-200 (et surtout les pages 167-171).

L'ethnologie a sa place dans tout cela et Lévi-Strauss comme Jaulin, Clastres ou Turnbull font partie à ce titre des codeurs de l'exotique contemporain.

D) Un choix qui dé-route

Bien que Lévi-Strauss n'y soit apparemment pour rien, toute la mythologie du rousseauisme s'engouffre à sa suite dans la brèche qu'il ouvre. Il se garde bien d'évoquer les dangers du « rousseauisme » et ce faisant, il laisse planer un doute sur son objectif final. L'anthropologue choisit bien haut sa filiation, mais comme il ne fait rien gratuitement, il faut examiner les raisons et les conséquences possibles de ce choix.

Privilégier le Rousseau de l'état de nature *contre* celui de l'inégalité et du contrat social, c'est bien sûr obscurcir le second. C'est choisir le statique contre le dialectique, l'espèce contre l'histoire, la morale intérieure contre la perfectibilité, alors que les deux aspects sont *indissociables*. Par là même l'anthropologue élimine le contenu « subversif » de la critique sociale qui est lié au deuxième terme. Rousseau par définition parle à l'esprit idéologique : il est probablement le plus prestigieux et le plus complexe des philosophes du XVIII^e siècle. Tout le monde a *son* Rousseau mais peut-être pas son Diderot ou son Buffon. Le Rousseau de Lévi-Strauss c'est un *signifiant* que chacun peut reprendre sans se demander si le signifié est le même. Cette astuce met *ce* Rousseau en position de justifier l'ensemble des projets de l'anthropologue : sa vocation, sa perspective, sa méthode et même ses concepts de base. Cette lecture a finalement l'avantage de *dé-router* le lecteur, et cette intention est tout à fait volontaire.

En contrebalançant l'apparent (mais aussi réel) scientisme de l'anthropologue, Rousseau réintroduit — par procuration — le sens. Mais ce sens n'est pas destiné aux « sauvages » de toute espèce. C'est à nous, aux lecteurs, d'en comprendre les implications. Lévi-Strauss donne un supplément d'âme scientifique à la philosophie de l'évolution sociale et humaine de Rousseau. Mais, ce faisant, il transforme une historicité en répétition et un opérateur idéologique et psychologique en un opérateur purement conceptuel. Précurseur génial, Rousseau se voit dépossédé de sa radicalité politique (au sens général du terme).

L'anti-ethnocentrisme de Rousseau est bien plus qu'un [86] relativisme culturel aboutissant à la définition d'invariants. C'est aussi un regard idéologique et critique où la dénonciation de l'inégalité, de l'oppression, tient une place centrale. La comparaison s'installe *dans un sens* de l'histoire, et qu'il soit bon ou mauvais, *il n'est pas indifférent*. Ce n'est ni la répétition chère à Lévi-Strauss ni la simple dénonciation des vices humains comme l'ont cru ses contemporains.

Ces mutilations (je ne vois pas d'autre mot) ouvrent la voie (la voix) à une idéologie « écologiste » et « primitiviste » que les disciples-renégats de l'anthropologue diffusent aujourd'hui avec le succès que l'on sait. Le détournement de Rousseau me semble donc une bien mauvaise action. Même si ce résultat est en quelque sorte involontaire. On ne trafique pas impunément les textes — et les traditions.

E) Des Confessions au confesseur

C'est dans le personnage même de Jean-Jacques, de ses goûts et de ses haines qu'il faut rechercher les racines de l'identification de Lévi-Strauss à Rousseau. L'amour et la pratique des arts (de la musique surtout), les charmes de la nature sous la forme de la campagne ou de la collecte (ou de la simple connaissance) botanique, définissent une personnalité qui ne se limite ni à l'anthropologie dans un cas, ni à la philosophie politique dans l'autre.

La puissance de l'imagination de Rousseau, qui est tout autant un refus du réel concret, correspond aux talents multiformes de la pensée lévi-straussienne, parfaitement à l'aise dans ses « bricolages » et ses transformations. Il y a moins de danger à imaginer (sa vie ou son terrain) qu'à suivre les lois d'un monde humain qui vous échappe toujours :

« L'impossibilité d'atteindre aux êtres réels me jeta dans le pays des chimères, et ne voyant rien d'existant qui fût digne de mon délire, je le nourris dans un monde idéal, que mon imagination créatrice eut bientôt peuplé d'êtres selon mon cœur. [...] Oubliant tout à fait la race humaine, je me fis des sociétés de créatures parfaites, aussi célestes par leurs

vertus que par leurs beautés, d'amis sûrs, tendres, fidèles, tels que je n'en trouvai jamais ici-bas ¹⁸⁵. »

Faut-il enfin rapprocher Rousseau, l'éternel incompris, de Lévi-Strauss qui tient à le rester : « [...] je ne crois guère possible d'exposer à un vaste public, le dimanche après-midi, le détail de travaux comme les miens, qui sont très arides, et d'ailleurs, je n'éprouve guère le besoin de communiquer les résultats de ces recherches à d'autres que moi-même ¹⁸⁶. »

[87]

On m'accusera de rapprochements un peu simplistes. Mais à tout prendre, personnage de laboratoire ou de théâtre, le Rousseau de Lévi-Strauss déteint sur son père (ou frère) adoptif. Rousseau peut toujours se confesser, Lévi-Strauss reste derrière la grille de son confessionnal. Mais du Père Confesseur qui absout de tout péché au Grand Inquisiteur qui traque les hérétiques, il n'y a parfois qu'un pas, celui de l'histoire qui transforme un confesseur bonhomme en un enquêteur inhumain. On a toujours tort de vouloir « faire parler » les autres, surtout lorsqu'ils ne tiennent pas à vous parler.

F) Noyau idéologique et rationalité politique

Le structuralisme lévi-straussien est sans conteste l'idéologie scientifique la plus achevée de notre temps. La scientificité de sa méthode, notamment dans l'analyse des mythes, résistera longtemps à une relecture dialectique et véritablement matérialiste. Nous avons essayé dans cette étude de démontrer un mécanisme de fabrication idéologique, qui est à la fois interne et externe à l'œuvre et à la pensée de Lévi-Strauss. Il nous a semblé que la lecture de Rousseau par l'anthropologue permettait d'accéder au cœur de ce dispositif.

La structure générale de ce dispositif n'est pas propre au structuralisme. Elle est à notre avis celle de toute théorie d'ordre sociologique, *y compris le matérialisme historique*. Il n'y a pas de vérité donnée une fois pour toutes dans l'analyse de la réalité sociale. Produit

¹⁸⁵ *Les Confessions*. Neuvième livre, *op. cit.*, p. 419.

¹⁸⁶ *Le Monde*. 13-14/6/1971. Interview de J. Arbois.

d'un groupe social pour un autre groupe social, cette analyse part, par principe, *d'un noyau idéologique* qui se réalise le plus souvent sous la forme d'une théorie. Celle-ci parfois justifie ou accompagne une forme de pratique sociale. Elle correspond en son fond à une rationalité politique.

Le matérialisme historique fait la théorie de la lutte des classes. À ce titre, il est une forme de rationalité politique : c'est celle de la classe ouvrière des formations capitalistes. Cette théorie qui se reconnaît comme théorie d'une pratique peut être qualifiée de scientifique pour diverses raisons (cohérence conceptuelle, possibilité de vérification « empirique », à la fois sociale et historique). Il n'empêche que son existence autonome provient avant tout des potentialités sociales, inscrites dans le corps des contradictions sociales, de la conscience de la classe ouvrière. Ce noyau idéologique détermine une série de pratiques de classe, dont certaines sont médiatisées par une application [88] de la théorie du matérialisme historique.

Rousseau, en son temps, fut (sans le vouloir) l'idéologue de la petite bourgeoisie et notamment de la fraction radicale de celle-ci au cours de la Révolution *bourgeoise* française. Son noyau idéologique est inséparable de cette rationalité politique. À la lettre, une bonne partie de cette œuvre peut sembler « petite bourgeoise » et à ce titre réactionnaire. Son idéal social n'est certes pas celui des couches les plus défavorisées. Cela dit, le philosophe genevois inaugure une approche dialectique des contradictions sociales, y compris de leur intériorisation psychologique, voire inconsciente. La nature humaine est un donné *et* une construction.

Que Lévi-Strauss censure systématiquement le second terme n'a qu'une explication : le refus de la rationalité politique que celui-ci recouvre. Ce refus est un refus négatif en ce sens que l'anthropologue ne se contente pas de refuser une rationalité politique — somme toute dépassée ou du moins datée. Il refuse *toute* rationalité politique, y compris cette pratique éminemment *politique* qu'est l'anthropologie. Ou du moins, s'il la reconnaît du bout des lèvres, il prône par ailleurs un scientisme des plus absolus. Cette rationalité politique, il ne la reconnaît également que du bout des lèvres dans son objet. Il est vrai qu'elle est fort limitée. Mais le choix de l'objet est volontaire et l'histoire du refoulement séculaire des populations amérindiennes n'est pas son propos. Histoire qui aurait singulièrement élargi le champ

expérimental — concret — des diverses rationalités politiques antagonistes. Histoire qui lui aurait permis de relier sa pratique — scientifique — aux pratiques sociales — politiques — des Indiens d'aujourd'hui. Ce projet qui est celui d'un nombre grandissant d'anthropologues (d'Amérique latine notamment) ¹⁸⁷ n'est pas celui de l'anthropologue français : « à quoi sert d'agir, si la pensée qui guide [89] l'action conduit à la découverte de l'absence de sens ? ¹⁸⁸ »

Censure du politique ? Absence de sens ? Si l'anthropologie se réfugie dans la fabrication de mythologies innocentes et pures, parions qu'un jour viendra où elle s'endormira tout à fait. Le malheur des uns fera enfin le bonheur des autres dit-on, mais depuis hier le sauvage n'est plus bon, il est parti en ville, en Europe ou bien aux U.S.A. Et dans le campement désert, où fume encore un feu mal éteint, un être se réveille, grelottant dans le petit matin frais. Il s'appelle Anthropologue et a une dure journée devant lui...

Baltimore – Pélussin ¹⁸⁹
Printemps 1976

¹⁸⁷ Voir les publications du groupe Indigena, certaines études publiées par l'I.W.G.I.A. (celles de S. Varese, D. Sanders, A. Pittock), la brochure publiée par J. Jorgensen et R. Lee, *The New Native Resistance : Indigenous Peoples Struggles and the Responsabilities of Scholars*, Modular Publications, n° 6, New York, 1974. Je renvoie à mon anthologie. [Anthropologie et impérialisme](#), Maspero, 1975, pour plus d'informations.

Ces positions me semblent différentes de la critique de B. Delfendhal contre l'ethnologie savante. Ce dernier se situe à la charnière de l'irrationalisme des jauliniens, mais sa perspective d'ouverture à l'objet me semble la bonne. Cela dit, il faut une théorie à cette ouverture et non pas une affectivité primitiviste. Voir le Clair et l'obscur (éditions Anthropos, 1973) notamment pages 52-53 et 218. Voir aussi, K.L. Burridge, « Claude Lévi-Strauss : Fieldwork Explanation and Expérience », *Theory and Society*, vol. II, n° 4, winter 75, pp. 563-586.

¹⁸⁸ [Tristes tropiques](#), *op. cit.*, p. 373.

¹⁸⁹ Le petit bourg de Pélussin se trouve dans le massif du Pilât (Loire) au-dessus du Rhône. Jean-Jacques a herborisé dans la région et le sentier pédestre le plus important du parc national régional du Pilât s'appelle, à juste titre, le sentier J.-J. Rousseau. Il reprend pour l'essentiel l'itinéraire de sa promenade.

Jean-Jacques fit cette promenade le 13 août 1769. Il la mentionne dans une lettre à Mme la duchesse de Portland du 21 août. On trouvera un extrait de cette lettre dans l'ouvrage. *Sur les pas du promeneur solitaire*, Saint-Etienne, 1970, p. 25.

[90]

ANNEXE 1

Extrait de la note 10 du
Discours sur l'origine et les fondements
de l'inégalité parmi les hommes *

Depuis trois ou quatre cents ans que les habitants de l'Europe inondent les autres parties du monde, et publient sans cesse de nouveaux recueils de voyages et de relations, je suis persuadé que nous ne connaissons d'hommes que les seuls Européens ; encore paraît-il, aux préjugés ridicules qui ne sont pas éteints même parmi les gens de lettres, que chacun ne fait guère, sous le nom pompeux d'étude de l'homme, que celle des hommes de son pays. Les particuliers ont beau aller et venir, il semble que la philosophie ne voyage point : aussi celle de chaque peuple est-elle peu propre pour un autre. La cause de ceci est manifeste, au moins pour les contrées éloignées : il n'y a guère que quatre sortes d'hommes qui fassent des voyages de longs cours, les marins, les marchands, les soldats et les missionnaires. Or, on ne doit guère s'attendre que les trois premières classes fournissent de bons observateurs ; et quant à ceux de la quatrième, occupés de la vocation sublime qui les appelle, quand ils ne seraient pas sujets à des préjugés d'état comme tous les autres, on doit croire qu'ils ne se livreraient pas volontiers à des recherches qui paraissent de pure curiosité, et qui les détourneraient des travaux plus importants auxquels ils se destinent. D'ailleurs, pour prêcher utilement l'Évangile, il ne faut que du zèle, et Dieu donne le reste ; mais, pour étudier les hommes, il faut des talents que Dieu ne s'engage à donner à personne, et qui ne sont pas toujours le partage des saints. On n'ouvre pas un livre de voyages où l'on ne trouve des descriptions de caractères et de mœurs. Mais on est tout étonné d'y voir que ces gens qui ont tant décrit de choses n'ont dit que ce que chacun savait déjà, n'ont su apercevoir, à l'autre bout du monde, que ce qu'il n'eût tenu qu'à eux de remarquer sans sortir de leur rue ;

* Les passages en italique sont ceux retenus par Lévi-Strauss.

et que ces traits vrais qui distinguent les nations, et qui frappent les yeux faits pour voir, ont presque toujours échappé aux leurs. De là est venu ce bel adage de morale, si rebattu par la tourbe philosophesque : « Que les hommes sont partout les mêmes » ; [91] qu'ayant partout les mêmes passions et les mêmes vices, il est assez inutile de chercher à caractériser les différents peuples, ce qui est à peu près aussi bien raisonné que si l'on disait qu'on ne saurait distinguer Pierre d'avec Jacques, parce qu'ils ont tous deux un nez, une bouche et des yeux.

Ne verra-t-on jamais renaître ces temps heureux où les peuples ne se mêlaient point de philosopher, mais où les Platon, les Thalès et les Pythagore, épris d'un ardent désir de savoir, entreprenaient les plus grands voyages uniquement pour s'instruire, et allaient au loin secouer le joug des préjugés nationaux, apprendre à connaître les hommes par leurs conformités et par leurs différences, et acquérir ces connaissances universelles qui ne sont point celles d'un siècle ou d'un pays exclusivement, mais qui, étant de tous les temps et de tous les lieux, sont pour ainsi dire la science commune des sages ?

On admire la magnificence de quelques curieux qui ont fait, ou fait faire, à grands frais, des voyages en Orient avec des savants et des peintres, pour y dessiner des mesures et déchiffrer ou copier des inscriptions. *Mais j'ai peine à concevoir comment, dans un siècle où l'on se pique de belles connaissances, il ne se trouve pas deux hommes bien unis, riches, l'un en argent, l'autre en génie, tous deux aimant la gloire, et aspirant à l'immortalité, dont l'un sacrifie vingt mille écus de son bien et l'autre dix ans de sa vie, à un célèbre voyage autour du monde, pour y étudier, non toujours des pierres et des plantes, mais une fois les hommes et les mœurs, et qui, après tant de siècles employés à mesurer et considérer la maison, s'avisent enfin d'en vouloir connaître les habitants.*

Les académiciens qui ont parcouru les parties septentrionales de l'Europe, et méridionales de l'Amérique, avaient plus pour objet de les visiter en géomètres qu'en philosophes. Cependant, comme ils étaient à la fois l'un et l'autre, on ne peut pas regarder comme tout à fait inconnues les régions qui ont été vues et décrites par les La Condamine et les Maupertuis. Le joaillier Chardin, qui a voyagé comme Platon, n'a rien laissé à dire sur la Perse. La Chine paraît avoir été bien observée par les jésuites. Kempfer donne une idée passable du peu qu'il a vu dans le Japon. À ces relations près, nous ne connaissons point les peuples

des Indes orientales, fréquentées uniquement par des Européens plus curieux de remplir leurs bourses que leurs têtes. L'Afrique entière et ses nombreux habitants, aussi singuliers par leur caractère que par leur couleur, sont encore à examiner : *toute la terre est couverte de nations dont nous ne connaissons que les noms : et nous nous mêlons de juger le genre humain ! Supposons un Montesquieu, un Buffon, un Diderot, un Duclos, un d'Alembert, un Condillac ou des hommes de cette trempe, voyageant pour instruire leurs compatriotes, observant et décrivant, comme ils savent faire, la Turquie, [92] l'Égypte, la Barbarie, l'empire de Maroc, la Guinée, le pays des Cafres, l'intérieur de l'Afrique et ses côtes orientales, les Malabares, le Mogol, les rives du Gange, les royaumes de Siam, de Pégu et d'Ava, la Chine, la Tartarie et surtout le Japon, puis, dans l'autre hémisphère, le Mexique, le Pérou, le Chili, les terres magellaniques, sans oublier les Patagons vrais ou faux, le Tucuman, le Paraguai, s'il était possible, le Brésil, enfin les Caraïbes, la Floride, et toutes les contrées sauvages ; voyage le plus important de tous, et celui qu'il faudrait faire avec le plus de soin. Supposons que ces nouveaux Hercule, de retour de ces courses mémorables, fissent ensuite à loisir l'histoire naturelle, morale et politique de ce qu'ils auraient vu, nous verrions nous-mêmes sortir un monde nouveau de dessous leur plume, et nous apprendrions ainsi à connaître le nôtre. Je dis que quand de pareils observateurs affirmeront d'un tel animal que c'est un homme, et d'un autre que c'est une bête, il faudra les en croire ; mais ce serait une grande simplicité de s'en rapporter là-dessus à des voyageurs grossiers, sur lesquels on serait quelquefois tenté de faire la même question qu'ils se mêlent de résoudre sur d'autres animaux.*

[93]

ANNEXE 2

Essai sur l'origine des langues *

CHAPITRE VIII

Différence générale et locale dans l'origine des langues

Tout ce que j'ai dit jusqu'ici convient aux langues primitives en général, et aux progrès qui résultent de leur durée, mais n'explique ni leur origine, ni leurs différences. La principale cause qui les distingue est locale, elle vient des climats où elles naissent, et de la manière dont elles se forment : c'est à cette cause qu'il faut remonter pour concevoir la différence générale et caractéristique qu'on remarque entre les langues du Midi et celles du Nord. Le grand défaut des Européens est de philosopher toujours sur les origines des choses d'après ce qui se passe autour d'eux. Ils ne manquent point de nous montrer les premiers hommes, habitant une terre ingrate et rude, mourant de froid et de faim, empressés à se faire un couvert et des habits ; ils ne voient partout que la neige et les glaces de l'Europe, sans songer que l'espèce humaine, ainsi que toutes les autres, a pris naissance dans les pays chauds, et que sur les deux tiers du globe l'hiver est à peine connu. *Quand on veut étudier les hommes, il faut regarder près de soi ; mais, pour étudier l'homme, il faut apprendre à porter sa vue au loin ; il faut d'abord observer les différences, pour découvrir les propriétés.*

Le genre humain, né dans les pays chauds, s'étend de là dans les pays froids ; c'est dans ceux-ci qu'il se multiplie, et reflue ensuite dans les pays chauds. De cette action et réaction viennent les révolutions de la terre et l'agitation continuelle de ses habitants. Tâchons de suivre dans nos recherches l'ordre même de la nature. J'entre dans une longue

* Le passage en italique est celui retenu par Lévi-Strauss.

digression sur un sujet si rebattu qu'il en est trivial, mais auquel il faut toujours revenir, malgré qu'on en ait, pour trouver l'origine des institutions humaines.

[94]

ANNEXE 3

À propos d'une émission de télévision

Un dimanche pas comme les autres : Lévi-Strauss est l'invité du dimanche et patronne indirectement la finale de la Coupe. Je n'ai pas la télé. Devenirait-elle indispensable à l'anthropologue dans lèvent (que je veux être) ? Une première chose frappe, c'est la conception aristocratique, mondaine et ascétique de l'ethnologie selon Saint-Claude. Le martyr Lizot montre à l'évidence que les piranhas de l'Amazonie ont remplacé les lions du cirque. Contraste : Lévi-Strauss c'est aussi de la littérature : la musique, le culte des souvenirs et des qualités de l'expression. Science : le laboratoire. En fait, on ne le voit pas : comment y travaille-t-on ? Y a-t-il des étudiants ? Silence. Cela ressemble plus à un apéritif de première communion ou à un vin d'honneur.

Où se fait donc l'ethnologie ? Sur le terrain surtout. Alors il y a de l'Indien (sauvage) peint, conforme à l'idée qu'on peut, qu'on doit se faire des « primitifs ». Ensuite on passe à la Bourgogne structuraliste. L'anthropologie ça peut se faire aussi chez nous, à domicile. Mais attention, faut que l'objet ait du caractère anthropologique : de la cohésion sociale, de la parenté, des mythes. Et si l'histoire arrivait avec le prix des fourrages ou les tracteurs sur la route, c'est plus de l'anthropologie. Compris ?

Les vrais problèmes du terrain, on n'en parle pas. Malgré cela l'ésotérisme et le jargon technique du métier dominant le discours. Qui peut comprendre cela en dehors des *happy few* ?

L'émission en fait est mauvaise, même la technique s'y met de la partie et donne dans le faux détachement. Quant aux petits copains, à la jeune génération, Izard, Godelier, etc., personne n'a rompu le cercle magique. Images d'idylle, l'anthropologie c'est bien... vue de loin.

Dumayet relève, à juste titre, l'expression de propriétaire foncier de tout ethnologue « chez moi », « dans mon village », etc. Il n'y a rien à

faire, rien à comprendre. L'anthropologie à la télé devra attendre des jours meilleurs. C'est pas vraiment la faute à Lévi-Strauss, mais il n'a rien fait pour toucher le public. Comme sous-titre on aurait pu mettre « Enquête sur un citoyen au-dessus de tout soupçon ».

Notes prises après l'émission
20 juin 1971

[95]

Le sauvage à la mode.

**“LE SAVANT,
LE SAUVAGE
ET L’OCCIDENT.”**

Par Jean-Claude GODIN

[Retour au sommaire](#)

Jean-Claude Godin, né en 1942, enseigne la sociologie et l’ethnologie à l’Université de Picardie, poursuit des recherches d’anthropologie économique au Niger et d’histoire sociale en Provence.

[96]

[97]

« Répétons-le, on ne peut confondre un récit sur quelque chose avec ce quelque chose ; le récit a toujours une raison d'être particulière, assume une fonction, est toujours partie prenante du contexte où il se situe, est toujours une "théorie", une œuvre d'art, un objet relatif à ce contexte et aux instruments conceptuels et physiques dont il procède : pas plus en sciences physiques qu'en sciences humaines, l'expression d'une réalité, voire sa simulation, ne se peuvent tenir pour "d'exactes portraits" ; cette dernière notion est, malgré les apparences, extrêmement vague et peu pertinente. Il en est a fortiori ainsi lorsque cette expression du réel n'a point souci d'être neutre, face à ce réel, mais entend le codifier, l'infléchir, le régler, si ce n'est en sa totalité, du moins au regard d'une de ses parties : "catéchismes", journaux officiels, traités de diverses sortes, propos d'informateurs, sont de cet ordre. »

R. Jaulin, *la Paix blanche*, 1970, p. 277

« Peu importent les faits, le niveau essentiel de réalité est bien évidemment celui de l'explicitation, le "mythe". »

R. Jaulin, *la Paix blanche*, 1970, p. 376

Ce qui étonne d'abord quand on lit *la Paix blanche* ¹⁹⁰, c'est d'y [98] apprendre aussi peu de choses sur les Indiens Bari. On a beau être prévenu que « le thème du livre est notre totalité culturelle, considérée dans son rapport aux autres et à "l'au-delà" » (p. 9), on aimerait en savoir un peu plus sur cette « civilisation » — pour reprendre le vocabulaire de Jaulin — dont la destruction constitue le point de départ

¹⁹⁰ Jaulin (R.), *la Paix blanche*, Paris, Le Seuil, 1970, 428 p. Ce texte a fait l'objet d'une réédition en 2 tomes revue et corrigée : Paris, U.G.E., 1974, 303 et 299 p. (coll. 10/18, n° 904 et 905).

Compte tenu de la fréquence des références à cet ouvrage, et afin d'alléger le corps des notes, nous avons indu l'indication de pagination à la suite de chacune des citations. Lorsqu'il s'agit de la version parue au Seuil, la maison d'édition n'est pas mentionnée. Lorsqu'il s'agit de la version revue et corrigée, la mention « 10/18 » précède la pagination.

de la thèse qui nous est proposée : « Nous sommes partis des Indiens Bari, de leur histoire récente » (p. 10).

On a beau tenter de rassembler les informations fragmentaires que l'on peut cueillir ici et là sur les odeurs, les vêtements, la maison collective, la nourriture et les repas ; on a beau tenter d'en faire quelque chose de cohérent, d'organisé, qui permettrait d'y intégrer les comportements, individuels ou de groupes, qui nous sont décrits au détour d'une page, on reste sur sa faim ¹⁹¹.

Jaulin ne nous donne pas à comprendre, tout juste à voir, un peu..., le plus souvent à travers ses impressions, ses intuitions, à l'occasion de « scènes vécues » où le personnage principal est presque toujours... Jaulin lui-même.

C'est vivant, agréable à lire, on voyage, on s'y croirait, mais... ce n'est pas très éclairant.

On nous dira que là n'est pas toute l'œuvre ethnologique de Jaulin. Il a écrit d'autres textes. Ces textes sont parus. Nombre d'entre eux ont même été réédités en 10/18 ¹⁹². On peut les lire... Mais, justement, rien n'y incite. Si l'on peut à la rigueur admettre que l'objet du livre n'est pas de permettre de comprendre ce qui se passe entre 1964 et 1968 à la frontière du Venezuela et de la Colombie, on est étonné de la désinvolture et de l'imprécision des renvois aux travaux de Jaulin sur [99] les Bari (cf. pp. 258, 393 et 398) alors que les références savent être précises pour les ouvrages ou les articles qu'il critique ou les publications auxquelles il souhaite renvoyer le lecteur ¹⁹³. L'absence de toute bibliographie est symptomatique de la démarche de Jaulin. On peut se refuser à faire universitaire et néanmoins... respecter le lecteur. À moins que Jaulin ne considère que ces références ne serviraient pas

¹⁹¹ Prenons pour exemple les questions que soulèvent les déplacements des Bari. Jaulin les signale à de nombreuses reprises (p. 28-29, 126, 138-142, 150-151, 183-184, etc.), mais il ne les réfère qu'à la fantaisie ou la curiosité des Indiens tout en insistant sur leur caractère symbolique.

¹⁹² Jaulin R., *Gens du soi. gens de l'autre*, Paris, U.G.E., 1973. 441 p. (coll. 10/18, no 800).

¹⁹³ Cf. *la Paix blanche*. 1970, p. 258, n. I et p. 259, n. 2.

à grand-chose ¹⁹⁴, les textes « ethnologiques » en question s'articulant tous autour de l'analyse formelle de la maison collective bari, cherchant à appréhender la totalité des rapports sociaux en produisant une « image » « expressive » de la « civilisation » bari ¹⁹⁵.

Ce peu de choses sur les Bari, c'est d'ailleurs dans le livre, peu de place, peu d'espace accordé aux Bari, moins de 60 pages sur 420 ¹⁹⁶. On a l'impression forte qu'ils n'intéressent pas vraiment Jaulin ¹⁹⁷ en [100] dehors des quelques tableaux, des quelques « images » qu'il en tire, et des quelques affirmations qu'il assène régulièrement ¹⁹⁸, sans

¹⁹⁴ Admettons-le. Cela n'explique pas, entre autres, l'absence de référence aux travaux de Roberto Lizalde que Jaulin semble utiliser plusieurs fois (cf. en particulier *la Paix blanche*, 1970, p. 390).

¹⁹⁵ « La maison bari est une unité sociale expressive de "l'ordre de l'autre", c'est-à-dire du soi et de l'autre». *Gens du soi, gens de l'autre, op. cit.*, p. 380.

¹⁹⁶ Les digressions, les parenthèses, l'imbrication des thèmes rendent difficile une évaluation précise. IL aurait fallu compter phrase par phrase, nous ne l'avons fait qu'approximativement, en essayant de distinguer les passages consacrés aux Indiens, ceux consacrés au «contact » et ceux consacrés à « l'Occident ». Ce qui donne, en pages :

	Occident	Contact	Indiens	Total
Introduction	3	10	3	16
I	1	10	—	11
II	2	25	33	60
III	1	28	—	29
IV	—	15	—	15
V	14	17	6	37
VI	—	—	6	6
VII	16	16	—	32
VIII	41	—	—	41
IX	85	—	—	85
X	52	6	8	66
Conclusion	22			22
TOTAL	237	127	56	420

¹⁹⁷ Cette impression est bien entendu fausse, mais d'où vient qu'elle existe si fort ? Est-ce de l'obsédante présence de Jaulin, de son formalisme ou de ce qu'ils ne sont pour lui que le lieu de sa « fuite » ?

¹⁹⁸ Voir annexe I.

plus chercher à en démontrer la validité par rapport à la société observée que la pertinence par rapport à la thèse soutenue.

Finalement, les Bari sont réduits à deux états : les Bari avant le « contact » avec l'Occident, les Bari après le « contact ». C'est-à-dire, en fait, pour Jaulin, les Bari en 1964 et les Bari en 1967, mieux les Bari début 1964 et les Bari fin 1964 ! La longue histoire qui mène de la conquête espagnole à l'exploitation pétrolière ne l'intéresse pas. Il a beau écrire que « dès le XVI^e siècle, [...] il y eut échange de coups entre les Bari et les colons » (p. 24), qu'« au XVIII^e siècle, les capucins espagnols établirent des missions en pays bari [...] en 1781, neuf cent vingt et un Indiens Bari étaient regroupés dans les missions, en 1799, mille cent cinquante et en 1810 mille soixante-dix. Cela était essentiellement du côté vénézuélien, et peut-être ces capucins visitèrent-ils le côté colombien, puisqu'ils estimaient à deux mille le nombre total des Motilones » (p. 390) ; il a beau rappeler que « l'on sait que la Colpet, compagnie pétrolière américaine, a durant trente ans été sur le pied de guerre ; plusieurs de ses ouvriers furent fléchés ; la compagnie attaqua à maintes reprises les Indiens, soit par des actions individuelles [...], soit de façon systématique » (p. 94) ; il a beau citer des faits intervenus en 1935-36, en 1945, en 1949, en 1960, 1961, 1962, 1963¹⁹⁹, il a beau signaler que la mission capucine des Anges de Tucucco « existe depuis une quinzaine d'années [et qu'à] dater de 1960, aux élèves Yukpo se sont ajoutés des Motilones » (p. 37), cela ne l'empêche pas de considérer que tout se joue, magiquement et brutalement, en l'espace de quelques mois :

« En février 1964, je nous croyais bien à l'écart, je n'imaginai pas que la société qui m'invitait allait se décomposer en quelques mois [...]. Lorsqu'en octobre 1964, les épidémies, les intrusions missionnaires, économiques, coloniales, donnèrent soudainement et brutalement leur plein, j'éprouvai que je ne pouvais plus fuir notre civilisation. » (10/18, t. II, p. 12)

Il est vrai qu'on trouve aussi page 46 :

« La ferme Rincon n'emploie pas le moindre Motilone, ce qui est une fort bonne chose. Les ouvriers sont pour la plupart des Colombiens de la côte, moins exigeants que les Vénézuéliens.

¹⁹⁹ *La Paix blanche*, 1970, pp. 25, 26, 27 et aussi p. 45.

[101]

L'ensemble est clôturé, il semble y régner un ordre convenable [sic !]. Il s'agit là d'une enclave en territoire motilone ; la terre ne manque pas et ne prive donc guère les Indiens. Les relations avec ces derniers sont nulles. Tant qu'il en restera ainsi, on ne pourra aisément critiquer de telles entreprises, car on ne saurait aller contre l'augmentation de la production de viande, de lait, etc., en un pays, sans autres raisons²⁰⁰. De plus, cette ferme Rincon prouve que des enclaves blanches en pays bari peuvent se faire sans clochardisation de l'Indien. Pour ignobles qu'aient été les tueries qui marquèrent l'installation de telles enclaves (l'histoire, en Colombie, de la compagnie pétrolière américaine, la Colpet, est à cet égard bien plus lourde de crimes), lorsque les relations avec les Indiens sont nulles, voire légèrement négatives (un peu de guerre), le mal n'est pas grave et si le profit est pour notre société important, on ne peut condamner ce mal, enfin les relations pourraient être négatives jusqu'à un certain point sans empêcher des rapports positifs simultanés. Un agent du remarquable service vénézuélien de la malaria parcourt régulièrement cette zone, prévenant les Indiens contre un paludisme d'importation. »

Cette vision très personnelle des « relations nulles » et du « contact » permet à Jaulin de construire à partir des Bari deux images, fortement contrastées, dont la seconde apparaît comme un négatif de la première. L'une est toute d'harmonie, de calme, de communication tranquille, de respect de l'autre, et on affirme qu'elle renvoie à un état de paix²⁰¹, de bonheur, de vie. L'autre est sale, disgracieuse, obscène, et elle correspond à un état de malheur, de mort. De l'une à l'autre, rien... du moins rien d'indien²⁰². Rien d'autre que les Blancs, le contact, la paix, la paix... blanche.

*

* *

²⁰⁰ Et dans ce cas particulier, on ne voit vraiment pas quelles « raisons » il pourrait y avoir d'empêcher un « industriel de Caracas » « de se tailler une immense ferme en territoire motilone » où « il fit défricher, semer de l'herbe et installa un immense troupeau » (*la Paix blanche*, 1970, p. 45). Puisque « la terre ne prive guère les Indiens » !!!

²⁰¹ Paix indienne mais guerre avec les Blancs : des... « relations légèrement négatives » !

²⁰² Si ce n'est brusquement, après quatre siècles, leur gentillesse, leur naïveté, leur chute dans le piège blanc !

[102]

Face à ces Indiens réduits donc à moins d'un septième du livre, on est surpris de la place accordée aux développements sur ce que Jaulin appelle... « l'Occident », sur n'importe quel « Occident », sur tout « l'Occident », en vrac, pêle-mêle.

On y trouve, sur le même plan, les querelles de Jaulin et de ses collègues ; ses diatribes vengeresses contre les mandarins et les syndicats ; ses démêlés avec l'UNESCO ou l'administration colombienne ; ses appréciations sur l'Islam en Afrique ; ses considérations sur la guerre du Biafra ; ses hypothèses sur Dieu ; son mépris du socialisme, des paysans, des cow-boys, de la presse et des partis de gauche. Et bien d'autres choses encore, sur les druides et sur les villes, sur les nomades et sur les pharaons, sur Maimonide et sur les capucins, sur les prêtres contestataires et sur la jeunesse, etc. Bien sûr, pour Jaulin, il n'y a pas là désordre ²⁰³, c'est cette accumulation même qui est significative. Il voudrait montrer que tout se tient, et que toutes les procédures blanches, ou occidentales, sont équivalentes ; qu'elles procèdent toutes de la négation de l'autre.

« Nous devons mettre en relation les basses manœuvres du pouvoir, les procédures de la négation quotidienne parmi nous, et la négation de ces civilisations dont l'étude est pourtant notre lot. La négation de l'autre, maniée à un niveau ou à un autre, nettement ou basement, est le fil conducteur à travers ces histoires. » (p. 271)

« Nous avons vu, nous avons observé (admettons que nous *ayons cru* observer, et que l'empirisme lui-même doit être entre guillemets) que la négation, aisée à saisir ou à décrire [sic] par différenciation des termes en présence, c'est-à-dire la négation de l'autre, était la seule règle du jeu ou le seul dénominateur commun aux comportements d'éléments, hommes ou groupements qui eux participaient, appartenaient à un même « ensemble », c'est-à-dire à une même civilisation, à un même « complexe » de référence. » (p. 410)

Deux thèmes se dégagent de cet amalgame tumultueux. Le premier est celui de la « trahison » ²⁰⁴, de la « duplicité », de la « tricherie ». Présent dès la première page, il traverse tout le livre. L'Occident [103]

²⁰³ Tout au plus reconnaît-il le livre « bâclé » (*la Paix blanche*, 10/18, t. 11, p. 291).

²⁰⁴ Voir aussi Jaulin (R.), « la Trahison des ethnologues », in *Gulliver*, n° 3, janvier 1973, pp. 48-52.

apparaît comme une vaste agglomération « de démagogues, d'illusionnistes et de faux-jetons » (p. 389), tous plus ou moins tricheurs, tous complices :

« [...] en octobre 1964, [...] j'éprouvai que je ne pouvais plus fuir notre civilisation, qu'il me fallait en être complice ou l'attaquer, et peu à peu, je ne vis autour de moi que des complices. » (10/18, t. II, p. 12).

Tous, sauf... Jaulin, Einstein, quelques curés contestataires et quelques hippies... ²⁰⁵

Le second thème s'impose peu à peu car, pour Jaulin, tout y renvoie. C'est celui de « l'histoire de l'idée de Dieu », produit du rapport « Hébreu »/« Pharaon ». Il occupe massivement la fin de l'ouvrage, en clef de voûte, et il passionne Jaulin qui tient là son principe d'explication. Pour lui, un seul événement « historique », ou plus précisément générateur d'« histoire » ²⁰⁶ : la réduction des juifs nomades en esclavage par Pharaon, le paysan sédentaire :

« Israël [...] avait des *traditions pastorales* [...]. Sa mise en esclavage, en un monde dont les fondements étaient paysans, lui fut assurément beaucoup plus lourde qu'il n'en aurait été dans le sens contraire [sic] ²⁰⁷ (p. 344) ;

« Israël déduisit sa souveraineté de sa mise en esclavage. Cette instauration de la souveraineté d'Israël par l'affirmation de *Yau- delà*, de *Dieu*, et la référence à la non-souveraineté (l'esclavage), est le fait fondamental. » (p. 344, note 1).

Tout le reste, c'est-à-dire, bien sûr, l'exploitation, les luttes de classes, le capitalisme, l'impérialisme, n'est que conséquence et [104] péripétie :

²⁰⁵ Les Indiens eux-mêmes n'échappent pas à la trahison, dès qu'ils ne sont plus conformes aux rêves de Jaulin : « [...] cet éclatement [des groupes] accroît assurément cette trahison des jeunes, ils *s'abandonnent* à l'étranger, sont les premiers à prendre le pas de "l'acculturation clocharde", *comme ils poussèrent* au contact et à une paix de dupes, il y a plusieurs années » (*la Paix blanche*, 1970, p. 132, souligné par nous).

²⁰⁶ Puisqu'il semble que pour Jaulin l'histoire c'est ce qu'il appelle ailleurs « la décivilisation », c'est-à-dire le « rouleau compresseur de la "civilisation" » (*la Mort sara*, Paris, U.G.E., 1971, 448 p., coll. 10/18, nos 542-543-544, p. 17) qui détruit les « civilisations »,... le mal !

²⁰⁷ Sur la différence qu'il y a, selon Jaulin, à être réduit en esclavage selon que l'on est nomade ou sédentaire, il faut lire le petit chef-d'œuvre d'ethnologie comparée que propose cette page !

« [...] l'histoire de notre civilisation judéo-chrétienne a sept mille ans de péripéties, d'événements, d'accidents systématiques. » (p. 9),

et parler du reste fadaise et insanité ²⁰⁸.

Il y avait le bonheur, l'harmonie, le respect d'ailleurs, et puis un jour, une maladie, un cancer, et le drame, l'histoire ²⁰⁹ a commencé : c'est l'histoire du développement de la maladie. La gangrène gagne, le cancer ronge. C'est l'extension, la conquête.

Les civilisations étaient discrètes, libres dans l'espace et dans la durée, hors du temps. Peu à peu, le rapport à l'espace, le rapport à la terre, devint de dépendance et de servitude, le paysan s'imposa et imposa sa dépendance vis-à-vis des saisons, vis-à-vis du temps.

« L'idée d'un Dieu "au-delà" du monde [...] va être une prise de possession, par le temps, de l'espace-monde, prise de possession dont l'exigence temporelle mettra en cause la valeur "spatiale" du monde, et d'abord la "valeur-Terre", [...] ²¹⁰ » (p. 403).

On est tout étonné de retrouver là, platement transposés, quelques-uns des mythes les plus anciens de la civilisation judéo-chrétienne : le paradis terrestre, la faute originelle, la malédiction divine, la chute dans le monde du péché, l'apparition du travail. On est étonné d'y retrouver la fascination devant le nomade et le mépris vis-à-vis du paysan. C'est d'un côté :

« Voici que je vous ai donné toute plante portant semence à la surface de la terre... que ce soit votre nourriture... ²¹¹ »

c'est de l'autre :

²⁰⁸ Fadaise de la part de la droite, inconsciente ou aveugle, insanité de la part de la gauche qui chercherait sciemment à tromper, les exploités ne cherchant bien sûr qu'à exploiter à leur tour : « l'esclave devient ou génère régulièrement de nouveaux maîtres au prix de l'extension du champ où le système se déploie, c'est-à-dire au prix de l'élaboration de nouveaux esclaves. » (*la Mort sara, op. cit.*, p. 18).

²⁰⁹ « Jéhovah, cette totalisation par le temps, allait donner à un mouvement "méditerranéen" de conquête une historicité de principe » (*la Paix blanche*, 1970, p. 404).

²¹⁰ Voir aussi *ibid.*, p. 421 et ss., « c) le temps et l'univers ».

²¹¹ Genèse 1,29. On peut comparer avec « ... cette chasse ou cette cueillette à l'intérieur d'un domaine où *tout est donné* (animaux, fruits, etc.), n'implique pas... » (*la Paix blanche*, 1970, p. 159, souligné par nous).

[105]

« Que maudit soit le sol dans ton travail, tu t'en nourriras par un travail pénible tous les jours de ta vie. ²¹² »

C'est aussi :

« Abel fut pasteur de troupeaux tandis que Caïn cultiva la terre. ²¹³ »...

« Caïn se dressa contre Abel, son frère et le tua. ²¹⁴ »

Si l'histoire de l'idée de Dieu rend compte du passé, elle va aussi rendre compte du présent et surtout de l'avenir :

« Comment rendre compte, d'abord au niveau le plus général et idéal de la dynamique chrétienne actuelle, et par là essayer d'entrevoir le futur ?... » (pp. 355-356) ;

d'autant que c'est dans la logique du développement de cette idée que Jaulin cherche l'espoir ²¹⁵, car pour lui, cette histoire est sur le point de s'achever.

D'abord parce qu'aujourd'hui, à l'intérieur même de l'Eglise, elle conduirait au père Caron ²¹⁶ :

« [... qui] sut parmi les Xikrim au Brésil agir comme j'avais de mon côté essayé d'agir auprès des Motilones ²¹⁷ »,

aux « curés rebelles » d'Amérique latine :

« Le journal *le Monde* rend régulièrement compte de prises de position "révolutionnaires" du clergé ; ces témoignages sont le signe de la participation de l'Eglise au monde actuel, c'est-à-dire à la mutation culturelle de la civilisation occidentale. Comme cette mutation se fonde assurément sur les choses les plus profondes, on peut être assuré que ce mouvement, interne à [106] l'Église, a des coordonnées solides, mais on n'en peut déduire que l'Eglise soit à sa mesure et force nous sera d'attendre

²¹² *Genèse* 3, 17.

²¹³ *Genèse* 4, 2.

²¹⁴ *Genèse* 4, 8.

²¹⁵ Cf. *la Paix blanche*, 1970, p. 354 et ss., « l'Idée de Dieu et l'histoire "moderne" ».

²¹⁶ *Ibid.*, p. 336 et ss.

²¹⁷ *La Décivilisation, politique et pratique de l'ethnocide*, textes choisis par R. Jaulin, Bruxelles, Editions Complexe, 1974, 164 p. (coll. « L'Humanité complexe », conseillée par R. Jaulin), p. 93.

pour en juger, malgré l'admiration que suscitent les engagements et positions nouvelles de nombre de ses prêtres. » (p. 356),

« Or, le mouvement [des « curés rebelles »] ailleurs, dans une foulée qui nous concerne tous, accentue sa pression, et la C.I. A. peut bien être impliquée dans la lutte anti-guérilla en Amérique du Sud, la lutte de guérilleros peut bien être en partie artificielle (car elle correspond encore trop souvent à un modèle étranger et messianique plaqué sur des réalités dont on ne sait point la composition culturelle, intime et écologique), tout cela peut *jouer, s'allier, tirer, contraindre, être irréel ou démodé* — une vague d'un espoir dont les fondements ne sont plus romantiques, gagne et gagnera cependant du terrain, car elle est portée par de nouveaux dialogues inscrits dans la quotidienneté, une incarnation de plus en plus forte de l'alliance des hommes de tous lieux ²¹⁸ » (p. 359),

et aussi au désarroi d'une partie du clergé ²¹⁹.

Ensuite parce que, pour demain, l'espoir viendrait de ce que : « [...] l'histoire politique moderne [...] radicalement différente de celle passée — celle-ci encore largement présente, certes — porte en elle *la fin d'un Dieu métaphysique* [...]

Le fer de lance est en cette affaire constitué par la *conjonction de la cité, de la science et de la technique*, [...] cette révolution, où les *facettes scientifiques et citadines sont majeures*, introduit un nouveau rapport à l'autre [...] et au monde ²²⁰ » (pp. 354-355).

D'un côté on serait conduit du Dieu juif à la science par Maimonide, Spinoza et Einstein :

[107]

« Du Dieu juif à sa rationalisation par Maïmonide, puis à sa désacralisation par Spinoza et à l'abandon de l'aristotélisme qui imprégnait la théologie médiévale, nous avançons vers une incarnation "scientiste"

²¹⁸ Souligné par nous. À ce texte paru en 1970, Jaulin a cru nécessaire d'ajouter une précision dans la réédition parue fin 1974. Les derniers mots deviennent « ... incarnation de plus en plus forte de l'alliance (et non de l'identité) des hommes de tous lieux » (10/18, t. II, p. 193) ; le reste est inchangé. Faut-il en conclure que son aveuglement lui fait considérer ce qui s'est passé entre-temps au Chili — pour se limiter à ce pays — comme des jeux irréels ou démodés ? !!

²¹⁹ Cf. *la Paix blanche*. 1970, p. 383 et ss. « Adolfo de Villamanan et son village indien ».

²²⁰ Souligné par nous.

d'une totalité organisée, l'univers humain, totalité dont l'idée de Dieu fut une image et par là, une étape "productive". » (pp. 362-363)

« Peu de siècles après l'aristotélisme mourait, mais un mouvement plus fort allait s'affirmer, mouvement où s'inscrivent les conceptions non aristotéliennes de Maimonide, puis ce que nous en retrouvons, dépassé certes, chez Spinoza, et dans lequel il faut aussi situer l'histoire de la science, histoire liée à la "politique" et à la cité, et telle que nous allons peu à peu la voir prendre en main l'univers jusqu'à prier, par la voie d'Einstein, les "ministres de la religion d'avoir la hauteur de vue d'abandonner l'idée de Dieu' » (p. 364).

De l'autre, la cité moderne, se suffisant à elle-même, n'aurait plus besoin de Dieu et se rapprocherait du modèle de la maison collective indienne :

« Par son caractère "d'au-delà", le Dieu juif respectait "l'être là" — écologique et sociologique — des différentes *parties* (pays, fiefs de terre) dont il pouvait alors être le terme commun et nécessaire, puisque ces parties ne pouvaient s'ignorer, élaboraient à un certain niveau des institutions communes. La chrétienté ne correspondit point au *monde paysan* en lui-même, elle ne fut que la conjonction de ses diverses parties... Et lorsque la cité *se suffit à elle-même* ²²¹, n'est plus une foire, *bâtit sa propre économie* ²²² indifféremment de la campagne ou d'autres lieux de production — qu'il s'agisse de sa complémentarité à l'agriculture, aux éleveurs nomades, ou encore de son commerce, qu'il soit marin ou chamelier —, lorsque donc il en est ainsi, telle la cité industrielle et moderne y tend ²²³, alors l'idée de Dieu perd de sa nécessité, la ville dont ce Dieu fut un élément de production, un "bâtitteur" essentiel, l'abandonne.

Par voie de conséquence, on en déduit l'artificialité de cette notion, du point de vue de cette extraordinaire cité qu'est la [108] maison collective indienne. Aucune activité étrangère à celle de ses habitants ne lui est nécessaire, sa "cosmologie" est liée à son "être là" On en peut déduire le modèle abstrait d'un monde citadin où la référence à un Dieu "au-delà" — et a fortiori à son fils, son incarnation, martyr — ne peut avoir de place. » (pp. 349-350)

Pour Jaulin, l'espoir, aujourd'hui, c'est la prise de conscience des « hommes de bonne volonté » (p. 24) tout particulièrement de ceux qui, fuyant l'Occident, vont camper « aux frontières », experts, savants,

²²¹ Souligné par nous.

²²² Souligné par nous.

²²³ On aimerait que cette lumineuse démonstration de géographie économique soit illustrée de quelques exemples concrets, juste pour voir !

prêtres, etc. ; c'est la prise de conscience d'une partie de la jeunesse qu'illustrerait le mouvement hippie ²²⁴ ; demain ce sera l'émergence « d'une "indianité blanche", si ce n'est explicite, du moins potentielle [...] aussi lointaine qu'une espérance, [...] » (pp. 17-18), dont les Bari nous offriraient un modèle :

« Si nous comparons le "modèle bari" au modèle futuriste que notre monde dessine, alors les analogies de structure nous paraissent évidentes comme les caractères des Indiens nous ont paru rejoindre mais avec quelle avance, quelle sûreté, quel contrôle, les caractères des personnes les plus modernistes, et d'une jeunesse internationale soucieuse de ses spécificités multiples. » (p. 358)

On comprend mieux alors le peu de place réservé aux Indiens Bari dans les développements. Ils sont la lueur au bout du tunnel. Il suffit de les entrevoir, de les avoir entrevus, de savoir qu'ils existent.

Toutefois, si les Indiens occupent si peu de place dans le texte, on ne les trouve pour autant pas tous regroupés au même endroit. Jaulin les a répartis afin d'en croiser souvent sur sa route et de pouvoir revenir fréquemment vers eux. Ces rencontres, qu'elles soient d'apparence fortuite, ou volontaires, ne s'expliquent ni parce que les Indiens sont le point de départ, ni parce qu'ils sont l'avenir espéré. On veut nous donner l'impression que Jaulin ne peut se passer d'eux, qu'il a besoin d'eux pour parler de l'Occident, du monde blanc.

D'abord parce qu'ils existent, quelque part, là-bas, au-delà de la « frontière ». Ils sont le point d'ancrage dans le réel, le « port d'attache » à partir duquel Jaulin peut « dériver » :

[109]

« [...] il ne faut jamais s'interdire de divaguer ; toute dérive est bonne, pourvu qu'elle tende à se savoir. Les fausses dérives, aussi incapables de se comprendre elles-mêmes qu'habiles à masquer leurs attaches, sont du vent, leurs ports se cachent ou ne peuvent se trouver faute d'être. » (p. 322)

Ensuite, parce qu'ils sont doublement condition du discours. Thèse dont l'Occident n'est que l'antithèse, « vie » ²²⁵ dont l'Occident n'est

²²⁴ Cf. à ce sujet l'article de Ph. Lukacs « Evaluation critique de l'ethnocide », in *la Décivilisation, op. cit.*, pp. 24 à 26.

²²⁵ « [...] ces civilisations vraies — de la vie — que nous appelons par construction "sauvages" [...] » (la Paix blanche, 10/18, t. II, p. 27).

que la mort, ils sont aussi « Tailleurs » d'où Jaulin peut parler. Sans eux, pas d'ethnologue, sans eux pas de Jaulin.

Enfin, condition du discours, ils en sont aussi la seule validation puisque leur existence semble par elle-même justifier celle de l'ethnologue et que chaque rencontre avec eux est aussi rappel du statut de l'auteur. Mieux encore, ils seraient la preuve vivante qu'en nous exhortant à « l'indianité » on ne nous propose pas une utopie puisque :

« ce monde n'est pas ici mythique ou truqué, mais bien au contraire localisé, de chair et d'os ²²⁶. »

*
* *

Mais l'étonnement le plus grand à la lecture de ce livre vient de la forme de l'argumentation, de la méthode utilisée. Jaulin ne démontre pas. Jaulin ne démontre rien. Jaulin affirme :

« [...] je n'ai quasiment rien dit, affirmant simplement, concluant sans démonstration : que l'on me critique donc avec d'autres méthodes c'est-à-dire démonstration en main. » (p. 383)

Au-delà de la suffisance et du mépris pour le lecteur que cela manifeste ²²⁷, il se borne, de temps à autre, à justifier ses affirmations de façon terroriste, à coups d'arguments d'autorité :

« [...] ils sont mieux, comme la vie vaut mieux que la mort... » (*ibid.*, t. II, p. 14).

²²⁶ *Ibid.*, t. I, 4ème page de couverture.

²²⁷ Ce mépris se manifeste aussi dans le ton qu'utilise Jaulin pour désigner qui n'est pas au moins directeur de laboratoire. Cf. Voyages ethnologiques, *Cahiers Jussieu*, n° 1, Université de Paris VII, Paris, U.G.E., 1976, 450 p. (coll. 10/18, n° 1014), p. 434 : « Un certain Augé [sic], in *le Monde* du 11 janvier 1974, marxologue, se contenta de prétendre [re-sic] [...] ».

Tout se passe comme si le petit monde de l'ethnologie était partagé entre quelques patrons et mandarins qui ont l'honneur de pouvoir être critiqués ou insultés par Jaulin, grand inquisiteur des procès en ethnocide. et le reste, la valetaille qui n'a droit à la parole que s'il agrée au « petit Pharaon solitaire — comme il se qualifie lui-même — » (Ribeiro (D.), *la Décivilisation*, *op. cit.*, p. 85).

Cf. aussi *la Paix blanche*, 10/18, t. II, p. 36 « [...] de manière à faire réfléchir un certain J.C. Guillebaud [sic], lequel affirme bien haut, et dans le cadre d'un article douteux [re-sic] [...] ».

[110]

« [...] car *je sais* la qualité humaine de cet autre monde, je sais l'a priori et l'insanité des jugements blancs, *j'en sais* cette fermeture en extension sur nous-mêmes, *j'en sais* l'odieux, pour tous, nous autres y compris ²²⁸ » (p. 15) ;

« Les Motilones essaient aujourd'hui l'ouverture à laquelle, *j'en suis convaincu*, ils ont dû toujours aspirer » (p. 185) ²²⁹ ;

« *Il n'est pas douteux*, que les jeunes hommes motilones constituent le fer de lance de la désorganisation culturelle, car ils sont traditionnellement disponibles, errants, et leur curiosité, leur désir de jouer momentanément au moins la comédie blanche *ne fait aucun doute* ²³⁰ » (p. 185) ;

« [...] il *suffit assurément* d'une *réelle intimité* avec une communauté pour *se convaincre* (38) » (p. 255)

Ce qu'il cherche, c'est à émouvoir, à entraîner, pas à démontrer. Ce qu'il lui faut, c'est la sympathie, l'adhésion du lecteur.

Du haut de son statut d'ethnologue, qui n'est en rien remis en cause par ses polémiques contre ses collègues, bien au contraire ²³¹, il commence par accumuler les anecdotes, les événements, les « faits » petits ou gros, de façon pointilliste. Il amoncelle les « choses vues », les détails concrets, les scènes prises sur le vif. On passe des notes de voyage ²³² aux extraits de rapports ²³³. Il s'agit d'abord de faire vrai, même si on s'en excuse avec coquetterie :

« Ce n'est guère mon usage d'être voyageur sur le papier ; les arbres, la mousse, les montagnes qui s'enroulent autour des fleuves, j'omets de les dire ; a fortiori la peine ou le bonheur [111] associés aux accidents de terrain ou aux détails "matériels" de mon métier ! Il m'est arrivé de le faire (brièvement, n'est-ce pas), en cours de route à cette fin de mars 1968, [...] » (p. 174) ;

et pour cela, on raconte :

²²⁸ Souligné par nous.

²²⁹ Souligné par nous.

²³⁰ Souligné par nous.

²³¹ Cf. *la Paix blanche*, 1970, dès le texte de présentation, p. 4 de couverture : « Partant de son expérience d'ethnologue [...] ».

²³² *Ibid.*, pp. 124, 130, 136, 172. etc.

²³³ *Ibid.*, pp. 95, 96, 128, 178, etc.

« Nous venions de l'enclave Rincon, c'était à la mi-octobre 1967, les missionnaires n'étaient pas là, [...] » (p. 41) ;

« Lorsque, au Rosario, nous dîmes aux Indiens notre peu de goût pour les camps en tôle, les femmes renchérirent [...] » (p. 57) ;

« Nous arrivons à Agdoda en compagnie d'une jeune sœur, de son assistante et d'un Colombien à leur service » (p. 83) ;

« Un matin, alors que nous nous prélassions encore dans notre hamac, nous entendîmes rire aux éclats [...] » (p. 86) ;

« Proche de l'événement, le recul me manque [...]. Aussi vais-je conter ces premiers mois de 1968 [...]. Avant d'aller plus loin dans notre récit [...] la veille de notre arrivée [...] » (pp. 100 et 101) ;

etc.

Mais, comme il s'agit aussi d'émouvoir, le récit est construit sur un mode dramatique. D'abord invité à écouter l'histoire des voyages de Jaulin à la découverte des Indiens, le lecteur est bientôt convié à le suivre, jour après jour, semaine après semaine ²³⁴. Il faut lui faire sentir la longueur du séjour de l'ethnologue, sa familiarité avec les choses indiennes. Il faut aussi qu'il se fasse voyageur, qu'il se fasse ethnologue. Il faut qu'avec Jaulin il regarde, qu'avec Jaulin il décrive, qu'avec Jaulin il s'indigne. Et de campement en campement, de maison collective en maison collective, il suit avec Jaulin la progression du mal, la progression de la paix, la progression de la mort ²³⁵... [112] Le récit navigue de la première personne du singulier à la première personne du pluriel. Parfois même, Jaulin esquisse un dialogue avec le lecteur, le prend à témoin. Je... nous... je... nous... moi... nous... Il faut faire passer

²³⁴ On retrouve des procédés similaires chez P. Clastres, *Chroniques îles Indiens Guavaki*, Paris, Plon, 1972, 358 p. ; — chez J. Monod, *un Riche cannibale*. Paris, U.G.E., 1972, 437 p. (coll. 10/18 n°691) ; — chez C. Turnbull, *un Peuple de fauves*. Paris, Stock, 1973, 287 p.

Bizarrement, est-ce pour créer l'« atmosphère », on retrouve aussi chez, tous la présence (et le rôle) des armes à feu détenues par l'ethnologue. Clastres se balade nu, en forêt, avec un 38 au côté (p. 193) ; le fusil de Monod ou la carabine de Jaulin interviennent à plusieurs reprises, et pas uniquement pour la chasse (voir Monod p. 36 ou 110 par exemple, ou Jaulin p. 104) ; Jaulin et Turnbull racontent tous deux comment on a failli, ou voulu, ou tenté de les assassiner (Jaulin pp. 107-11 l-1 12. Turnbull pp. 262-263).

²³⁵ Voir par exemple *la Paix blanche*. 1970, « Le piège (octobre 1967) » pp. 179-190.

le lecteur dans le camp de Jaulin, en face des Blancs, pas encore indien, mais... à la « frontière »,... tel Jaulin.

Et, bien sûr, dans un semblable récit, les appréciations subjectives succèdent aux jugements moraux. Ce sont « le Bien » et « le Mal » qui s'affrontent, « la Vie » et « la Mort ». On y rencontre la « bonne » et la « mauvaise conscience », on y parle d'« homme de bonne volonté » et de « mensonges », de « souffrance » et de « cynisme », de « nocivité », de « manœuvres » et de « trahison », il y a « de bons et de mauvais Blancs » (p. 23), des « comportements ou des individus qui [...] sont bénéfiques ou maléfiques » (p. 23). Il y a le « far west », les « cow-boys », conquérants, criminels, et « les Indiens, dupes faciles et charmants curieux » (p. 47). Il y a le méchant, « B. Oison, le moderne cow-boy à la mine fausse et aux entreprises équivoques » (p. 123). Il faut que le lecteur ait alors envie d'intervenir, et qu'à défaut de le faire, il appelle de ses vœux un justicier, un sauveur,... Zorro,... Tintin,... Jaulin :

« Je proposais un plan relativement simple [...], on me reçut fort mal et j'en fus étonné » (p. 7) ;

« Je sortis, par hasard, ma petite carabine à la main [...]. Les Indiens me dirent qu'un colon était, une fois de plus, en train de les voler [...]. Il se trouva que je le rencontrai [...]. Je lui fis sur un ton amer quelques remarques, [...] il raconta qu'arme à la main je l'avais contraint. On le crut [...] » (p. 104) ;

« C'est alors qu'Olson arriva. Comme de coutume, il essaya de jouer les innocents, il me souligna les dangers que pouvaient représenter pour moi les jeunes Indiens, je lui proposai, au milieu de la nuit, d'aller vadrouiller avec ceux-ci, de manière à mettre ses menaces à l'épreuve ; il recula, mais je sus par la suite qu'il pouvait effectivement les tromper et les manœuvrer au point qu'ils fussent dangereux pour moi...

« Je regagnai pour dix jours Bogota. Le rapport que j'y avais laissé en octobre 1967, lors de mon dernier passage, faisait quelque bruit [...], de plus, la presse [...]

« Il y eut dans le bureau du ministre de l'Education nationale [...], une réunion où les fonctionnaires des Affaires indigènes durent jouer les innocents [...].

« Quelques jours passèrent, Oison fut convoqué à Bogota, le directeur des Affaires indigènes le soutint fortement par voie de presse. Nous reprîmes la forêt ; les Indiens d'Ikikarora nous [113] accueillirent avec une

rare gentillesse. On ne leur volait plus de manioc, ils avaient été soignés, ils avaient compris que cet Américain ne manœuvrait pas impunément. » (pp. 104-105)

C'est *la Revanche d'un homme nommé Cheval* ²³⁶. On est au cinéma et la mise en scène joue à fond l'identification du spectateur au héros... Identification à l'ethnologue ? Identification à l'Indien ? Peu importe, aux deux sans doute, puisque l'ethnologue se fait Indien et que l'Indien préfigure notre avenir...

« [...] mon sentiment est que l'homme amazonien répond beaucoup plus à l'image de ce que nous pourrions devenir, si les choses continuent à "évoluer" dans le bon sens [...] plutôt qu'à un très loin passé, à une image "archéologique". » (p. 378)

Et lorsque Jaulin ne raconte pas ses aventures chez les Indiens, mais ses démêlés avec « l'ethnologie néo-coloniale », c'est en fait toujours la sympathie du lecteur qu'il recherche. Il est le « petit » qui s'attaque aux gros, l'homme seul contre le système, le « marginal » qui en dénonce les petitesse et les mesquineries mais aussi les tricheries et les turpitudes. Et qui, parmi les lecteurs, n'a subi au moins une fois la bêtise d'un « supérieur » ou la stupidité d'un « petit chef » ? Qui n'a vitupéré contre l'arbitraire de la bureaucratie et la « logique » absurde de l'administration ? Il n'est pas d'autre base à l'alliance avec le lecteur que Jaulin recherche.

*
* *

Il est clair alors que si Jaulin n'a pas pour intention de nous donner à comprendre les Indiens Bari, il n'a pas non plus pour projet d'analyser vraiment les causes, les formes et les effets du « contact » entre les Indiens et « l'Occident ».

Son véritable objet, son unique objet, c'est cet « Occident », monstrueux, sale et bruyant, qu'il ne peut supporter et qu'il dit fuir par tous les moyens. Fuite toute « symbolique », pour reprendre une notion qu'affectionne Jaulin, qui le conduit en 1968 à l'Université de Paris VII :

[114]

²³⁶ Voir annexe 2.

« Bien que je continue à dépendre du C.N.R.S. de façon modeste, j'ai, *au niveau universitaire, pris le pouvoir*. Je suis directeur de l'U.E.R. d'anthropologie de Paris VII, toute chose que je fais gratuitement, mais qui existe depuis trois ans, qui a existé après que j'aie créé un département d'ethnologie-pirate en mai 1968, lequel a fonctionné très bien et même mieux que l'officiel pendant deux ans. Il a été récupéré par l'Université de Paris VII. Dans cette U.E.R. d'anthropologie, on a 300 % d'étudiants de plus que l'an passé, et l'an passé, on en avait 200 % de plus que l'année précédente. Nous sommes maintenant une cinquantaine de professeurs. Il est clair que *j'ai gagné la partie* ²³⁷ » ;

et qui le trouvera en 1971 directeur de collection ²³⁸ chez 10/18 et en 1974 conseiller d'une autre collection aux éditions Complexe ²³⁹.

Les Indiens ne sont pour lui qu'un moyen, ils lui offrent un observatoire, une « frontière » où camper, un lieu d'où parler. Ils ne sont pas le véritable objet de ses préoccupations mais le lieu d'où l'objet peut être mis en perspective :

« Le temps, derrière nous, est long, c'est-à-dire qu'il est dense, que l'histoire de notre civilisation judéo-chrétienne a sept mille ans de péripéties, d'événements, d'accidents systématiques. Tout cela nous rend le recul difficile, la paix nous manque et manquera encore longtemps pour y arriver ; *aussi nous faut-il ; l'"ailleurs", la comparaison, des termes étrangers de référence. Les autres civilisations seront ces termes, elles permettront de nous connaître, si nous ne les achevons pas trop tôt* ²⁴⁰ » (pp. 9 et 10).

Et s'il donne quelques « images » du « contact » c'est parce qu'il postule que c'est dans le rapport à l'extérieur que réside la vérité d'une « civilisation » même et surtout lorsqu'il s'agit de la « décivilisation » blanche. Les Bari lui fournissent les « termes étrangers de référence » dont il a besoin.

[115]

Jaulin ne dit pas, comme ce serait son droit le plus strict : « Chez nous ce n'est plus possible, pourquoi ne pas tenter, tous ensemble, de construire quelque chose en s'inspirant de ce que j'ai cru voir chez les

²³⁷ *Gulliver*, n° 3, janvier 1973, pp. 51-52. Souligné par nous.

²³⁸ Paris, U.G.E. (10/18, Série « 7 » dirigée par R. Jaulin).

²³⁹ « L'humanité complexe », collection conseillée par R. Jaulin. Editions Complexe, rue du Châtelain, 8 B, 1050 Bruxelles.

²⁴⁰ Souligné par nous.

Bari ? » Il affirme, en tentant de s'abriter derrière le paravent de la science, que « notre » avenir sera bari. Il dit, sous forme d'un constat, que « notre » civilisation-décivilisation tue les civilisations autres, d'autant plus qu'elles lui sont contraires, et que sinon, mais cela revient au même, elle les assimile et/ou les réduit à un esclavage accepté. Il dit que cela s'inscrit dans la logique-extension de « l'idée de Dieu », que cette idée est en train de se modifier, à preuve Einstein, les curés rebelles, les hippies, la ville, et que l'image qui s'esquisse ressemble au modèle bari :

« Lier donc notre futur à l'intelligence du monde indien [...] me semble a priori parfait » (p. 259).

Vivent l'ethnologie et les ethnologues !...

Ce discours, qui ramène les luttes de classes à un simple phénomène de « concurrence » « dans la répartition des bénéfices »²⁴¹, et l'histoire à la logique du développement d'une idée, propose explicitement un modèle d'interprétation de l'ensemble des civilisations qui s'affirme plus global que le marxisme car « [...] la réalité dont [l'économie politique marxiste] est partie *n'a plus cours aujourd'hui*, quoi qu'on en prétende [...] »²⁴² » (p. 156), et où les « hommes de bonne volonté » en situation de « savoir » — et peu importe leur rapport au pouvoir, peu importe leur situation et leur position de classe — les savants, les technocrates, les experts et... la jeunesse, se voient confier, pour aujourd'hui et pour demain, un rôle historique²⁴³ majeur, le rôle principal dans le « drame » qui se joue entre les forces de vie et les forces de mort. Qui n'aurait la vanité chatouillée devant une telle proposition ? D'autant qu'il n'est, en fait, proposé ni programme ni action. Il suffit, pour être enrôlé, de vibrer avec Jaulin, de s'indigner avec lui et... de lui faire confiance puisqu'il agit,... fait des motions dans les congrès,... propose des plans relativement simples,... et qu'on [116] ne voit pas très bien ce qu'on pourrait faire, puisque se bagarrer dans son coin, contre l'exploitation, c'est « avoir dans la tête le mythe de la

²⁴¹ « Cette stabilisation du système qui correspondrait à une tentative de résorption des contradictions entre exploités et exploités, ou de *non-création de différences dans la répartition des bénéfices*, bref la *liquidation de l'opposition de classes* » (*la Décivilisation, op. cit.*, p. 50). Souligné par nous.

²⁴² Souligné par nous.

²⁴³ Si toutefois on peut appliquer cet adjectif à des « rédempteurs » !

revendication salariale, le mythe syndical »²⁴⁴, et qu'il y a « bien de l'illusion à se contenter de tels combats »²⁴⁵, d'autant que « l'esclave devient ou génère régulièrement de nouveaux maîtres [...] au prix de l'élaboration de nouveaux esclaves. »²⁴⁶

Alors, si l'on est esclave-salarié, — ouvrier, employé, ou fonctionnaire, — que faire ?

On nous dit bien :

« Supposez que le paysan breton ou occitan ne veuille plus foutre le camp et qu'il se batte contre l'économie de marché et reconstitue une économie qu'on dit de subsistance... supposons cela. Que cela ait "immédiatement" lieu, que les paysans restent sur place, ou que cela se fasse par un retour des ouvriers ou des citadins vers les campagnes d'où ils partirent jadis, fût-ce il y a longtemps, alors le paysan, au lieu de devenir un colon, ou l'immigré un exploité, se bat sur place, va à l'encontre d'un mouvement qui tend vers son départ ou le provoque ! Il se crée alors ce qu'on pourrait appeler une révolution régionaliste [...] Supposez qu'ici, les 30 % d'étudiants qui vont rester sur le tapis, [...] supposez que ces étudiants deviennent la force vive de la remise en cause du système, rejettent les économies de marché, l'accumulation des besoins²⁴⁷ et cherchent à reconstituer des paysannats, des artisanats de toutes sortes, alors, s'il en allait ainsi, la mécanique que nous avons évoquée précédemment aurait du plomb dans l'aile²⁴⁸ »,

et aussi

« lorsque l'on est son propre employeur, on ne peut dire qu'il y a sous-emploi. Il y a sous-emploi par référence à une structure au terme de laquelle il y a des employeurs et des employés. S'il n'y a [117] pas d'employeur, si chacun est son propre maître, artisan ou petit paysan, et de tels systèmes produisent de quoi vivre, de quoi résider, de quoi se nourrir, et de quoi se vêtir, alors le "drame" s'évanouit.

« Etre employé n'est qu'un aspect d'un mode de civilisation visant à détruire d'autres modes où l'homme n'est pas employé²⁴⁹. Il faut bien se rendre compte que 90% de l'humanité a vécu jusqu'à présent hors de ce système de l'emploi et que, si on regarde de près comment l'on vivait, il n'y

²⁴⁴ *La Décivilisation, op. cit.*, p. 54.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 55.

²⁴⁶ *La Mort sara, op. cit.*, p. 18.

²⁴⁷ Car, bien sûr, ce sont les besoins qui s'accumulent, pas le capital !

²⁴⁸ *La Décivilisation, op. cit.*, pp. 57 et 58.

²⁴⁹ Tous complices ! Tous coupables !

a pas lieu de le prendre de haut. La qualité d'existence était largement égale, sinon supérieure à mon avis, à celle de l'homme moderne. ²⁵⁰ »

Certes, « supposons »... et « rendons-nous bien compte »,... mais encore ?... À part peut-être... voter « écologiste » !... Quoique :

« Les écologistes se conduisent cependant encore en vieillards rapiécant leur manteau ; ce manteau est l'univers, il colle à la peau, il est aussi notre peau. Le rapiécage ne met pas en cause le vieillissement. Or, le seul remède est la brisure du vieillissement ; qu'il ne puisse plus y avoir usure ²⁵¹. Notre civilisation est un vieillissement perpétuel — nous l'appelons sans ironie : la croissance — car elle est orientée vers la mort, vit au jeu de la négation. Stopper à un moment donné le “dynamisme” de ce jeu est fallacieux et contradictoire, il nous faut briser tout ce qu'il a engendré, remonter le temps ou faire usage de ce qui lui échappe — afin d'inventer un futur libre de lui-même ²⁵². »

*

* *

On peut se demander ce que vient faire le « sauvage » dans un tel schéma. Pourquoi semble-t-il indispensable à cette construction qui [118] sans lui risquerait de se heurter au réel et de n'y pas résister ?

Si, comme on l'a vu, il permet au discours de passer pour partie pour scientifique puisque celui qui le tient est un ethnologue du C.N.R.S., et de se donner pour réaliste, concret, puisque les Indiens existent bel et bien, il permet aussi et surtout d'évacuer de l'histoire, au profit exclusif des « procédures » de conquêtes d'un espace par un autre espace, tout phénomène d'exploitation et de lutte de classes, ce qui serait bien difficile en France ; ce qui est de plus en plus difficile en analysant les paysanneries où qu'elles soient ; ce qui ne paraît encore possible — les « sauvages » n'étant pas là pour protester, et les lecteurs étant, encore pour quelque temps, disposés à l'admettre — qu'avec le « sauvage », à condition toutefois, par l'effet d'une très forte myopie, de mettre l'accent, comme Jaulin, sur ce qu'il nomme « le problème du contact » entre des « cultures », des « civilisations », en laissant dans l'ombre, ou en négligeant au détour d'une page, le vol des terres par les colons, la

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 60.

²⁵¹ Ben voyons !

²⁵² *Ibid.* p. 122.

réduction de l'espace de production de ces « sauvages », l'utilisation de leur force de travail sur les terres volées, dans les mines ou sur les chantiers des multinationales.

Et puis ce « sauvage » va aussi permettre l'assimilation « Occident »-chrétienté puisqu'en mettant l'accent sur ce « contact » Jaulin est conduit à privilégier les œuvres des missionnaires pour qui le « sauvage » c'est d'abord et encore celui que l'on va civiliser = évangéliser.

Ici, parler du « sauvage » pour parler de « l'Occident », c'est se donner la possibilité de ne pas parler des luttes de classes puisque, les contradictions internes étant affirmées secondaires, l'« Occident » n'est analysé qu'à travers son rapport à « l'extérieur » ; puisque par hypothèse les « sauvages » seraient à l'abri d'une telle maladie :

« ... la civilisation occidentale est une civilisation malade, en extension et fondée sur la contradiction ²⁵³ » ;

puisque enfin le problème ne saurait se poser entre le « sauvage » et « l'Occident » que si, refusant les « réserves » qu'on est prêt à lui fabriquer paternellement, et trahissant son état de « sauvage », celui-là entre en Occident, et devient un prolétaire, ce qui est la pire des catastrophes, pire que la mort.

[119]

Et si les luttes ne sont pas le moteur de l'histoire, on comprend alors l'importance de la prise de conscience des hommes de bonne volonté, curés ou ethnologues, ministres ou experts, aidés par le développement de la science, qui permet « la “relativité” du rapport des hommes au monde et des hommes entre eux, organisés en “groupes” — civilisations, pays, parties d'un tout » (p. 365), aidés aussi par l'évolution de la technique, à condition qu'elle se fasse « douce », légère :

« Etre anti-missionnaire, c'est aussi devenir petit paysan ou artisan, inventer ici même des économies de subsistance, produire des énergies douces et non centralisées — ce qui techniquement n'est pas simple — cesser de se conduire comme des salauds ²⁵⁴. »

²⁵³ *Ibid.*, p. 52.

²⁵⁴ *La Décivilisation, op. cit.*, p. 75

On reconnaît là quelques-uns des thèmes qui nourrissent les rêves « réformistes » d'institutions comme le Club de Rome ou le Club de Dakar auxquels les media s'efforcent de donner une audience en les faisant plus ou moins passer pour des institutions « officielles », et qui regroupent justement, des « experts », de « hautes consciences », des « spécialistes ».

Bien sûr, Jaulin sait que l'avenir sera autre que celui qu'il prophétise, mais il prend ses précautions, il désigne par avance les coupables.

Ce sont d'abord les Indiens, les « sauvages » eux-mêmes, qui n'écoutant pas les conseils de Jaulin, refusant de rester conformes à l'idée qu'il se fait d'eux, s'abandonnent et trahissent :

« ... les jeunes deviennent de nouveaux "cow-boys" ridicules et dupes » (p. 120).

Ce que Jaulin leur reproche, ce n'est d'ailleurs pas leur défaite, mais la forme qu'elle a prise. Ah ! s'ils étaient morts en combattant, libres et fiers, en pagne, refusant les baraques de tôle et le travail agricole... Mais non, « les Indiens meurent gentiment, ils sourient presque » (p. 124), la maladie les décime. Et s'ils survivent :

« Le contact, la paix, la vie en symbiose avec les Blancs, tout cela a fait d'eux des mendigots, des parasites, des gens infiniment moins allants et plus sales qu'ils n'étaient ; les femmes sont là, déambulent dans ce petit camp pétrolier du Rosario, essayant de [120] grappiller auprès du cuisinier et de-ci de-là ce qu'elles peuvent. Elles sentent horriblement mauvais, ne veulent point quitter leurs haillons ; elles manquent de savon, ne vont plus quotidiennement au fleuve afin d'y pêcher ou chercher des crabes ; sans doute pourraient-elles se laver plus qu'elles ne font, mais elles ne s'en soucient pas, et se font à l'unisson de leurs loques, dégoûtantes » (p. 124-125).

« Ils se comportèrent comme des vaincus, souriants, ailleurs » (p. 132).

Ce sont ensuite « les gens de l'Université ou des syndicats » (p. 268) qui par leur corporatisme et leur mesquinerie empêchent les progrès de la science :

« Les messieurs de la science protègent aujourd'hui leurs travaux ou leur féodalité en coiffant d'un bonnet révolutionnaire les théories qui les gênent [...].

Comprenons bien, il ne s'agit pas là d'une intervention du pouvoir politique ou administratif auprès de la science, mais du pouvoir scientifique tel que

des mandarins et leurs complices syndicaux l'imposent au détriment de la recherche. Les pouvoirs administratifs, du moins au C.N.R.S. et à quelques exceptions près, sont plutôt scandalisés que complices de ces manœuvres » (p. 288).

C'est la « gauche » enfin ; et surtout le socialisme, le marxisme, qui masquent, brouillent, trompent et empêchent les prises de conscience :

« ils furent dupes certes et ils dupèrent ²⁵⁵ »,

parlant exploitation là où il n'y aurait qu'absence de communication :

« Le gros d'une structure d'exploitation, sa signification fondamentale, c'est d'abord d'être une brisure de toutes les communications quotidiennes d'existence, c'est-à-dire relations de travail, relations de consommation, relations de production, relations de résidence, relations amoureuses. Ce que signifie essentiellement l'exploitation de l'homme par l'homme, est la non-communication de l'homme avec l'homme ²⁵⁶ »,

[121]

parlant contradiction là où il n'y aurait que concurrence ²⁵⁷, et luttes de classes là où il n'y aurait que rivalité du même avec le même :

« l'Histoire de l'Occident n'est point la lutte des parties [...] les unes contre les autres les adversaires apparents se situèrent toujours dans le même camp ²⁵⁸. »

Lisez Jaulin, relisez Jaulin, cherchez le capital, l'impérialisme, les monopoles, les multinationales, vous ne trouverez que Dieu et « les cow-boys, ce paysannat féodal en vadrouille ²⁵⁹ » (p. 165). Or chacun sait que dans les westerns, ce sont les seconds qui exterminent les Indiens, en se cachant derrière l'idée qu'ils ont du premier ! Pourquoi chercher plus loin ?...

*

* *

²⁵⁵ *Voyages ethnologiques, op. cit.*, p. 426.

²⁵⁶ *La Décivilisation, op. cit.*, p. 53.

²⁵⁷ Cf. *la Paix blanche*, 1970, pp. 158-171, l'utilisation des théories économiques de M. Allais et l'opposition entre « sociétés concurrentielles » et « sociétés non concurrentielles ».

²⁵⁸ *La Décivilisation, op. cit.*, p. 152.

²⁵⁹ Corrigé en 1974 en « ces féodaux en vadrouille » (*la Paix blanche*, 10/18, t. I, p. 215) !

Paradoxalement, c'est Jaulin lui-même qui va produire la critique la plus sévère de sa propre démarche. Dans la « note préliminaire à l'édition 10/18 (fin juin 1974) », il explique avoir :

« corrigé des erreurs de fond, erreurs que je n'avais pas tout à fait commises mais au bord desquelles j'étais.

« Certains propos relatifs à la ville, à la science et aux mondes paysans prêtaient à équivoque et/ou étaient équivoques [...]. Il est certain que ma méconnaissance des sociétés rurales européennes était grande — elle ne l'est qu'un peu moins aujourd'hui —, j'avais tendance à juger ces sociétés non à la lumière de leur pleine existence, *mais à celle de leur désintégration*. Aussi était-ce plutôt les milieux paysans déracinés, *essentiellement la bourgeoisie d'origine paysanne* que je prenais en considération ; en déconsidération.

[122]

« Par voie de conséquence, je ne croyais guère aux possibilités de *révoltes* de ces milieux, ni à celles des véritables milieux paysans, que je connaissais peu ²⁶⁰. Des “voyages” [...] ont modifié mon jugement. Mon erreur allait par ailleurs dans l'autre sens : la ville à laquelle je me référais *était non seulement “théorique”* mais avait, *comme* la maison des Indiens Bari, pour propriété essentielle de ne pas enfermer l'individu sur lui-même ou sur sa parenté “restreinte” ; cette ville “*idéale*” à laquelle j'associais *en les enjolivant* diverses *vieilles villes* “traditionnelles” ou quelques quartiers du Paris *de mon enfance*, rendait présent ou proche un autre, un homme, avec lequel on ne pouvait se confondre. Ce n'était donc pas cette ville morte qu'est la ville moderne que j'évoquais [...].

« Enfin si je disais la place de l'invention scientifique dans le mouvement occidental de destruction des civilisations, j'attendais encore cependant *du “savoir” qu'il règle des problèmes* ; cette *illusion me dura peu de temps* (69) » (10/18, t. II, pp. 34-35).

Il n'est pas évident que « l'illusion » technocratique ait totalement abandonné Jaulin :

« [...] j'avais encore, /ai encore *l'illusion de croire* qu'un « département » chargé de telles affaires pouvait, *peut*, se créer ²⁶¹ » (10/18, t. II, p. 16)

Toutefois, si cette « illusion » l'a quitté, il ne lui reste plus qu'une alternative : céder au désespoir ou continuer à prophétiser la venue du

²⁶⁰ Ce qui n'empêchait en rien les affirmations, péremptoires et vengeresses !

²⁶¹ Souligné par nous.

Messie, en tentant de former des disciples. Sa récente publication ²⁶² laisse espérer qu'il s'oriente dans la seconde voie :

« Si, à Paris, j'ai monté un groupe universitaire important, c'est afin de former non des phraseurs, des professeurs, etc. mais des gens qui sauront limiter la casse et la limiter d'abord ici même, en France, tout comme un certain nombre de curés savent parfois le faire et cela à l'encontre de l'idéologie ou de la pratique [123] missionnaire, laquelle est une pratique intégrationniste ²⁶³. »

Mais quand l'espoir est condition du combat :

« C'est *a priori* que j'ai essayé de ne pas avoir un discours absolument pessimiste ; cet *a priori* est une condition de combat » (10/18, t. II, p. 293), le désespoir n'est jamais loin :

« J'ai tendance au pessimisme. Mais plus on est pessimiste, plus il nous faut lutter. Si, au terme d'une analyse pessimiste, on admet que les choses sont mourantes, on ne doit point pour autant tout abandonner et aller se reposer. On privilégierait alors la relation avec soi-même, et on deviendrait un agent de ce que l'on dénonce ²⁶⁴. »

Attendons la suite... et revenons à l'autocritique courageuse. Elle en dit long sur le sérieux et la rigueur des arguments de Jaulin. Elle illustre le formalisme de sa « description » et de ses « correspondances » (10/18, t. II, p. 291), le caractère subjectif de son discours et le volontarisme de ses thèses. Se donner « une suite d'images » *que l'on postule* « relatives aux divers moments significatifs de notre totalité culturelle » (p. 8), puis travailler sur ces « images », comme un mathématicien sur les éléments d'un ensemble, risque fort de conduire à des « erreurs de fond ». Comment les « images » produites peuvent-elles avoir d'autre objet que *d'illustrer* le propos ? En quoi pourraient-elles le fonder ?

Si, sur la ville, la science, et les mondes paysans, des réactions, des critiques, ont conduit Jaulin à des reculs, à des « corrections », c'est qu'il n'est alors, sur ces questions, qu'un idéologue parmi d'autres, qu'un idéologue face à d'autres, et qu'il lui est difficile de se retrancher derrière le bouclier de sa science.

²⁶² *Voyages ethnologiques, op. cit.*

²⁶³ *La Décivilisation, op. cit.*, p. 93.

²⁶⁴ *La Décivilisation, op. cit.*, pp. 82-83.

Mais c'est surtout par la façon même dont il procède aux corrections annoncées ²⁶⁵ que Jaulin est son critique le plus féroce. Pour [124] lui, corriger des « erreurs de fond », cela ne signifie pas, comme on pourrait naïvement s'y attendre, reprendre l'argumentation dont ces erreurs étaient parties prenantes. Non, cela signifie tout simplement gommer, effacer, supprimer, dans le corps même de cette argumentation, les éléments litigieux, sans changer d'un iota la structure du raisonnement, ni même l'ordonnancement des paragraphes. On fait disparaître en toute ingénuité, là un mot, ici un membre de phrase, ailleurs une phrase entière, voire deux. Parfois, rarement, c'est un paragraphe qui saute. Et puis on fait quelques petites modifications de forme, quelques reprises, quelques retouches, afin de masquer le coup de ciseaux, de ne pas laisser de traces !...

On éprouve une certaine gêne quand on compare attentivement les deux éditions ²⁶⁶. Si l'on peut aussi aisément, en 1974, reconnaître comme erreur et supprimer toute une partie de la « démonstration » de 1970 sans que celle-ci ne vacille et s'effondre, de deux choses l'une : ou la partie supprimée n'était pas indispensable à la thèse et alors quelle était sa fonction ? ²⁶⁷ ou elle était indispensable et comment peut-on la retirer ?

Cette alternative ne trouve solution que si on admet qu'il n'y a pas chez Jaulin un ensemble structuré faisant « démonstration », mais une accumulation subjective d'éléments de preuve sans cohérence réelle, sans liens autres que formels les uns avec les autres.

Si ces corrections atténuent certaines faiblesses trop apparentes du discours en faisant disparaître les éléments dont la critique est difficilement récusable, elles rendent l'ensemble de la thèse plus fragile

²⁶⁵ Cette « manière » de Jaulin ne peut qu'échapper à la quasi-totalité des lecteurs à qui on annonce ces corrections. Il faut avoir l'esprit bien mal tourné pour se procurer l'édition de 1970 quand on a celle, « corrigée », de 1974. Ce petit « fait » atténue considérablement la portée de l'autocritique.

²⁶⁶ Voir annexe 3.

²⁶⁷ On a peut-être un élément de réponse quand Jaulin écrit : « Ainsi, malgré l'amertume, ai-je essayé d'être optimiste puisque, à l'exemple bari d'une civilisation du compatible, j'ai ajouté une "indianité blanche", un monde à venir. » (*la Paix blanche*, 1970, p. 20).

en supprimant les principales médiations qu'avait imaginées Jaulin pour rapprocher « l'image de notre futur », du « modèle » bari.

Si les paysans ne sont plus ces graines de colons, ces cow-boys virtuels, accapareurs d'espace et tueurs d'indiens : qui sont les méchants ? Où sont les méchants ? Tout un pan du manichéisme de Jaulin s'effondre. Il faudrait repenser l'opposition nomades - sédentaires, repenser le rapport au temps et à l'espace et cela devrait modifier [125] la composition des camps en présence.

Si la ville n'est plus cette ouverture à l'autre, ce lieu de l'alliance, cette antithèse du monde paysan ; si l'on ne peut plus « établir une correspondance entre une cité occidentale et potentielle (plus qu'éventuelle) et cette cité qu'est la maison collective indienne » (10/18, t. II, p. 291), c'est un rêve qui s'évanouit puisque :

« cette correspondance nous permettrait d'imaginer que certains actes fondamentaux (les actes de production, de consommation, de résidence, ou de déplacement dans l'espace) s'organiseraient par référence à l'autre : lors même que notre relation à ces autres pourrait être du point de vue de chacun de ces actes décrite de façon réflexive. Nous serions de même résidence, de même production. Cette réflexivité serait mineure au regard d'un ensemble plus grand à l'intérieur duquel se trouveraient des sous-ensembles constitués par ces divers actes. Nous serions alors de même "résidence" mais non de même famille, de même production mais non de même consommation, etc. ²⁶⁸ » (10/18, t. II, p. 291).

Si la science n'a plus en elle d'être aussi cette ouverture à la relativité et cette virtuelle négation en actes de l'impérialisme occidental, c'est un espoir qui s'envole, un nouveau « signe de notre propre mutation » ²⁶⁹ qui s'estompe. Il ne reste plus, pour l'espoir, que les curés rebelles et la jeunesse hippie.

²⁶⁸ Ce passage en dit long sur les phantasmes de Jaulin : « imaginer [...] des actes de production [...] où nous serions [...] de même production » ! Plus de rapports de production antagonistes, plus d'antagonismes de classes, plus de contradiction, plus de bruit, plus de drame... la paix... la paix indienne !!

²⁶⁹ Le : « De cette mutation, il y a assurément déjà de nombreux signes. Ces signes, bien sûr, se fondent sur la place nouvelle donnée à la science, l'industrie, le dialogue, l'espace, la ville... » (*la Paix blanche*, 1970, p. 205) est d'ailleurs devenu en 1974 : « De cette mutation, il y a assurément quelques signes. Ces signes, bien sûr, se fondent sur la place nouvelle donnée au dialogue, à l'espace... » (*la Paix blanche*, 10/18, t. I, p. 292).

Si ces trois maillons de la « démonstration » de 1970 peuvent être enlevés en 1974, parce que faux, sans que cela remette en cause l'argumentation, c'est qu'il n'y avait pas de démonstration en 1970, c'est qu'il n'y en a pas en 1974. On l'a déjà dit, mais Jaulin lui-même nous le confirme. *La Paix blanche* n'est qu'une succession d'impressions, d'intuitions, de sentiments, en forme d'affirmations péremptoires.

Or, devant les aveux de Jaulin sur les mondes paysans :

[126]

« tendance à juger ces sociétés non à la lumière de leur pleine existence, mais à celle de leur désintégration. Aussi était-ce plutôt les... déracinés... que je prenais en considération » (10/18, t. II, p. 34),

sur la ville :

« ville... “théorique”,... ville “idéale” à laquelle j’associais en les enjolivant d’autres vieilles villes “traditionnelles” » (10/18, t. II, p. 34),

et sur la science :

« c’est a priori que j’ai essayé de ne pas avoir un discours absolument pessimiste » (10/18, t. II, p. 293),

on est conduit à se demander ce qu’il en est de son discours sur les Bari. Est-ce que par hasard, là aussi, pour les besoins de sa thèse, Jaulin n’aurait pas eu « tendance à [les] juger à la lumière de leur désintégration » ? Est-ce que, là aussi, il n’aurait pas eu « tendance » à constituer un Bari « idéal » essayant « a priori [...] de ne pas avoir un discours absolument pessimiste » ?

Mais, sur ce point, il ne faut pas attendre d'autocritique de Jaulin. D'abord parce qu'il n'y aura pas de réaction des Bari pour l'y pousser, et pour cause. Ensuite parce qu'il n'y a pas, là, pour lui, de critique possible, ou plutôt de critique recevable. L'éventuelle critique est récusée d'avance.

D'une part il est clair que tous ceux dont Jaulin fait des imbéciles et/ou des complices de l'ethnocide ne sauraient formuler de critique :

« Je tiens *pour rien*, pas même drôle, les truquages, réponses à côté ; cf. *les Temps modernes*, n° 293-294, déc.-janv. 1970-1971, et n° 299-300, juin-juill. 1971, pp. 2393-2407 » ²⁷⁰ ;

²⁷⁰ *Gens du soi, gens de l'autre, op. cit.*, p. 14.

et ça fait du monde, puisque ça exclut du droit à la parole sur ce point les « mandarins », les « imbéciles », les « innocents », les « idiots », ceux qui « parlent de problèmes qu'ils ne connaissent absolument pas », les « structuralistes », les « marxistes », etc. ²⁷¹. À tous ces gens on dit en [127] clair : « Je ne vous autorise pas à me critiquer étant donné ce que vous êtes, étant donné ce que vous faites ».

Et à un second niveau, on retrouve ce qui est finalement le seul argument de Jaulin, l'argument d'autorité, qu'on a déjà rencontré, et dont on trouve une formulation exemplaire dans la polémique qui l'a opposé à Darcy Ribeiro, un ethnologue brésilien :

« [...] puis-je lui demander s'il a vécu durant plusieurs années réellement à l'indienne, en pagne et dans une maison collective et cela en compagnie de son épouse afin que sa présence soit plus naturelle et simple, s'il a donc agi ainsi et comme je l'ai fait ? ²⁷² »

Ce que Jaulin ne supporte pas, c'est qu'en le traitant de « *gigolo del drama indigena* », en l'accusant de « *coqueteria academica parisina* » et de « *alienacion parisina* » ²⁷³, Darcy Ribeiro mette en cause son image d'« ethnologue de terrain » — « Tout se passe comme si je n'étais qu'un ethnologue de cabinet... ²⁷⁴ » — sur laquelle il insiste tant et si souvent, — « au niveau de la vie sur le terrain, je suis l'un des rares à pratiquer deux langues indigènes, et à avoir vécu deux années entières en Afrique noire, et chez les Indiens ²⁷⁵ » — et que par là, ce soit son discours sur les Indiens qui soit mis en cause. Or, c'est ce discours qui

²⁷¹ Les pages de Jaulin où il règle ses comptes avec ses « collègues de profession » sont tellement nombreuses qu'il serait trop long de les indiquer toutes. Voir entre autres : - le chapitre IX de *la Paix blanche*, 1970, intitulé « L'ethnologie néo-coloniale », pp. 251-335.

- « La trahison des ethnologues » in *Gulliver*, n° 3, janvier 1973, pp. 48-52.

- la préface de *Gens du soi, gens de l'autre*, *op. cit.*, pp. 11-18.

- « L'ethnologie » in *Voyages ethnologiques*, *op. cit.*, pp. 417-448.

Voir aussi sur ce point Monod (J.), « Oraison funèbre pour une vieille dame. Lettre à quelques ethno-loques » in *Temps modernes*, n° 299-300, juin-juillet 1971, pp. 2393-2400, et « L'ethnocide à Lima (août 70) » in *De l'ethnocide*, *op. cit.*, pp. 369-393.

²⁷² *La Décivilisation*, *op. cit.*, p. 94.

²⁷³ *Ciencia Nueva*, n° 29, décembre 1973, reproduit in *la Décivilisation*, *op. cit.*, pp. 99 et 100.

²⁷⁴ *La Décivilisation*, *op. cit.*, p. 91.

²⁷⁵ « La trahison des ethnologues » in *Gulliver*, n° 3, p. 50.

fonde celui sur « l'Occident ». C'est parce que Jaulin parle en savant des Bari qu'il peut parler de « l'Occident », c'est parce qu'il « parle savant » sur les Bari qu'on l'écoute sur « l'Occident ». Admettre qu'il juge les Bari à la lumière de leur désintégration serait admettre sa méconnaissance des Bari, mettre en cause le statut scientifique de son discours, remettre en question son propre statut. Alors disparaîtrait la [128] seule caution de son discours sur « l'Occident », qui, nu, apparaîtrait pour ce qu'il est, propos d'idéologue, propos de moraliste, hors la protection terroriste des arguments d'autorité sous lesquels il s'abrite.

*
* *

Mais ce n'est pas uniquement pour faire savant et être écouté que Jaulin a besoin de la science et des sauvages pour parler de « l'Occident ». De façon plus profonde, cela va lui permettre, en déplaçant les questions, d'échapper à la contradiction, d'échapper à la lutte des classes, tout en feignant de les intégrer et de les dépasser. Cela va lui permettre aussi de parer son utopie des couleurs de la réalité. Dieu existe, je l'ai rencontré...

Et d'abord, pourquoi parler « d'ailleurs », pourquoi parler de chez les « sauvages » ?

Produit de sa « fuite » ²⁷⁶, produit de son « mal d'aise, en contexte blanc » ²⁷⁷, produit de « l'ennui de [son] existence » ²⁷⁸, le discours de Jaulin doit rendre compte de cette fuite, constitutive pour lui de l'ethnologie. Il doit la justifier. Et si l'on n'est pas parti « pour »... la science, la connaissance, l'aventure, le pouvoir, etc., multiples facettes d'un même mouvement de conquête, d'extension, de négation, de mort ; mais si au contraire, on a fui « contre » le « vide », « l'Occident », le « piège », la « décivilisation », alors il ne suffit pas de raconter Tailleurs, il faut bien dire en quoi « il suffit de se tourner vers ces civilisations vraies — de la vie — que nous appelons par construction “sauvages”... pour savoir la pléthore des *solutions*

²⁷⁶ « Peut-être fuyais-je les Blancs » (*la Mort sara. op. cit.*, p. 8).

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 9.

²⁷⁸ « Imaginai-je, et l'ennui de mon existence dut aider à cette illusion, que de vivre pouvait être mis entre parenthèses ! » (*ibid.*, p. 8).

possibles et radicalement distinctes de “sens” de la nôtre ²⁷⁹) » (10/18, t. II, p. 27).

Mais ce discours « du dehors », ces « lettres de loin », c’est aussi, selon les besoins, un discours « du dedans ». L’ethnologue se dit « à la frontière », et tel le pasteur nomade à l’approche du recensement et de [129] l’impôt, il tente de la franchir selon sa convenance, à la fois du dedans et du dehors, du dehors du dedans, et du dedans du dehors :

« J’étais Blanc, je suis Blanc, cependant *la Paix blanche* est un livre écrit du dehors ; non du dedans. C’est du dehors [...] que peu à peu je pris le chemin du dedans [...] je parlais des Blancs du dehors, et ils me firent problème, ai-je d’abord cru, du dehors ; je découvris que ce dehors était un nous-même étouffé [...]

« Dehors au loin, dehors du dedans, eux seuls pouvaient me faire dire la face occidentale, le dedans manifeste » (10/18, t. II, pp. 21-22),

observateur, participant, participant-observateur, ... arbitre.

Car l’important pour Jaulin, c’est d’être en situation de privilégier les rapports entre espaces, c’est-à-dire de pouvoir affirmer que « les contradictions internes sont secondaires », qu’elles relèvent de la concurrence, de la compétition, du même :

« *Tout se passe [...] comme si nos guerres, les proches, n’avaient été, n’étaient qu’affaire de fiefs contre fiefs, de pouvoirs contre pouvoirs, nations contre nations, capitalisme contre socialisme, bref, les mic-macs de l’Histoire, la recherche d’un seul, d’un même paradis (enfer) sur terre. Il ne s’agit pourtant là que d’un masque, l’Histoire de l’Occident n’est point la lutte des parties, en question, les unes contre les autres, l’opposition ne fut pas celle d’hommes ou d’armées, les contradictions internes sont secondaires, les adversaires apparents se situeront toujours dans le même camp, leurs communes luttes viseront la destruction des multiples civilisations humaines, et réaliseront partiellement cette destruction* ²⁸⁰. »

Les multiples fuites de Jaulin, fuite dans la science :

« Lorsque je partis, en 1954, j’allais moins en Afrique que faire de la science ²⁸¹ » ;

fuite chez les Sara :

²⁷⁹ Souligné par nous.

²⁸⁰ *La Décivilisation, op. cit.*, p. 162. Souligné par nous.

²⁸¹ *La Mort sara, op. cit.*, p. 7.

« J'avais mis les bouts, mal à l'aise [...]. Cela commença avec les Sara » (10/18, t. II, p. 10) ;

[130]

fuite en Guyane, fuite chez les Bari :

« Mais l'Afrique était piégée [...]. Je foutais le camp plus loin ; d'abord en Guyane [...] ; ensuite plus au nord, [...] parmi les Indiens Bari » (10/18, t. II, pp. 10 et 11) ;

qui ne sont pas fuites pour des raisons « psychologiques », « individuelles » :

« [...] je n'avais pas de motivations, strictement “personnelles” (des “complexes” et que sais-je !...) à faire de la science, et, par voie de conséquence, la science “ne m'a rien résolu” ; ce mal d'aise, en contexte “blanc”, mon commerce à Tailleurs Ta plutôt accentué ²⁸² » ;

sa fuite dans le formalisme, dans les « procédures descriptives » ²⁸³, sont fuites devant la lutte des classes, devant la contradiction. Parce qu'il n'en peut admettre le « bruit », le « drame », — « Notre civilisation : cet “objet” fondé sur le contradictoire, et dont la permanence du bruit, des drames, des modifications, des conquêtes, est le trait intime et la constante histoire. La paix, la discrétion, la maîtrise de soi indiennes contrastent avec ce drame “occidental” d'être » (p. 15) — il ne peut admettre que la dialectique matérialiste puisse rendre compte des rapports qui composent le réel. D'où son dualisme. Il ramène la contradiction à la négation de l'Autre, ou à la concurrence, la compétition du même avec le même, de soi avec soi. Sa dialectique est dialectique idéaliste, « dialectique de l'essence ou de l'idée, de l'un ou du multiple, du même ou de l'autre, qui parcourt interminablement le cercle de ses contradictions [...], autant de façons d'éluder et de remettre l'étude des rapports qui composent le réel lui-même ²⁸⁴. » D'où son manichéisme, ses oppositions entre le « bien » et le « mal », le « bon » et les « méchants », la « vie » et la « mort ». D'où son mécanisme lorsque, — ayant postulé que : « les civilisations sont par construction bien portantes et différentes, elles ne meurent que de

²⁸² *La Mort sara, op. cit.*, pp. 8 et 9.

²⁸³ Cf. *Voyages ethnologiques, op. cit.*, pp. 440-446, la description de ce que pourrait être l'ethnologie selon Jaulin.

²⁸⁴ Balibar (E.) et Macherey (P.), « Dialectique », in *Encyclopédie Universalis*, volume V, 1971, p. 537.

décivilisation, laquelle, — l'Histoire est là bien claire —, vint du dehors » ²⁸⁵ —, il qualifie son « Occident » de « décivilisation » [131] puisque tendant à la « mort », et cherche dans l'instantanéité du « contact » la révélation de l'essence des « civilisations » en présence. Cela relève de l'étude des transformations de la puce sous le marteau-pilon. Intéressant, mais un peu limité. Et ce n'est pas parce que Jaulin, renversant la démarche classique où l'on faisait de « l'Ailleurs sauvage » un « avant », pense l'Histoire en en faisant un « après » qu'il nous permet d'avancer d'un millimètre dans la connaissance de ce qu'il appelle « l'Occident », dans la connaissance des Bari, et du rapport entre les deux.

Mais parler de « chez les sauvages » pour parler de l'Occident ne suffit pas à Jaulin, car s'il croit pouvoir régler son compte à la dialectique en parlant « d'ailleurs », « du dehors », il lui faut encore rendre compte de l'Occident en éliminant l'Histoire ou en la réduisant à quelque chose d'acceptable, qui ne vienne pas remettre en cause les acquis du premier tour de passe-passe. Et pour cette seconde opération, il a encore besoin des « sauvages ». C'est grâce à eux qu'il va opérer sa plus belle fuite, en trois temps, réalisant par là même trois impasses décisives.

En apparence, Jaulin traite d'un processus historique, qu'il nomme « ethnocide ». Il semble l'étudier dans un cas concret, celui des Indiens Bari et de ce qui leur est advenu entre 1964 et 1968. Et c'est bien ainsi que l'on peut lire le livre :

« C'est le cri de révolte poussé par un ethnologue [...]. Concrètement, il s'agit [...] des Indiens qui vivent aux confins de la Colombie et du Venezuela, en particulier de la tribu des Bari. Ces Indiens furent victimes — non pas comme certains indigènes brésiliens d'un processus d'extermination systématique — mais d'une pratique d'intégration qui fut le fait aussi bien des missionnaires chrétiens que des agents d'intérêts pétroliers. La société bari ne fut pas tuée à coups de fusil ; elle le fut avec une gentillesse parfaitement hypocrite ; mais, elle le fut, et très efficacement : durant la période de quatre années qui sépare les deux séjours de M. Jaulin dans ces régions, la moitié environ

²⁸⁵ *La Décivilisation, op. cit., p. 33.*

des Bari sont morts, et beaucoup de ceux qui restent mènent au voisinage des Blancs une vie misérable [...]

« Une partie du livre est principalement consacrée au récit de la manière dont l'auteur a observé sur place cette déchéance d'une société ; une autre est consacrée à des réflexions de nature plus générale sur les raisons qui font du contact de la société blanche un danger mortel pour les civilisations indigènes. Cependant ni la première partie ne ressemble à une monographie, ni la seconde à un traité de [132] philosophie ; l'auteur a pris soin de dégager à chaque occasion la signification générale des coutumes de la peuplade qu'il étudie, et, inversement, d'appuyer toute affirmation globale sur la description des particularités concrètes de la vie des Indiens ²⁸⁶. »

En fait, le processus n'est jamais étudié concrètement. Jaulin semble en raconter le déroulement mais il se borne, « constatant » une différence entre la situation des Bari « décrite » début 1964 et celle qu'il « observe » fin 1964 ou en 1967-1968, à en rechercher les raisons à l'extérieur — toujours la même démarche — chez les « méchants ». Si les Indiens deviennent des clochards, ce ne peut être que par suite du « piège » de l'Occident et de la gentillesse des Indiens ! ²⁸⁷ Tout s'explique, là, par la soif de pouvoir et les mesquineries d'un « cowboy enfariné » (p. 138) et par les entreprises des capucins de Tucucco et des sœurs de la mission de la Madré Laura...

Or, si on y regarde de près, on s'aperçoit que les « images » que Jaulin construit et avec lesquelles il travaille, renvoient toutes à « l'Occident ».

La première « image » est celle de « l'Occident » aujourd'hui. Elle est toute de « bruit », de « fureur », de « mal de vivre », de « béton », de « chasses d'eau » (sic ! 10/18, t. I, p. 20, t. II, p. 35), de concurrence, de petitesse, de tricherie.

²⁸⁶ « La Paix blanche - Introduction à l'ethnocide - par Robert Jaulin. Comptes rendus par C. Chevalley. » in *Survivre*, n° 8. Reproduit dans *la Paix blanche*, 10/18, t. II, pp. 285-290.

²⁸⁷ Si le « juste » tombe dans le « péché » ce ne peut être que par suite des « tentations » du « malin » et de la « faiblesse » du « juste » ! Comme on le voit, on n'est toujours pas sorti de la *Bible* ! Mais tenter de réécrire la *Bible* en croyant produire « la » critique du *Capital* relève de l'infantilisme ou de la mauvaise foi...

En face de cette « image », à l'extérieur, dehors, puis dedans, la double « image » des Bari.

D'abord celle des Bari « avant ». Elle correspond trait pour trait à celle de « l'Occident ». Elle en est le négatif. Les qualificatifs s'opposent terme par terme. Sans autres éléments de « démonstration » que les arguments d'autorité (« je sais », « j'ai vu », « j'ai vécu ») la description des Indiens « avant » en fait étrangement « l'image » inversée de celle du « cow-boy » selon Jaulin. Une telle « image » ne peut être que celle de F« état de sauvage » selon Jaulin, postulé, mythique :

« Il ne faut surtout pas prendre au pied de la lettre ce que dit Jaulin, par exemple sur les Indiens : les intentions sont peut-être [133] bonnes, mais c'est radicalement faux ²⁸⁸. »

Ensuite « l'image » des Bari « après », produit du « contact » et du « piège » occidental. L'Indien « ce chasseur superbe et libre » (p. 120) est devenu un assisté, quémandeur, dont il faut se méfier :

« L'on doit craindre que l'Indien ne prenne des habitudes de mendiant, car ses exigences seront chaque jour plus grandes, sa présence plus pesante pour le monde blanc, jusqu'à devenir dangereuse [sic] car il n'aura plus les moyens de se suffire à lui-même, aura délaissé ses champs, ses semailles, pour venir quémander et tirer coûte que coûte une partie de sa subsistance de la société protectrice » (p. 129),

et à qui il faut tout d'abord éviter de donner de vieux vêtements :

« L'Indien prend goût pour [eux] et se place de ce fait dans une situation de dépendance [...]. Cette dépendance est [...] le chemin de l'exploitation et de l'esclavage. Et s'il veut laver ces vêtements, l'Indien doit recourir au savon des Blancs dont il est, une fois de plus, tributaire.

[...] On peut accepter que l'Indien soit vêtu, le temps d'un séjour aussi bref que possible parmi les Blancs, encore que l'on ne doive pas du tout en faire une règle. Mais on ne doit pas craindre de récupérer les vêtements alors prêtés et non donnés ; ils pourront resservir éventuellement en de semblables circonstances et l'Indien ne s'y habituera pas... » (p. 129)

L'Indien est devenu un « traître » à sa « civilisation ». Il s'est « laissé aller », il s'est « abandonné ». Succomber aux tentations de la « paix blanche », c'est tomber en « Occident », en enfer. Cette

²⁸⁸ Clastres (P.), *l'Anti-mythes* n° 9, cité par Jaulin in *Voyages ethnologiques*, *op. cit.*, p. 448 note 8.

troisième « image », construite à partir de la seconde, retrouve, grossis, les traits de la première, la concurrence en moins pour aujourd'hui, quoique :

« je [...] constatais que les Indiens se divisaient en deux camps : cette jeune bande, quelques étrangers, d'un côté, la majorité de l'autre » (p. 109).

Puisque « la civilisation Bari n'a pas su persévérer en elle-même... » (p. 82) ; puisque, si les Indiens écoutent gentiment Jaulin, ils [134] ne tiennent guère compte de ses conseils, et refusent d'être sauvés ; il fait d'eux une des figures qu'il semble le plus honnir en « Occident », celle du clochard, du mendiant :

« il ressemble au mendiant ou au pauvre de notre société » (p. 129).

Car nous ne sommes en fait jamais sortis de « notre société ». Nous n'avons pas rencontré les Bari. Et pourtant ils existent, ils ont été progressivement chassés de leur territoire, « convertis », contraints à travailler sur leurs terres devenues terres des colons, contraints à être exploités pour vivre.

Nous ne les avons pas rencontrés parce qu'ils n'étaient que prétexte aux développements sur « l'Occident ». A peine sont-ils entrevus que s'interposent « l'image » du cow-boy et celle du missionnaire.

C'est en réduisant « l'Occident » à cette double figure du cow-boy forme la plus achevée du colon, de l'extension du paysannat — et du missionnaire, double figure qui fonctionne en fait comme le dédoublement de celle du conquistador, que Jaulin va opérer la triple mystification qui permet l'ultime « fuite », la « fuite en Egypte ».

Le providentiel Olson ²⁸⁹, illustration vivante des « thèses » de Jaulin sur les « cow-boys », permet la première opération. Il a beau n'être qu'un salarié d'une compagnie pétrolière américaine qui n'en est pas à son coup d'essai dans la région :

« L'on sait que la Colpet, compagnie pétrolière américaine, a trente ans été sur le pied de guerre ; plusieurs de ses ouvriers furent fléchés ; la compagnie attaqua à maintes reprises les Indiens, soit par des actions individuelles, au hasard des déplacements, soit de façon systématique — telle cette attaque surprise d'un *bohio* installé près de l'emplacement choisi pour

²⁸⁹ Providentiel pour Jaulin s'entend. Mais gageons que de toute façon Jaulin aurait « trouvé » un Oison.

l'aménagement d'un terrain d'aviation, le long du Rio de Oro, et où furent tués des femmes, des hommes et des enfants » (p. 94),

c'est sur lui que se concentre le tir de Jaulin. C'est son nom, ses intentions, ses manœuvres, ses tricheries, ses tromperies, qui reviennent sans cesse du « côté U.S. » (pp. 94-122). Derrière le « cow-boy » disparaît l'entreprise américaine, derrière le « cow-boy » va disparaître l'impérialisme ; première impasse. On n'en a pas nié l'existence, on n'a même pas caché l'« appui » apporté à Olson :

[135]

« *J'ai essayé de suivre le fil de ce "Ranch Oison" ; [...] J'ai dit la quantité de morts, du côté des Indiens, à mettre au compte de cette "bonne œuvre" ; [...] j'ai dit aussi les manœuvres et la vanité déployées face aux petits colons, ces dérisions de yankees, humbles, ratés, absurdes. J'ai dit encore l'appui extrême donné à tout ce mic-mac dans la bonne tradition U.S., par la grosse compagnie de pétrole... 290* » (p. 121)

Mais le responsable, la cible, c'est le « cow-boy ». Et il n'est pas indifférent non plus que le « cow-boy, ce paysan » vienne renforcer l'opposition nomades-paysans.

Mais si le « cow-boy » — et les colons — a permis de fuir le XX^e siècle vers les plaines du Far West au XIX^e, il est bientôt abandonné au profit des missionnaires.

Avec eux, deuxième opération, ce n'est plus seulement l'impérialisme qui peut être passé par pertes et profits, c'est l'ensemble du capitalisme qui va disparaître derrière « l'Occident missionnaire ». Nous voici renvoyé jusqu'au XVI^e siècle, jusqu'à l'arrivée des Espagnols en Amérique, jusqu'à la « conquête » des nouveaux mondes par l'Occident chrétien. Et cette seconde impasse prépare la troisième opération, le saut décisif, la « fuite en Egypte », vers « Hébreu et Pharaon ».

Inutile de réfléchir sur le mouvement qui porte, du XIII^e au XV^e siècle, l'expansion européenne ! Du Dieu chrétien au Dieu juif, il n'y a qu'un pas, franchissons-le allègrement et retrouvons-nous en Egypte vers 1600 av. J.-C. Trois millénaires et demi de recul semblent-ils alors suffisants à Jaulin ? Lui est-il difficile — sous peine de ne plus faire sérieux — de plonger encore plus loin ? Toujours est-il qu'il s'arrête là, ayant réalisé sa troisième impasse...

*

* *

Foin de l'histoire réelle, qu'il s'agisse au premier chef de celle des Bari, ou qu'il s'agisse de celle de l'impérialisme, du capitalisme, ou de l'expansion coloniale. Inutile de s'attarder sur le développement des contradictions du mode de production capitaliste ou du mode de [136] production féodal. On nous l'a déjà dit, il n'y a aucune raison de

290 Souigné par nous.

privilegier la production, et les contradictions internes sont secondaires. Les développements « idéels » sur la logique de l'idée de Dieu suffisent à rendre compte de tout dans un gigantesque amalgame, des Bari à Moscou, des pétroliers à l'Islam, des paysans au Biafra.

Alors le tour est joué, le passé devient le futur, l'histoire est évacuée, la contradiction exorcisée, la lutte des classes renvoyée au musée des accessoires, les éléments du discours mythique sont en place, l'utopie est à vendre. La solution à « nos problèmes » n'est ni à droite ni à gauche mais « ailleurs »... indienne... demain. Christian Deverre montre comment les thèses de Jaulin et de ses épigones peuvent soutenir un projet politique réactionnaire en Amérique latine même, en séparant les Indiens des autres paysans et en niant la lutte des classes²⁹¹. Le projet est tout aussi réactionnaire pour les pays capitalistes industrialisés. Il s'agit toujours de diviser, et de nier la lutte des classes. Il s'agit plus précisément de détourner les couches moyennes et tout particulièrement les intellectuels et la paysannerie de l'alliance avec la classe ouvrière.

Ce qui gêne Jaulin, ce n'est pas l'exploitation, c'est le « bruit », la concurrence au sein même de la classe dominante et plus encore le fait que les exploités se battent pour la prise du pouvoir²⁹². Son idéal semble être une société sans conflit, une société de « communication », et à défaut, l'interdiction des conflits par la réglementation²⁹³ à laquelle des experts pourvoiraient ou par la mise en place de réserves²⁹⁴ sur les frontières desquelles veilleraient les hommes de bonne volonté !

Ce qu'il cherche en fait c'est à penser le statique, l'harmonieux, l'en dehors de l'histoire, et ses références ambiguës ne sont pas là comme des « modèles » à imiter mais bien plutôt pour apporter leur petite pierre à l'idée essentielle de Jaulin, que la lutte des classes n'a rien d'inéluctable, qu'il suffit d'être « de bonne volonté », « de dialogue », que « l'harmonieux » est à portée de la main.

²⁹¹ Cf. l'article de C. Deverre présenté ici.

²⁹² Cf. « Le chemin est sans doute celui de [...] la rébellion à tout Pouvoir (et non les "rebelles" conquérant les pouvoirs) » (la Paix blanche, 1970, p. 377).

²⁹³ On n'est pas loin du corporatisme !

²⁹⁴ On n'est pas loin du « développement séparé » ! Mais le fait que les réserves puissent être considérées comme des camps de concentration et des zoos paraîtra sans doute une insanité à Jaulin.

[137]

« [...] Pour la première fois, avec les Indiens, la contradiction apportée à notre civilisation n'est plus une utopie mais une réalité.

« Aussi la nécessaire révolution blanche, pour le moment utopique, a-t-elle tout à apprendre *et à attendre* des Indiens (et rien à leur enseigner).

« Car la réinvention, ou, *simplement, le maintien*, même partiel, par les Indiens, de *l'ancienne réalité d'amour, et de beauté* dans laquelle ils vivaient représente un *espoir infini*, la *promesse* de réaliser enfin ce *désir secret*, refoulé et déformé en agressivité qu'ont eu depuis quatre cents ans les Blancs partis en Amérique :

RENCONTRER L'INDIEN

et *trouver la vie* ²⁹⁵ »

On ne quitte la Bible que pour l'imagerie d'Epinal et la bande dessinée ! On se doute qu'un tel contexte n'est pas favorable à une critique de l'ethnologie, coloniale ou pas. Jaulin se borne à polémiquer avec les ethnologues qui se sont à ses yeux rendus complices des procédures ethnocidaires qu'il dénonce. Sa réflexion « épistémologique » n'est que stigmatisation de ceux qu'il estime être des traîtres et des arrivistes. Pour lui l'ethnologie, c'est la fuite, le refus nécessaire. Alors il y a ceux qui ratent leur fuite, dupes ou traîtres et ceux qui la réussissent (Jaulin) malgré les innombrables embûches et difficultés que leur tendent les premiers. Pour lui, l'ethnologie est un itinéraire, un parcours, un chemin :

« L'on peut professer, fût-ce une profession de foi, avoir souci de limiter la casse. Essayons d'imaginer rapidement comment, du côté de l'ethnologie, s'y prendre.

Il n'y a évidemment pas qu'un chemin, le "bon chemin", qui puisse prétendre exprimer une telle tentative ²⁹⁶ »,

l'ethnologie est un comportement, une politique, une manière d'être Indien quand on a le malheur d'être Blanc :

²⁹⁵ Renaud R., « On n'a jamais découvert l'Amérique, on l'a niée » in *De l'ethnocide, op. cit.*, p. 35. Souligné par nous.

²⁹⁶ *Voyages ethnologiques, op. cit.*, p. 440.

« L'ethnologie est moins une profession qu'une politique, cette politique n'a pour règle que le respect d'autrui, autrui, une [138] civilisation ²⁹⁷. »

Et le « chemin » que Jaulin propose au lecteur n'est que celui de la projection dans « l'indianité » par identification à l'ethnologue. Mais comme les Indiens sont tombés dans « le piège », ont refusé d'écouter Jaulin ; comme il n'y a plus d'indiens, il ne reste que l'identification à l'ethnologue, seul véritable Indien. Il n'est de salut possible que si chacun, réinventant sa propre « indianité », suit l'exemple de l'ethnologue et se transforme en un petit Indien,... en un petit Jaulin.

Un Jaulin... deux Jaulin... ? N'est-ce pas ce que veut signifier la photo de Jaulin, en pagne, sur la couverture du tome I de la réédition *delà Paix blanche* en 10/18, et de deux Jaulin, en pagne, sur la couverture du tome II ?!!

Un Jaulin... deux Jaulin... Heureusement qu'il n'a pas eu l'idée de réécrire *les Hommes de bonne volonté*, nous n'aurions pas échappé aux 67 108 864 petits Jaulin sur le vingt-septième volume...

Jaulin a le droit de penser, de dire, d'écrire n'importe quoi sur l'Occident. Mais pourquoi le dire caché derrière la science et les sauvages ? A-t-il tellement conscience de vendre du vent qu'il prenne tant de soin à l'emballage ²⁹⁸ ? Il a d'ailleurs le droit d'aimer le vent ²⁹⁹ et de proposer des utopies.

Ces lignes n'ont d'autre ambition que de suggérer, pour lire Jaulin, de retirer l'emballage.

Mai 1977

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 447.

²⁹⁸ « Forcément, pour vendre du vent, y faut soigner l'emballage. » *Les Pieds nickelés* se blanchissent, coll. « Beaux albums de la jeunesse joyeuse », p. 10. Cité par Jaulin, *la Paix blanche*, 1970, p. 334.

²⁹⁹ « Au reste, si l'on me permet une confession, j'aime le vent » (*la Paix blanche*, 1970, p. 334).

[139]

Annexe 1

Sur les Indiens Bari (Jaulin R., *la Paix blanche*, Le Seuil, 1970)

p. 15 « [...] car je sais la qualité humaine de cet autre monde. »

p. 29 « [...] n’oublions pas que les Indiens, gens de paix, eurent toujours un “préjugé” en faveur de “l’Autre”. »

p. 30 « Le Bari n’est pas rancunier, il a fort bonne mémoire et se méfie. »

p. 30 « Le génie motilone est de n’avoir point conçu un pouvoir central. »

p. 31 « Tant entre individus d’un même groupe qu’entre groupes, la règle est toujours d’être léger à autrui. »

p. 34 « [...] la société des colons est d’une tristesse et d’une pauvreté qui contrastent extraordinairement avec la joie et la bonne santé des Indiens. »

p. 35 « La société indienne possède une morale, une culture grâce auxquelles elle est demeurée saine et vivante. Les Indiens Bari ne connaissent pas le vol entre eux et nous n’avons jamais été témoin de la moindre dispute. La correction et la sagesse de leurs relations interindividuelles sont exemplaires. »

p. 48 « [...] ils ont les réflexes de gens non seulement riches, mais encore non compétitifs et généreux d’eux-mêmes. »

p. 64 « Le Bari ne commande pas et ne reçoit pas d’ordres. La chose lui déplaît souverainement, aucun Indien n’aurait la grossièreté d’en contraindre un autre. »

« [...] clef de voûte de sa culture, le respect d’autrui [...] ».

p. 65 « [...] lorsque la structure sociale est mise en cause par intrusion de l’extérieur, les Bari se taisent ou s’écartent les uns des autres sans drame, selon leurs options, plutôt que de rechercher des solutions communes par l’affrontement. »

p. 67 « On n'est point tenu de rester avec une collectivité donnée ; on en peut changer sans heurts. Maître de lui, l'Indien n'a que faire de l'ordre et il ne lui viendrait pas à l'idée d'en donner ; le système social, que nous ne pouvons décrire ici, est tel qu'il n'a point à se contraindre, à être contraint ni à contraindre pour que le groupe vive harmonieusement ; et bien évidemment, ce système engendre une attention et un respect systématiques de l'autre tels que la disponibilité et la liberté sont en chacun très fortes. »

[140]

p. 109-110 « [...] ils] se laissent consciemment abuser, ou passent de l'amitié à l'hostilité, entre eux, ou vis-à-vis des Blancs, sans qu'ils en aient avantage, sans éprouver la moindre haine profonde, sans persister longtemps dans leur projet, sans rancune bien particulière, souvent prêts, "par liberté", par curiosité, à être dupes, à agir dans le provisoire, sur une promesse, un mensonge, une peur, une susceptibilité, à commettre des actes disproportionnés par une envie momentanée, "légère", le goût d'un colifichet, d'un pantalon, d'une "virée".

Disponible à l'extrême, prêt à être dupe, jamais servile, de bonne foi et peu sensible aux mauvaises expériences », etc.

p. 116 « [...] plutôt que de privilégier "l'histoire", le temps, les morts, les généalogies, ils ont souci des mouvements dans l'espace, des actes et du vécu, et préservent leur liberté par une sorte de recul face à eux-mêmes. »

p. 150 « L'Indien, dans son cadre traditionnel, se nourrit très amplement, de mets excellents et sagement préparés. »

p. 391 « La noblesse de l'Indien, que son génie de l'Autre favorise. »

p. 397 « [...] la qualité bari de l'intimité familiale [...] », etc.

Pour confirmation de l'image mythique des Indiens qu'il faut construire pour les besoins du discours sur « notre civilisation », se reporter au « sommet » que constitue l'introduction de Roger Renaud au recueil de textes *De l'ethnocide*, Paris, U.G.E., 1972, 448 p. (Coll. 10/18 n° 711).

[141]

Annexe 2

Le Monde, 6-7 février 1977, p. 18. Rubrique Arts et Spectacles

« La revanche d'un homme nommé cheval »
d'Irving Kershner

Il y avait eu un premier film qui racontait comment, au début du siècle dernier, un lord anglais, fait prisonnier par des Indiens, épousait si bien leurs coutumes et leurs croyances que le clan l'adoptait sous le nom de « shunka-wakan » (qui signifie « cheval » en langage sioux).

La Revanche d'un homme nommé cheval, film d'Irving Kershner (le réalisateur de *Raid sur Enlèbe*) est la suite du précédent. Le lord ayant regagné l'Angleterre s'ennuie dans son château. Ses amis lui manquent. Il retourne donc en Amérique, mais c'est pour trouver à la place de la tribu heureuse qu'il a quittée une horde de pauvres hères affamés et apeurés. Les *Yellow Hands* ont été vaincus par d'autres Indiens, des « collabos » qui servent de mercenaires à des Blancs sans foi ni loi. Le lord devient alors le Bonaparte (ou plus exactement le Giap) des *Yellow Hands*. Il leur redonne le goût de la lutte, leur enseigne la technique de la guérilla, leur fournit des armes et finalement leur permet de reconquérir la terre ancestrale.

Ce film est d'une innocence rafraîchissante. Psychologiquement, il dépasse à peine les limites de la bande dessinée. Malgré des pratiques religieuses rébarbatives, les *Yellow Hands* ont toutes les vertus du monde, alors que leurs adversaires sont d'ignobles coquins. De même, la description du monde indien qu'il nous propose reste-t-elle du domaine de l'imagerie pittoresque et folklorique. Le premier film rendait compte assez bien de la fascination que pouvait exercer sur un Européen romantique cette civilisation perdue. Celui de Kershner fait plutôt l'apologie de l'homme blanc, deus ex machina dont l'énergie, le pragmatisme et la malice contrastent avec la résignation et la terreur superstitieuse de ses frères Sioux.

Ces réserves oubliées, le film séduit par son mouvement et les péripéties spectaculaires qu'il nous offre. La chasse au bison est magnifique, la cérémonie initiatique fort impressionnante, et les ruses déployées par les *Yellow Hands* pour venir à bout des méchants colons réjouiront les cœurs simples. Taureau bondissant

et Chien joyeux sont de beaux athlètes, Etoile de lune et Tendre Liane, de très mignonnes « squaws ». Quant au blond et chevalin (d'où son totem) Richard Harris, il joue son personnage de mentor et de demi-dieu avec une fougue et une sincérité qui font oublier les grimaces du comédien.

Jean de Baroncelli

La principale différence entre le lord anglais et Jaulin est que les *Yellow Hands* ont écouté le premier, qu'il est resté chez eux et qu'il est mort sioux, alors que les Bari, décevants, n'ont pas suivi le [142] second quand il les exhortait, par l'exemple et la parole, à abandonner le pantalon pour le pagne³⁰⁰ et la baraque blanche pour la maison indienne³⁰¹ ou à se débarrasser de leurs trop nombreux chiens³⁰².

³⁰⁰ Cf. *la Paix blanche*. 1970, pp. 24, 81, 126, etc.

³⁰¹ *Ibid.*, pp. 49 à 62, 126, 383 à 399.

³⁰² *Ibid.*, p. 87.

[143]

ANNEXE 3

Liste des références aux « quelques modifications »³⁰³, adjonctions et suppressions repérées — souvent fort légères, voire de pure forme — , précédée du texte des vingt « corrections »³⁰⁴ « d’erreurs de fond »³⁰⁵ que nous avons pu relever.

La Paix blanche. Le Seuil, 1970

p. 17. « Sans doute existe-t-il une “indianité blanche”, si ce n’est explicite, du moins potentielle. Les aspects indiens de notre civilisation sont impliqués par une double révolution :

1. scientifique : d’abord physique ;
2. sociale : le fait de la ville, son autonomie nouvelle, l’entrecroisement des alliés à l’intérieur des unités de résidence, immeubles, etc., comme à l’intérieur des unités de production (usines...), voire de consommation (restaurants, cantines, etc.), toutes unités liées à cette ville. »

[144]

La Paix blanche, U.G.E., 1974, (coll. 10/18)

t.1, p. 20-21 « Existe-t-il une “indianité blanche” si ce n’est explicite, du moins potentielle ? Les aspects “indiens” de l’Occident sont à attendre d’une mutation, celle-ci impliquerait de nouveaux rapports à la terre, rapports non de propriété, mais plus collectifs et dont certains aspects de la cité traditionnelle constituent les germes : le fait même de la ville (lorsqu’il n’est pas purement et simplement négatif, ce qui devient de plus en plus souvent le cas, cf. l’urbanisme de la chasse d’eau), son autonomie nouvelle, l’entrecroisement des alliés à l’intérieur des unités de production (usines...), voire de consommation (restaurants, cantines, etc.) toutes unités liées à cette ville. »

³⁰³ *La Paix blanche*, 1974, 10/18, t. 1, p. 6.

³⁰⁴ *Ibid.*, t. I, p. 6.

³⁰⁵ *Ibid.*, t. II, p. 34.

p. 21-22 « Nous sommes reconduits à des points de départ, à des problèmes “simples” : quelles “obligations” nous mènent ailleurs, à quelles fonctions propres répondent nos relations aux “autres” :

a) sans doute le souci d’aller au-delà de nous-mêmes, comme une “quête” de règles, principes, etc., dont nous serions les effets mais non le lieu : à l’image de ce Dieu “au-delà”, judéo-chrétien, qui fut un portrait, aux faces “historiques” diverses, de notre civilisation et dont le Talmud dit qu’il était le lieu du monde alors que le monde n’était pas son lieu ; et là, au terme de ces quelques premiers millénaires d’histoire, il nous faudrait peut-être mettre en parallèle une nouvelle vision de l’espace, relativiste (Einstein insistait beaucoup sur la nécessité, pour les ministres de la religion, d’avoir la hauteur de vue d’abandonner l’idée de Dieu), et la relativité culturelle, le souci vrai de ces “autres” rapports à l’univers, les histoires humaines et vivantes de la nature.

Pour subjective à la propre foulée culturelle de “l’Occident”, cette liaison possible entre la relativité culturelle et la relativité *de*, et à l’univers, peut être jugée positive, lourde de paix, de dialogue et de profit pour toute humanité. Ici, elle n’est qu’une image, ne prétend pas à la précision.

b) ce goût pour “l’ailleurs” a aussi de plus certaines et fâcheuses raisons : la maladie de conquête, la résolution de nos problèmes par la fuite vers un autre que l’on nie, [...].

p. 24-25 « Nous sommes reconduits à des points de départ, à des problèmes “simples” : quelles “obligations” nous mènent ailleurs, à quelles fonctions propres répondent nos relations aux “autres” :

a) sans doute le souci d’aller au-delà de nous-mêmes, comme une “quête” de règles, principes, etc., dont nous serions les effets mais non le lieu : à l’image de ce Dieu “au-delà”, judéo-chrétien, qui fut un portrait, aux faces “historiques” diverses, de notre civilisation et dont le Talmud dit qu’il était le lieu du monde alors que le monde n’était pas son lieu.

b) ce goût pour “Tailleurs” a aussi de plus certaines et fâcheuses raisons : la maladie de conquête, la résolution de nos problèmes par la fuite vers un autre que l’on nie, [...].

Imaginer que la “science”, voire l’apostolat missionnaire, administratif, technique, etc., seraient des catégories à part et ne relèveraient pas, elles aussi, de telles coordonnées, serait évidemment un leurre.

Entre ces registres a et b il existe une relation “historique”, de “parenté” [...].

Si la révolution actuelle est essentiellement scientifique et culturelle, alors qu’elle était industrielle au XIX^e siècle — et même si la première a pris sa source près de la seconde — nous en devons déduire une rupture partielle entre deux “chemins” de résolution : le chemin de “paix” et le chemin “conquérant”. »

Imaginer que la “science”, voire l’apostolat missionnaire, administratif, technique, etc., seraient des catégories à part et ne relèveraient [145] point, elles aussi, de telles coordonnées, serait évidemment un leurre. Bien entendu, il faut aussi, et éventuellement, rattacher toutes ces catégories à la foulée “relativiste” mentionnée précédemment.

Entre ces “registres” *a* et *b* l’au-delà de paix et l’au-delà de guerre — il existe une relation “historique”, de “parenté” ; [...].

Si le caractère essentiel de la révolution actuelle est d’être scientifique et culturelle, alors qu’elle était industrielle au XIX^e siècle — et même si la première a pris sa source près de la seconde — nous en devons déduire la rupture totale entre deux “chemins” de résolution : le chemin “relativiste” et le chemin “conquérant”. »

p. 51 « [...] comme il en est dans la maison indienne et comme notre ville moderne, associée à la référence à l’espace, nous y conduit aussi. »

p. 91 « [...] tant il semblait évident, dans la foulée paysanne de notre monde et plus particulièrement de la conquête technico-scientifique du XIX^e siècle, que cette relation était le plus souvent d’opposition ; et, au niveau des rapports de l’être à l’univers, les deux termes fondamentaux en présence étaient certes la culture et la nature, l’un se subordonnant à l’autre, une nature limitée, assurément, au champ “dominé” des conquêtes “coloniales”

p. 66 « [...] comme il en est dans la maison indienne et comme notre ville moderne, associée à la référence à l’espace aurait dû nous y conduire si elle ne s’était pas “désurbanisée”. »

p. 115-116 « [...] tant il semblait évident dans la foulée de conquête technico-scientifique du XIX^e siècle, que cette relation était le plus souvent d’opposition ; et, au niveau des rapports de l’être à l’univers, les deux termes en présence étaient apparemment la culture et la nature, l’un se subordonnant à l’autre, une nature limitée, assurément, au champ “dominé” des conquêtes “coloniales”. Cette nature conquise par les armes et la technique faisait cependant

— la foulée conquérante de notre civilisation [146] paysanne — et à celui de ces premières conquêtes technico-scientifiques. Cette nature conquise par les armes et la technique prenait cependant sa définition dans le monde “paysan” [...]. »

p. 110 « Il en va tout à fait à l'inverse dans notre monde paysan. »

p. 164 « Le fait industriel a considérablement accru les tendances concurrentielles de notre société, mais il n'est pas impossible que ce même fait, totalement “réorienté” par la science, fasse faire le chemin inverse et conduise peu à peu à une réduction de ces tendances. »

p. 183 « [...] il tombait dans le piège de la conquête blanche des terres, ce far-west paysan, au nom de ce qui la dépasse et la condamne, ce rapport nouveau à l'espace dont l'avion, les fusées, etc., sont des signes, et qui constitue la révolution culturelle actuelle de “l'Occident”. Il en allait de façon tout à fait différente, tant que leurs relations se limitèrent au monde paysan, aux petits colons [...]. »

p. 204 « [...] les paysans ont bougé, sur place ou non, ils suppriment l'ancien système de communication ou s'entassent, gens madrés et paumés, ailleurs. Certains sont parfaitement incapables d'aller [147] au-delà d'eux-mêmes, ils trahissent à chaque minute ce qui les fit bouger, ce monde en transformation, la ville et l'espace. Nous rencontrons trop souvent de ces maquignons et, sur leur visage, la grimace couperosée a pris la place de la ride solide [...]. »

référence au monde [146] paysan” [...]. »

p. 141 « Il en va tout à fait à l'inverse dans notre monde. »

p. 213 « Le fait industriel a considérablement accru les tendances concurrentielles de notre société, et le fait scientifique, le savoir déshumanisé, prend la relève. »

p. 265 « [...] il tombait dans le piège de la conquête blanche des terres, ce far-west, au nom de ce qui la dépasse et la condamne, ce rapport nouveau à l'espace dont l'avion, les fusées, etc., sont des signes. Il en allait de façon tout à fait différente, tant que leurs relations se limitèrent au monde semi-paysan, aux petits colons [...]. »

p. 291 « [...] les paysans, contraints, ont bougé, sur place ou non ils suppriment l'ancien système de communication ou s'entassent, gens alors madrés et paumés, ailleurs. Certains sont parfaitement [147] incapables d'aller au-delà d'eux-mêmes, la grimace couperosée a pris la place de la ride solide [...]. »

p. 205 « [...] il ne pourra en aller autrement qu'au prix de notre propre mutation, à quelques détails, à quelques groupes près.

De cette mutation, il y a assurément déjà de nombreux signes. Ces signes, bien sûr, se fondent sur la place nouvelle donnée à la science, l'industrie, le dialogue, l'espace, la ville... [...]. »

p. 207 « [...] le monde de "l'espace ouvert", ce "modèle" dont la culture bari et peu à peu notre société citadine, scientifique, industrielle, sont des applications. »

p. 307 « [...] il est clair que l'intelligence "scientifique" du monde, et les rapports à l'univers que cette intelligence impliquera, constitueront un élément essentiel de l'universalité de cette révolution. Je crois aussi que de telles bases ne gêneront en rien les affirmations multiples et distinctes des diverses humanités de notre globe, et qu'elles joueront essentiellement — ces bases, cette intelligence "scientifique" du monde — le rôle de lien entre ces humanités. »

[148]

p. 348-349 « [...] la chrétienté naquit en ville et en Méditerranée, mais se constitua, s'instaura par "mariage" avec le monde rural [...].

Si le christianisme des origines et des "concepts" correspond à l'impossible mariage "d'Hébreu et de Pharaon" [...], le christianisme "incarné", la civilisation chrétienne, est un second mariage, également difficile mais

p. 292 « [...] il ne pourra en aller autrement qu'au prix de notre propre mutation, à quelques détails, quelques groupes près.

De cette mutation, il y a assurément quelques signes. Ces signes, bien sûr, se fondent sur la place nouvelle donnée au dialogue, à l'espace... [...]. »

p. 295 « [...] le monde de "l'espace ouvert", ce "modèle" dont la culture bari et une société citadine, hypothétique puisqu'elle avorte, sont des applications. »

t. II, p. 118 « Je ne sais pas si la révolution scientifique actuelle gênera ou non profondément les affirmations multiples et distinctes des diverses humanités ou au contraire jouera le rôle de lien entre ces humanités. »

[148]

p. 179-180 « [...] la chrétienté naquit en ville et en Méditerranée, mais se constitua, s'instaura par "mariage" avec le monde rural et par destruction de ce monde [...].

Si le christianisme des origines et des "concepts" correspond à l'impossible mariage "d'Hébreu et de Pharaon" [...], le christianisme "incarné", la civilisation chrétienne, est un second mariage, également difficile mais

moins cruel, celui du monde précédent et de l'Europe druidique. »

p. 353 « L'“incarnation” de Dieu — la période “douloureuse”, “chrétienne”, contradictoire, prenant fin — devrait définir une relation des hommes au monde qui soit encore d'alliance — et qui ne soit plus anthropomorphe. La fin de cet “anthropomorphisme” (ou “ethnocentrisme”) sera une définition d'un univers “libéré” des hommes, libéré d'un “Dieu”, même nanti “d'au-delà”, partant, la définition d'un univers “relatif” ; et je crois qu'il faut voir, entre cette “relativité” de l'homme à l'univers et le jeu du dialogue et de la relativité culturelle, deux faces d'une même chose.

Le clergé rebelle comme le désarroi du père de Villamanan expriment la rencontre de ces deux faces, rencontre dont la première — la “relativité” de l'univers [149] — fut le fait des physiciens et a précédé la seconde ; mais Einstein exprima l'une et l'autre car il sut demander aussi aux “ministres de la religion d'avoir la hauteur de vue d'abandonner l'idée de Dieu”. Et, par là, il se situe bien nettement dans la longue histoire de cette idée. On pourrait, par voie de conséquence, en déduire que cette idée fut une “valeur” essentiellement productive, pour notre civilisation et son instauration nouvelle ; la fin de cette productivité serait sa réussite,

moins cruel, celui du monde précédent et de l'Europe druidique (1). [...]

1. Avec la constitution des nations et les grandes épidémies qui lui sont associées (XII^e-XIII^e siècles) puis la Renaissance, ensuite la Révolution, enfin l'époque scientifico-industrielle, sont portés au monde paysan des coups tels qu'il achève d'en mourir. »

p. 185 « L'“incarnation” de Dieu — la période “douloureuse”, “chrétienne”, contradictoire prenant fin — devrait définir une relation des hommes au monde qui ne soit plus anthropomorphe. La fin de cet “anthropomorphisme” (ou “ethnocentrisme”) serait une définition d'un univers “libéré”, d'un “Dieu” nanti “d'au-delà”.

On pourrait, par voie de conséquence, en déduire que l'idée de Dieu fut une “valeur” essentiellement productive ; la fin de cette productivité serait sa réussite, exprimerait le passage de “l'au-delà” anthropomorphe au “là relatif” [...]. »

[149]

exprimerait le passage de “l’au-delà” anthropomorphe au “là relatif” [...]. »

p. 357-358 « Au Brésil, Mgr Helder Camara fait depuis quelques années figure “d’anarchiste” [...] : “Pour que nos structures sociales (tiers monde) puissent changer, il faut d’abord que les pays industrialisés connaissent une transformation de leur propre ordre social.”

Cette dernière réflexion nous paraît essentielle ; elle corrobore le propos de ce livre : les rapports de la civilisation occidentale à elle-même et aux autres civilisations sont complémentaires, se pensent ensemble, comme des criminalités emboîtées ; on ne peut croire à la modification de l’une sans affirmer la modification de l’autre. La dénonciation de l’ethnocide est partie intégrante d’une nouvelle définition ou relation à l’univers, à la matière. La “relativité” de l’homme face au monde est aussi le jeu de nouvelles lois de composition des unités de résidence, de production, de “propriété”, lois où les “partenaires” ne sont plus [150] équivalents entre eux, eu égard à l’acte de perpétuation de la vie, le mariage, mais sont “autres” les uns pour les autres, appartiennent à des familles qui ne sont point parentes, mais alliées, peuvent s’intermarier ; comme ces unités elles-mêmes ne s’opposent plus entre elles car leur durée n’est plus liée à une symbolique de la permanence — celle des morts, d’un lignage, d’un “fief”, terres et gens — mais au contraire à une symbolique du “provisoire”, non que ces unités éclatent systématiquement pour s’entrecroiser entre elles, à la façon

p. 190-191 « Au Brésil, Mgr Helder Camara fait depuis quelques années figure “d’anarchiste” [...] : “Pour que nos structures sociales (tiers monde) puissent changer, il faut d’abord que les pays industrialisés connaissent une transformation de leur propre ordre social.”

Cette dernière réflexion nous paraît essentielle ; elle corrobore le propos de ce livre : les rapports de la civilisation occidentale à elle-même et aux autres civilisations sont complémentaires, se pensent ensemble, comme des criminalités emboîtées ; on ne peut croire à la modification de l’une sans affirmer la modification de l’autre. La dénonciation de l’ethnocide est partie intégrante d’une nouvelle définition ou relation à l’univers, à la matière. La “liberté” de l’homme face au monde est aussi le jeu de nouvelles lois de composition des unités de résidence, de production, de “propriété”, lois où les “partenaires” [150] ne sont plus équivalents entre eux, mais complémentaires, échappant à l’univers cadavérique de la répétition, sont “autres” les uns pour les autres.

L’archevêque de Récife est un cas isolé parmi les dignitaires de l’Eglise. »

[151]

des maisons collectives indiennes, mais simplement parce qu'elles sont systématiquement ouvertes et dynamiques, comme il en est du quartier urbain, de l'unité industrielle et des "concepts" fondamentaux, où la science se loge aujourd'hui et affirme une certaine priorité sur les notions de capital et de travail. Si nous comparons le "modèle bari" au modèle futuriste que notre monde dessine, alors les analogies de structure nous paraissent évidentes comme les caractères des Indiens nous ont paru rejoindre, mais avec quelle avance, quelle sûreté, quel contrôle, les caractères des personnes les plus modernistes, et d'une jeunesse internationale soucieuse de ses spécificités multiples. La réflexion de Mgr Helder Camara, liant la modification de l'ordre social des pays industrialisés à celui des pays non industrialisés, ne vaut pas simplement du seul point de vue de l'exploitation des matières premières des uns par les autres, mais à tous égards, dans ce cadre contestataire plus large où l'"agitation" des intellectuels — l'ouvrage de N. Chomsky *l'Amérique et [151] ses nouveaux mandarins* est peut-être exemplaire — des "jeunes", etc., prend sa signification.

L'archevêque de Récife est un cas isolé parmi les dignitaires de l'Eglise. »

p. 365 « [...] la "relativité" du rapport des hommes au monde et des hommes entre eux, organisés en "groupes" — civilisations, pays, parties d'un tout — est une sorte d'alliance dont la définition et les mécanismes se cherchent, et voit en l'ethnocide sa contradiction. Et cette "relativité" est

p. 201 « [...] la "relativité" du rapport des hommes au monde et des hommes entre eux, organisés en "groupes" — civilisations, pays, parties d'un tout — est une sorte d'alliance dont la définition et les mécanismes se cherchent, et voit en l'ethnocide sa contradiction. Du moins l'on peut

d'abord une nouvelle relation de chaque partie à la totalité. »

p. 372 « La modification d'un Dieu (c'est-à-dire d'un "reflet" de la relation des hommes au monde) autoritaire et au-delà, en un "non-Dieu" relativiste et "là". Cette modification est progressive. »

p. 377 « Le chemin en est sans doute celui de la cité, de la science et de la rébellion à tout Pouvoir [...]. »

[152]

p. 379 « Or, en marge des impérialismes de droite, d'Ouest, de gauche, d'Est (dernière foulée de cette civilisation chrétienne de paysans-guerriers et conquérants ; l'Islam, sa cousine, est un monde de marchands-guerriers et conquérants), et dans ce chemin où nous avons rencontré Maimonide, Spinoza, Einstein, s'annonçait un monde nouveau, au travers de discours politiques ou utopistes, d'actes "poétiques", tel Paris dépavé en mai 68, de modifications économiques, et, plus que tout, de théories physiques. Ce monde nouveau, loin encore et longtemps cherché comme la solution d'un problème posé il y a plusieurs millénaires et pas à pas résolu au prix de continuelles mutations, toutes orientées, et dont l'histoire est autre

supposer une face positive à ce mouvement, une face significative de respect de l'autre ; cependant, il a aussi une face négative laquelle exprime non une discrétion d'être dans le monde mais une folie d'absolu dont la logique conduit à une perte d'univers, une négation suicidaire du monde. Considérons la face positive. »

p. 209-210 « La modification d'un Dieu (c'est-à-dire d'un "reflet" de la relation des hommes au monde) autoritaire et au-delà, en un "non-Dieu là". Cette modification est progressive ; si nous nous référons à l'aspect positif des phénomènes envisagés précédemment (p.201). »

p. 217 « Le chemin en est sans doute celui de la rébellion à tout Pouvoir [...]. »

[152]

p. 221 « Or, en marge des impérialismes de droite, d'Ouest, de gauche, d'Est (dernière foulée de cette civilisation chrétienne de paysans morts et devenus guerriers, conquérants ; l'Islam, son cousin, est un monde de marchands-guerriers et conquérants), et dans ce chemin où nous avons rencontré Maimonide, Spinoza, Einstein, s'annonçait un monde nouveau, au travers de discours politiques ou utopistes, d'actes "poétiques", tel Paris dépavé en mai 68, de modifications économiques et de théories peut-être aussi physiques. Ce monde nouveau est loin encore et sera longtemps cherché comme la solution d'un problème posé il y a plusieurs millénaires et pas à pas résolu au prix de continuelles mutations, toutes orientées, et dont

que celle des bruits ou des épisodes enseignés “aux écoles”. »

p. 386 « [La] réussite [de l'idée de Dieu] devra être son échec, à l'arrivée tout comme au départ ; l'échec est le “martyre” de l'instauration du Christ, symbole d'origine de la légende culturelle — les faits importent peu —, et devrait marquer sa réussite. Cet échec, à ce niveau du pouvoir qui est la réussite de l'entreprise chrétienne, Einstein, je le redis, l'a exprimé clairement en demandant “aux ministres de la religion d'avoir la hauteur de vue d'abandonner l'idée de Dieu”.

La mise en page du Christ [...] », etc.

[153]

p. 418-419 « L'usage était d'opposer l'être et le milieu ; l'être était la vie en son “essentialité”, [...].

Le milieu était une sorte de toile de fond [...].

Cette opposition être/milieu passif éclata, et éclate actuellement par les deux bouts. [...] Ainsi l'univers (vie, milieu, matière, humanité) n'est plus “philosophiquement” hétérogène, “l'être” se meurt, “tout” s'apparente [...]

Une sorte de décentralisation de la vie apparaît : [...] la référence à l'univers prend de plus en plus de place. La radio-astronomie intervient [...]

Ainsi la conquête de l'autre — l'autre, c'est-à-dire Tailleurs, l'au-delà — commence à mettre en cause et à modifier la définition que notre

l'histoire est autre que celle des bruits ou des épisodes enseignés “aux écoles” ! Soyons optimistes !... »

p. 229 « [La] réussite [de l'idée de Dieu] devra être son échec, à l'arrivée tout comme au départ ; l'échec est le “martyre” de l'instauration du Christ, symbole d'origine de la légende culturelle, et devrait marquer sa réussite.

La mise en page du Christ [...] », etc.

[153]

p. 273-275 « L'usage était d'opposer l'être et le milieu ; l'être était la vie en son “essentialité”, [...]

Le milieu était une sorte de toile de fond [...]

Cette opposition être/milieu passif éclata, et éclate actuellement par les deux bouts. [...] Ainsi l'univers (vie, milieu, matière, humanité) n'est plus “philosophiquement” hétérogène, “l'être” se meurt, “tout” s'apparente [...] Une sorte de “décentralisation” de la vie apparaît : [...] la référence à l'univers prend de plus en plus de place. La radio-astronomie intervient [...].

Ainsi la conquête de l'autre — l'autre, c'est-à-dire l'ailleurs, l'au-delà — commence à mettre en cause et à modifier la définition que notre

civilisation donnait de notre
humanité. »

civilisation donnait de notre
humanité. »

Sans doute la science a-t-elle modifié
les conclusions ou significations
apparentes du discours généralement
tenu sur la matière et la vie ; mais Ton
s'illusionnerait en imaginant que de
telles modifications sont expressives
de la totalité occidentale : elle risque
fort et plutôt d'en être un masque de
plus. »

Modifications

1970, p. 17	1974, t.1, p. 20
18	21
20	24
21-22	24-25
34-35	46
36	48
51	66
62	80
91	115-116
[154]	[154]
160, n. I	208, n. 1
164	213
165	215
203-204	290
204	291
205	292
207	295
226	t. II, p. 39
243	60
290	95
291	96
310-311	122
334	153
340-341	168-169
341	170
346	177
353	185
355	188
356	189

357	191
357-358	191
359	193
365	201
370	207
370	208
372	210
376	216
376	217
378	219
379	221
382	225
383	225
398, n. 1	245, n. 1
406	259
414	269
Adjonctions	
1970, p. 11	1974, t. I, p. 12, n. 2
18	21
35	46, n.2
73	94
74	95
121, n. 1	155, n. 1
125	161
127	164
[155]	[155]
127	165
158	206
158	207
159	208

171	222
197	282
209	297
335	t. II, p. 154-160
336, n. 1	161, n. 1
340-341	168-169
341	169, n. 1
342	171 179
348	180, n. I
349	186
353	186, n. 1
353, n. 1	206, n. 1
369	212
373	213
374	214
374	216
376	216
376	217
376	218
377	220
379	221
380	239, n. 1
393, n. 2	248
400	249
400	255
403	256
404	258
405	275
419	276-277
420	277
421	281-282

424

Suppressions

1970, p. 20

21

34

110

183

[156]

193-196

209

210

216

241

251-263

266-274

285

353

377

407, n. 1

414

414

415

416, n. 1

1974, t. I, p. 24

24

46

141

265

[156]

281

297

235

242

t. II, p. 58

69

73

88

185

217

260

268

269

269

271

[157]

Le sauvage à la mode.

**“L’INDIEN
ENTRE L’ETHNOCIDE
ET LA LUTTE
DES CLASSES.”**

Par Christian DEVERRE

[Retour au sommaire](#)

Christian Deverre, né en 1950, est actuellement chercheur en économie rurale à l’Institut national de la recherche agronomique et enseigne l’ethnologie à l’Université de Paris X. A séjourné plusieurs années au Mexique, travaillant en particulier pour l’Institut d’anthropologie et d’histoire mexicain. Il est l’auteur de *la Production de l’Indien* à paraître chez Anthropos.

[158]

[159]

Pendant des décennies, en Europe comme en Amérique, l'Indien a servi de repoussoir. Sa cruauté, sa sauvagerie, ses instincts débridés ont structuré un faire-valoir en négatif au pouvoir idéologique montant des États-Unis d'Amérique du Nord.

L'ethnologie était silencieuse, parfois même consentante...

Puis vint le temps des déboires du colonialisme et l'impérialisme. L'ombre de l'enlèvement yankee au Vietnam, l'éclat de Che Guevara, commencèrent à ternir les images polychromes des westerns. John Wayne vieillissait.

Vint le temps de la réhabilitation de l'Indien. L'ethnologie redevint bavarde, bavarde...

Non pas l'ethnologie de papa, celle des administrateurs coloniaux, des professeurs et des chaires, l'ethnologie coloniale honnie ! Non, celle des « anti-colonialistes », des chercheurs sans grade ³⁰⁶ d'institutions anonymes et sans renom, celle de sans tache et sans reproche.

Mais l'ethnologie tout de même...

Au début était le bonheur...

Le discours « blanc » prétendait que la conquête de l'Amérique [160] avait apporté l'ordre et la richesse, en un mot la civilisation, dans un monde jusque-là dominé par les luttes et le chaos des hordes indigènes. Mensonge !

³⁰⁶ « De l'avancement, n'en ai-je pas besoin ! on finirait par me mettre à la porte : vingt ans de C.N.R.S. le débile de la maison, depuis quinze ans dans le même grade ; petit chargé de recherches (...)... » - R. Jaulin : *Gens de soi, gens de l'autre*, Paris, 10/18, 1973, p. 12.

« On n'a jamais découvert l'Amérique, on l'a niée... » proclame bien haut Roger Renaud ³⁰⁷. Il suffit de scruter avec attention et sympathie les profondeurs des restes culturels indiens et on y trouvera la vraie civilisation, celle de « l'autre », celle du bonheur :

« Il reste, sur le territoire actuel des États-Unis d'Amérique, quelques centaines de milliers de Peaux-Rouges qui, résistant tant bien que mal aux multiples agressions d'une société européenne, depuis toujours forcenée à les abattre, s'efforcent de sauvegarder leur identité, *les restes splendides* d'un mode de vie et surtout *d'une mentalité* qui ont fait *le désir* du monde entier... ³⁰⁸. »

La base de cette grandeur était avant tout morale : l'Indien ne connaissait pas cette « *logique du marqué* », du contradictoire qui caractérise notre civilisation occidentale, mais il pratiquait « *la logique du compatible* » ³⁰⁹, celle de l'harmonie, de l'ouverture d'esprit, de la tolérance et du respect de « l'autre ». La société indienne n'avait rien à voir avec ces horribles sociétés de lutte de classes qui sont les nôtres ; la base de sa cohésion reposait sur l'affectivité mutuelle de ses membres :

« Ce qui réunit entre eux ces individus libres, ce n'est pas le sentiment de former un peuple, en fonction de critères raciaux, nationaux, linguistiques ou politiques, mais seulement les relations affectives, le réseau d'amitiés que les individus nouent entre eux, et, ensemble, avec l'univers ³¹⁰. »

Et ce qui rend possible cette société libre et amoureuse, c'est son rapport à la nature :

« L'Indien n'est jamais coupé de la nature ³¹¹. »

[161]

L'opposition nature/culture est une création du Blanc et c'est elle qui engendre le malheur et la détresse de l'Occident.

On pourrait d'ailleurs — et c'est une suggestion que je me permets de souffler aux apôtres du bonheur indien — évoquer ce courant de

³⁰⁷ Introduction à *De l'ethnocide*, Paris, 10/18, 1972.

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 7.

³⁰⁹ Sur les logiques du « compatible » et du « marqué » cf. R. Jaulin, *la Paix blanche*, Paris, Seuil 1970, pp. 18-19.

³¹⁰ *De l'ethnocide*, p. 17.

³¹¹ *Ibid.*, p. 18.

réaction aux violences du XIX^e siècle que fut le romantisme. Ne prônait-il pas, lui aussi, le retour à l'harmonie avec la nature ? Et est-ce un hasard si Chateaubriand transporta *Atala* chez les Indiens ?

Que le romantisme soit apparu au moment où, sans transition, l'opposition du prolétariat à la bourgeoisie se substituait à la lutte anti-féodale, n'est-ce pas à mettre en parallèle avec le courant d'idéalisation névrotique du passé indien et les premières manifestations d'alliances ouvriers-paysans en Amérique latine ?

Rapprochement hâtif, spécieux ? Nous verrons...

La splendide et harmonieuse culture indienne n'est pas seulement au passé ou en ruine. Il en reste, presque inaltérés, de fort beaux spécimens dans la forêt amazonienne et tous les ethnologues de bonne foi, Robert Jaulin en tête, s'en portent garants. Quelle grandeur d'âme n'opposent-elles pas à l'Occident, ces petites sociétés de la forêt :

« Notre civilisation : cet "objet" fondé sur le contradictoire, et dont la permanence du bruit, des drames, des modifications, des conquêtes, est le trait intime et la constante histoire. La paix, la discrétion, la maîtrise de soi indiennes contrastent avec ce drame "occidental d'être" ³¹². »

Que tous ceux qui cherchent leur « être » dans la lutte (surtout de classes), dans « le bruit » des conflits sociaux, dans « la modification » du régime économique regardent plutôt vers l'Indien, cet être calme, tolérant, discret et paisible, respectueux de « l'autre », qu'il soit voisin. Blanc ou patron.

D'ailleurs, si chacun adopte cette mentalité ouverte, personne ne domine :

« le génie motilone est de n'avoir point conçu un pouvoir central ou un quelconque système contraignant les individus ou les groupes à se plier à de semblables directives ³¹³. »

Dans les communautés villageoises d'antan, il n'y avait pas non plus de pouvoir central, de lois, « tout au plus » chacun respectait la [162] coutume, la tradition... et ne s'écarterait jamais des normes que le groupe... implicitement... se fixait.

³¹² *La Paix blanche*, p. 15.

³¹³ *Ibid.*, p. 30.

... Mais l'Occident vint

« Depuis Alexandre le Grand, depuis l'Empire romain, depuis cette religion née en Judée, et qui revendiqua tout de suite le droit de s'imposer au monde, on peut suivre, dans le développement de ce qu'on a appelé la civilisation, *une permanente et unique volonté d'agression*, de conquête et de négation à l'égard des autres, à laquelle, seul, le Moyen Age a mis un moment et partiellement un frein ³¹⁴. Or, qui ne voit que l'Europe moderne, qui a réussi à imposer son mode de vie à peu près à toute la planète, est *l'héritière directe* du monde romain, dont *elle répète simplement l'histoire*, et que les *mêmes lois secrètes* qui gouvernaient jadis le bassin méditerranéen gouvernent aujourd'hui notre civilisation ³¹⁵. »

Donc, par atavisme historique et culturel, l'Occident conquiert l'Amérique. Que tous ceux qui se penchent sur l'histoire de la colonisation, qui utilisent ces inventions pédantes que sont le capitalisme, le mercantilisme, l'impérialisme, posent leur plume et se taisent ! Il n'y a qu'à prendre le recul de plusieurs millénaires, regarder les Hébreux et les Pharaons, et tout s'éclaire. L'ethnocide est enraciné dans le judéo-chrétien, pas dans l'économique.

D'ailleurs, Robert Jaulin en fournit la preuve à propos des Indiens Bari :

« Ces Indiens sont situés hors du champ d'extension économique de notre société et leur intégration devrait donc sembler vaine, et "absolument" criminelle. Un tel raisonnement oublie que l'extension blanche est un rapport à la totalité, qu'elle est, de ce fait, tout autant d'ordre *symbolique* que matériel. L'attitude intégrationniste du monde blanc à l'égard du monde indien est équivalente à celle de l'entrepreneur face à un concurrent qu'il détruit, lors même qu'il n'en tire aucun avantage matériel : le bénéfice est en l'occurrence relatif et symbolique, prend sa signification [163] dans une référence intentionnelle à la réalité ³¹⁶. »

Les projets de constitution des grands « ranches » amazoniens, la mise en valeur de la forêt, tout cela est secondaire par rapport à

³¹⁴ La paix de Dieu serait-elle proche de la paix Indienne ?

³¹⁵ *De l'ethnocide*, pp. 10-11.

³¹⁶ *La Paix blanche*, p. 14.

l'intention symbolique de domination du monde Blanc qui explique, en dernière instance, la conquête.

C'est donc le monde Blanc dans son ensemble, et non telle ou telle classe de celui-ci, qui porte la responsabilité de l'ethnocide, qui est chargé de péché originel de domination :

« Il n'y a pas d'innocents ; né dans cette même civilisation qui a produit le génocide, nourri, bon gré mal gré, par elle, le Blanc en partage inévitablement la perversité ³¹⁷. »

La proclamation de cette culpabilité collective prépare les postulats « théorico-politiques » de Jean-Loup Herbert sur la surdétermination des contradictions de classes par la contradiction interethnique ladino-indienne ³¹⁸.

Nous y reviendrons, mais cette brève notation est faite pour souligner que la critique de Jaulin et de ses épigones pourrait n'être qu'une perte de temps si leurs théories ne sous-tendaient — implicitement et de plus en plus explicitement — un projet politique éminemment réactionnaire en Amérique latine : celui de la division de la paysannerie et des classes exploitées.

Ethnocide ou prolétarisation ?

Quel est l'effet fondamental de la conquête blanche ? Il est, nous disent les pourfendeurs de l'ethnocide, la destruction radicale de la superbe culture indienne, de cet art de vivre incomparable, et la « clochardisation » des Indiens, encore pire parfois que leur mort physique.

La perversité des Blancs est accrue par le fait qu'ils n'ont parfois pas eu besoin de la violence physique pour intégrer les Indiens à leur civilisation du contradictoire. Roger Renaud nous dit que :

³¹⁷ *De l'ethnocide*, p. 27.

³¹⁸ Voir Jean-Loup Herbert, Carlos Guzman Bockler et Julio Quan, *Indianité et lutte de classe*, Paris, 10/18, 1972, pp. 119-153.

[164]

« L'Indien accepta la présence européenne par pure ouverture d'esprit ³¹⁹ »,

par ce respect de « l'autre » qui faisait son charme et sa faiblesse. Robert Jaulin confirme cette volonté de faire plaisir quand il explique les raisons pour lesquelles les Bari se salarient :

« L'abondance de nourriture à laquelle les Indiens sont accoutumés leur fait accepter aisément de servir comme ouvriers de ferme des mois durant, car ils ont les réflexes de gens non seulement *riches*, mais encore non compétitifs et généreux d'eux-mêmes ³²⁰. »

La vente de la force de travail a pour cause la richesse ! Probablement sommes-nous tellement marqués par la civilisation blanche qu'il nous semble qu'il y ait là soit une aberration totale, soit... une légère confusion dans le raisonnement de l'auteur.

Mais quelle que soit la raison de ce premier pas vers l'intégration, ce n'est pas l'exploitation économique qui inquiète le plus R. Jaulin :

« *Comprenons bien*, l'essentiel n'est pas du tout de s'assurer qu'on ne les volait pas, eu égard aux usages momentanés du marché du travail, encore que nous ne devons point nous faire trop d'illusions, mais plutôt de mesurer les conséquences de leur insertion à ce monde ³²¹. »

R. Jaulin ne s'insurge pas contre la domination du capital, que cela soit clair, mais contre la rupture de l'harmonie indienne. Tant que l'exploitation ne touche que « les autres » c'est-à-dire les Blancs... et les métis, il ne s'en formalise pas.

A propos d'une hacienda de la région, il écrit :

« La ferme Rincon n'emploie pas le moindre Motilone, ce qui est une fort bonne chose. Les ouvriers sont pour la plupart des Colombiens de la côte [i.e. des métis ou des mulâtres], moins exigeants que les Vénézuéliens. L'ensemble est clôturé, il semble y régner *un ordre convenable* [sic]. Il s'agit là d'une enclave en territoire motilone, la terre ne manque pas et ne prive donc guère les Indiens, les relations avec ces derniers sont nulles. Tant qu'il en restera ainsi, *on ne pourra aisément critiquer de telles entreprises*, [165] car on ne saurait aller contre la production de viande, de lait, etc. en un pays *sans autres raisons*. De plus, cette ferme Rincon prouve que des

³¹⁹ *De l'ethnocide*, p. 12.

³²⁰ *La Paix blanche*, p. 48.

³²¹ *Ibid.*, p. 47.

enclaves blanches en pays bari peuvent se faire *sans clochardisation* de l'Indien. Pour ignobles qu'aient été les tueries qui marquèrent l'installation de telles enclaves [...], lorsque les relations avec les Indiens sont nulles, voire légèrement négatives (un peu de guerre), le mal n'est pas grand et si le profit pour notre société est important, *on ne peut condamner ce mal* ³²². »

Mais au fait, d'où viennent ces ouvriers colombiens dont R. Jaulin ne nous dit pas un mot sur les conditions de travail ? Leurs ancêtres. Indiens ou Noirs, n'ont-ils pas subi à une époque plus ancienne, eux aussi, l'ethnocide ? Probablement, mais maintenant, pour R. Jaulin, ils sont de l'autre côté, celui des Blancs, et c'est justement ce qu'il veut éviter aux Bari. Les conséquences de la salarisation ne sont pas en effet tant l'exploitation que le changement de nature.

« Ils [les Indiens salariés] n'allaient pas seulement modifier quelques usages, mais *changer de camp*, et passer d'un monde où ils étaient libres, heureux et soucieux des autres, à un monde où ils seraient asservis aux autres et peu à peu asservis aux besoins croissants et vains après lesquels nous allons en une course où la pauvreté et la solitude sont nécessairement en chemin ; car ces richesses et ces besoins expriment des relations entre personnes ou groupes, leur valeur est relative, ce ne sont point des fins ni des nécessités absolues ³²³. »

Le salarié perd sa relation privilégiée à la nature, et avec elle l'harmonie et les satisfactions simples. Il va vouloir toujours plus d'objets, il va re-ven-di-quer (mon Dieu quelle horreur !), il va s'opposer aux autres (la lutte de classes !) et va donc passer, irrésistiblement, dans le camp de la civilisation blanche, du côté du contradictoire et de la lutte, du côté de son patron. Et ainsi il deviendra Blanc, ennemi des Indiens. Telles sont les lois qui régissent « la référence à la totalité ».

À l'opposé de cette optique, il ne s'agit aucunement pour nous de faire l'apologie de la prolétarisation ! Nous ne sommes pas de ceux qui pensent, au nom d'une théorie évolutionniste du développement et du progrès, que l'on doit passer par toutes les phases et formes d'exploitation [166] avant d'arriver à la libération. Il est juste de lutter contre la prolétarisation, mais pour le faire, il faut clairement reconnaître l'adversaire, le capitalisme et l'impérialisme, et les classes

³²² *Ibid.*, p. 46.

³²³ *Ibid.*, p. 49.

dominantes qui les soutiennent. Ce sont ces forces qui poussent à la prolétarianisation de la paysannerie et leur défaite ne peut être obtenue que par l'alliance de toutes leurs victimes, passées et futures, celle des prolétaires et des paysans non encore salariés.

Rejeter les prolétaires du côté de leurs exploiters et les opposer aux « Indiens purs » relève au minimum de l'escroquerie intellectuelle et plus probablement d'un projet réactionnaire de division des forces anti-impérialistes. Le discours de Jaulin et des apôtres de l'indianité ne tirerait pas à conséquence s'il se cantonnait aux petites luttes internes des coteries du C.N.R.S. ou même aux grands discours « humanitaires » sur les Indiens amazoniens. Mais quand la problématique s'élargit à l'ensemble des « Indiens » d'Amérique, et en particulier à ceux des montagnes andines et mexicaines, lorsque les échos des pourfendeurs de l'ethnocide commencent à résonner au sein des puissantes institutions indigénistes ³²⁴, un danger se précise. N'est-on pas en train de gonfler une nouvelle bouée idéologique pour les classes dominantes latino-américaines ?

« Ethnisme », nostalgie et racisme

« Bien plus qu'une opposition de classes, de "mondes" à l'intérieur d'un même monde, les "mêmes" (*los misnios*) et les "autres" (*los otros*) sont complètement étrangers ; plus qu'une exploitation de l'homme par l'homme en une totalité où l'on se comprend, il y a là un rapport négatif d'une espèce culturelle à une autre, au détriment de l'une d'elles ³²⁵. »

Une fois encore, la « preuve » que l'opposition ethnique surdétermine l'opposition de classes. Dans un cas, on a affaire à une question interne, qui ne se pose que des problèmes de répartition, dans [167] l'autre, il s'agit d'une opposition d'« espèces », irréductibles dont l'une, pour dominer, doit écraser l'autre. Il y a en effet irréductibilité culturelle, la fusion n'est pas possible et si l'on veut néanmoins

³²⁴ Dont nous ne faisons pas nôtre la politique encore dominante, mais ceci est un autre problème.

³²⁵ R. Jaulin « À propos de l'ouvrage d'Eduardo Caballero Calderon : Paysans sans terre » in *De l'ethnocide, op. cit.*, p. 220.

l'imposer, il s'ensuivra la disparition de l'un des éléments, « l'ethnocide ».

Si l'on veut donc éviter d'en arriver là, il faut imposer le respect mutuel des cultures, leur cohabitation parallèle, mais en aucun cas leur enchevêtrement, leur confusion.

Il y a là curieusement comme une forme de peur de l'inceste culturel, comme naguère, en Amérique du Nord, mais aussi contrairement à ce qui fait maintenant l'idéologie officielle, en Amérique latine, il y avait la peur du métissage biologique.

Comment ne pas penser, en lisant certaines pages de R. Jaulin et cie, à ce courant raciste de la fin du XIX^e siècle et du début du XX^e qui, sous l'influence des « anthropologues sociaux » tels que Vacher de Lapouge, mettait en garde la « civilisation » contre le brassage social ? Certes, il n'y a plus l'infériorisation de l'Indien, mais le reste est-il différent ? Voyons par exemple Alcides Arguedas, le célèbre « sociologue » bolivien du début du siècle.

« Les thèses qu'Arguedas développe au long des divers épisodes de son *Histoire de la Bolivie* et dans son célèbre *Pueblo enfermo* peuvent se résumer ainsi : la Bolivie est viciée, perdue par ses métis. Toutes les crises de l'histoire bolivienne, les soubresauts sanglants qui l'ont agitée au XIX^e siècle, le retard économique qu'elle a par rapport aux pays du Rio de la Plata, tout cela vient de sa population métisse qui a hérité de ses ancêtres blancs et indigènes les pires défauts. De l'Espagnol, le métis a gardé la « bellicosité », « l'orgueil et la vanité », un « népotisme invincible »³²⁶, de l'Indien, il a la « passivité », une « inclination irrésistible au mensonge », une « effrayante déloyauté », etc.³²⁷. »

Ce racisme anti-métissage se retrouve dans l'article délirant de Guzman Bockler : « le Ladino, un être fictif »³²⁸. Parlant du « ladino », c'est-à-dire du métis guatémaltèque — environ 50% de la population du pays — il le définit par ces traits culturels (nous ne [168] citons ici que les sous-titres de parties, le reste étant à l'avenant) :

³²⁶ Ne s'agit-il pas là des caractères psychologiques que la civilisation « blanche » fondée sur le contradictoire », structure chez ses agents ?

³²⁷ Eve-Marie Fell : *Les Indiens. Sociétés et idéologies en Amérique latine*, Paris, A. Colin, 1973, pp. 70-71.

³²⁸ In *Indianité et lutte de classes*, pp. 155-175.

« Incapacité pour la création rationnelle » (p. 157) « Asservissement intellectuel » (p. 158)

« Détérioration du sens de la justice » (p. 159)

« Pauvreté de l'expression » (p. 161)

« Tendance à se définir par ce qu'il n'est pas » (p. 162)

« Christianisme compromis » (p. 166)

« Carence d'identité » (p. 173)

pour conclure tout simplement :

« Qu'il n'est pas » (p. 173).

Comment se fait-il, après tout cela, que les Indiens soient aussi cruellement opprimés par 2,5 millions de non-êtres ?

Reprenons la présentation d'Alcides Arguedas par E.M. Fell.

« Ce qui est intéressant, c'est que, dans son désir de montrer le caractère néfaste du métissage, Arguedas en vient à une sorte de "réhabilitation" de l'Indien, tant sur le plan ethnique que sur le plan historique. Sur le plan ethnique, sa démonstration de la dégénérescence du métis doit s'appuyer sur une analyse plus flatteuse de l'élément indigène : celui-ci a des vertus séculaires, certes affaiblies par un long servage, mais qui font de lui en tous points un être supérieur au métis. Sur le plan historique, l'analyse des méfaits innombrables commis par les métis aboutit aussi à la vision de l'Indien victime, dépouillé de ses terres par des *cholos* sans scrupules, durement exploité par le propriétaire, le sous-préfet, le curé [...]. Certes, pour Arguedas, l'Indien est dégénéré, mais "ces vices ne sont pas innés dans la race", ce sont "des défauts qui sont nés et se sont accentués depuis la conquête" ³²⁹. »

La conclusion logique d'un tel raisonnement n'est-elle pas la même que celle des adversaires de l'ethnocide : vivre séparés, laisser chacun — et surtout les Indiens — à son destin. « Egaux, mais séparés. » Si nous nous laissons une fois encore succomber aux rapprochements hâtifs, nous pourrions évoquer l'idéologie officielle de l'apartheid...

³²⁹ *Les Indiens. Sociétés et idéologies, op. cit.*, pp. 71-72.

Mais plutôt que de changer de continent, restons en Amérique et observons les premières manifestations de la pensée « indigéniste ». Elle émerge à la fin du XIX^e siècle et vient « curieusement » des milieux de grands propriétaires fonciers, ceux des haciendas coloniales, [169] dont le pouvoir est brusquement menacé par le développement du capitalisme qui « libère » leur main-d'œuvre indienne servile pour l'attirer vers les zones de salariat. On assiste alors à une incroyable floraison de « l'indianisme » qui insiste sur les qualités inénarrables de la culture indienne et sur les menaces que lui fait courir le « déracinement » capitaliste. Il faut « préserver » l'Indien, l'aider à se maintenir sur ses terres et dans ses valeurs et coutumes ancestrales, empêcher sa corruption par le monde extérieur... au grand profit des propriétaires coloniaux et de leur système servile de production ³³⁰.

Le système colonial, par l'institution bipolaire « *Republica de Indios-hacienda* », préservait en effet l'identité des communautés indiennes, tout en assurant un flux extrêmement important de main-d'œuvre gratuite dans les grandes exploitations foncières. R. Jaulin laisse parfois jaillir sa nostalgie pour ce système colonial espagnol, héritier des États pré-hispaniques.

« L'État indien Chibcha requérait de ces gens (les ancêtres des paysans sans terre de Colombie) quelques journées de travail tous les mois, et leur garantissait l'enracinement et la jouissance sur cette terre. A chacun son lopin ! Il n'y avait pas de propriété à la mode occidentale, et l'État, pas plus que le paysan, ne devait connaître ce droit abusif ; on ne chassait pas impunément un homme lié, lui et ses morts, par leur peine et leur joie, à un morceau de sol ; on ne vendait pas. Le seigneur colonial s'est substitué à l'État indien. Il a sans doute accusé les peines, les charges, augmenté le nombre des journées dues, mais il n'a pas mis en cause la présence poursuivie d'une génération à l'autre, sur tout lopin de terre. Le seigneur était propriétaire, mais ne vendait pas et l'Indien n'a rien su ni imaginé de cette propriété ³³¹. Mais aujourd'hui, tout bouge et il découvre la propriété avec une douleur plus grande encore que celle de l'esclavage [...]. L'ordre féodal est mort, les propriétaires vendent, les petits paysans sont pauvres,

³³⁰ Sur ce mouvement « indigéniste » réactionnaire, voir notamment : H. Favre, *Changement et continuité chez les Mayas du Mexique*, Paris, Anthropos, 1971, pp. 307-311.

³³¹ ... sinon l'obligation de fournir jusqu'à trois journées de travail gratuites par semaine pour un lopin de 1 hectare ! Broutilles !

ils ne peuvent acheter *et leur rapport au monde, cette certitude si ancienne sur l'horizon de leur terre, est mis en cause* ³³². »

[170]

Alors, le dernier rempart contre l'ethnocide est-il la conservation des latifundia ? Il est vrai que la Révolution mexicaine, en les brisant presque en totalité, a par la même occasion fait disparaître culturellement 60% de la population indienne. Et là où celle-ci se maintient, au Chiapas, à Oaxaca, dans le Yucatan, c'est précisément là où les grandes haciendas ont été le moins affectées.

Jaulin-latifundistes, même combat ? Nous ne prêtons pas à celui-ci une attitude qu'il n'a pas eue et n'aura jamais. Mais que pensent de cela les fils des grands propriétaires guatémaltèques à qui, à l'Université de Guatemala, Guzman Bockler explique que la contradiction principale est entre Indiens et *ladinos* et que l'échec des guérillas tient au fait qu'elles ont été dirigées et menées par les « non-êtres » ³³³.

Une dernière remarque sur l'irréductibilité culturelle. Nous avons insinué que les théoriciens de celle-ci n'étaient pas très loin des racistes du XIX^e siècle. Parfois, la bête affleure, comme cette « surprenante » notation de R. Jaulin :

« *il est de fait que des traits "socio-culturels" ont une inscription génétique ; cette inscription, qui est le long travail d'us et de coutumes, peut être mise en cause par des mutations, par des modifications profondes du milieu biologique, il n'en reste pas moins que l'on ne peut dissocier vraiment les notions de milieu culturel et milieu biologique, et l'on sait la dépendance de l'être biologique à leur égard* ³³⁴. »

³³² *De l'ethnocide*, pp. 229-230.

³³³ Cf. *Indianité et lutte de classes*, pp. 151 et 277-280.

³³⁴ *La Paix blanche*, p. 43.

La rédemption

Que faire ? Hommes d'action, et non hommes de cabinet, les idéologues de l'anti-ethnocide proposent et proclament.

Et d'abord, pour ce qui est des populations les plus menacées, celles de la forêt amazonienne, il faut agir rapidement, car il est parfois déjà trop tard pour les sauver. Il convient d'arrêter au plus vite le contact, de définir des zones où les Blancs et les colons ne pourront pénétrer (des réserves ?) et laisser ces populations vivre leur « paix indienne ». Tout au plus convient-il de faire circuler dans les régions [171] protégées des équipes médicales ambulantes pour réparer les dégâts des maladies apportées par les Blancs.

La proposition n'est pas insensée. Mais pour qu'elle se concrétise, encore faut-il avoir une claire connaissance des causes de la colonisation, ne pas s'arrêter au « symbolisme » de domination. Pourquoi l'implantation des grands ranches d'élevage dans la forêt amazonienne ? Pourquoi l'émigration massive des paysans sans terres du nord-est du Brésil, des hautes terres du Pérou ?... Qu'est-ce qui pousse donc les « Blancs » à investir les zones indiennes ? Tant que l'on ne reconnaît pas qu'il s'agit là d'un phénomène tenant à une forme particulière de régime économique et social et non à un symbolisme culturel mauvais, on ne peut efficacement remédier à l'ethnocide amazonien. Tant que les problèmes agraires et surtout fonciers, ne seront pas résolus dans les pays où la colonisation est la plus forte, rien ne pourra empêcher le refoulement des populations indiennes. Mais cette vraie solution, qui s'appelle la réforme agraire, ne peut être obtenue par d'imbéciles élucubrations sur le compatible et le marqué ! N'en déplaise aux apôtres du « respect », ce ne sont pas leurs propos moralisateurs qui feront vivre les paysans sans terres d'Amérique latine.

Venons-en précisément à ceux-ci, ou plutôt à une partie d'entre eux, les « Indiens » des Andes, du Mexique et d'Amérique centrale. Pour eux aussi, nos braves ethnologues « anti-colonialistes » ont leur panacée. Nous sombrons alors au plus profond du délire.

Ces « Indiens », nous dit-on, ont su préserver, malgré quatre siècles et demi d'impitoyable exploitation, au plus profond d'eux-mêmes, cette

culture admirable qui était la leur au moment de la conquête ³³⁵. Témoignage de cette mémoire collective sans faille, l'attitude des femmes indiennes.

« La femme indigène, dépositaire de l'héritage et de la continuité biologique, offensée au plus profond de son être charnel par la violence du colonisateur, va maintenir, plus que l'homme - celui-ci étant impliqué dans le processus de prolétarianisation et d'exploitation ³³⁶ — avec une droiture incomparable, la vitalité du groupe. En défendant sa propre intégrité, elle défend celle du [172] groupe ; son corps de femme et de mère est comme le centre ultime et indestructible de la résistance. *Son vêtement de reine*, qui tissé pendant des jours et des jours symbolise la dignité (malgré la misère), lie les générations aux générations ³³⁷. »

Belle envolée lyrique... pour conclure à la continuité historique par le vêtement !

Nous connaissons peu personnellement le cas du costume au Guatemala, mais mieux celui, voisin, des Indiens Tzotzil et Tzeltal des Chiapas (Mexique). Belle continuité, en vérité ! Chaque communauté y a son costume, parfois fort beau, et incontestablement complètement différent de celui des métis mexicains. Mais, à y regarder de plus près, on s'aperçoit que ces vêtements sont les mêmes que ceux dont les saints catholiques étaient affublés sur les peintures du XVI^e et du XVII^e siècle. Ce sont les moines espagnols qui imposèrent ces costumes aux Indiens — chaque communauté prenant les attributs de son saint patron —, afin, de mieux les contrôler et de mieux les exploiter. (chacun ses brebis). S'il y a là marque de continuité, c'est bien celle de la colonisation dont il s'agit !

Cette anecdote, pour futile qu'elle soit, est à notre avis significative de cette théorie déjà apparue de l'irréductibilité culturelle proche du racisme ³³⁸ —, du maintien intact des catégories psychiques, morales, sociales, etc. de la civilisation pré-hispanique au travers de plusieurs siècles de domination externe totale. Cette métaphysique culturelle est au centre des raisonnements de R. Jaulin et de tous ceux qui s'y

³³⁵ Sans rentrer ici dans les détails, nous ne manquons pas d'être surpris de voir nos théoriciens de l'anti-ethnocide considérer l'unité profonde de la culture indienne, de l'Alaska à la Patagonie.

³³⁶ Toujours le fameux « changement de camp ».

³³⁷ *Indianité et lutte de classes*, p. 219.

³³⁸ La continuité « biologique » par les femmes.

rattachent. L'idéalisme débridé dont elle témoigne s'exprime par exemple dans l'opposition faite dans le petit texte qui est au revers de la jaquette du livre *Indianité et lutte de classes* entre « *le temps long, l'indien* » et « *le temps court et lourd du colonialisme ou du capitalisme à la blanche et des luttes de classes* ».

Et ces conceptions idéologiques vont engendrer le temps fort des conclusions de *tous* les auteurs que nous avons cités, leur ouverture sur l'avenir, *la rédemption de l'indianité*. Après le bonheur originel, puis le triomphe du mal, vient la phase de retrouvailles avec la vie, l'apothéose de la joie indienne. Chassez le judéo-chrétien, il revient au galop !

En vrac et de façon non limitative, quelques exemples de cette projection vers le futur :

[173]

« L'indianité "vraie" des civilisations sud-américaines à venir s'inventera, se découvrira au futur et non au passé, et, par là même, puisera le gros de ses forces aux racies les moins touchées par "l'époque blanche" ³³⁹. »

« L'ordre social les [les Indiens de Colombie] a jusqu'alors trahis, mais plus tard (pas tout de suite, pas demain), de leur évidente qualité il devrait sortir de nouvelles œuvres, une culture plus ordonnée, forte, malgré et grâce à cette solitude naïve, à cette sérénité douloureuse, malmenée ³⁴⁰. »

« Le groupe indien ne récupérera son identité, ne s'éveillera et ne deviendra le propre acteur de son histoire que s'il parvient à renouer le fil du temps, là où la colonisation l'a arrêté ³⁴¹. »

Ce messianisme en 10/18 trouve son apothéose névrotique dans la conclusion biblique de Roger Renaud :

« Ce qui compte avant tout, c'est qu'en face de l'âme blanche, malade, l'âme indienne n'est pas morte. Le seul obstacle au bonheur de la vie indienne lui est extérieur : c'est la civilisation blanche. Le seul obstacle au bonheur des Blancs, ce sont les Blancs eux-mêmes.

³³⁹ R. Jaulin, *la Paix blanche*, p. 13.

³⁴⁰ R. Jaulin, *De l'ethnocide*, p. 231.

³⁴¹ *Indianité et lutte de classes*, p. 45.

C'est pourquoi le combat que l'Indien commence d'entreprendre n'est pas un combat d'arrière-garde, un combat comparable à beaucoup d'autres [...].

Pour la première fois avec les Indiens, la contradiction apportée à notre civilisation n'est plus une utopie, mais une réalité.

Aussi la nécessaire révolution blanche, pour le moment utopique, a-t-elle tout à apprendre et à attendre des Indiens (et rien à leur enseigner).

Car la réinvention, ou simplement le maintien, même partiel, par les Indiens, de l'ancienne réalité d'amour et de beauté dans laquelle ils vivaient représente un espoir infini, la promesse de réaliser enfin ce désir secret, refoulé et déformé en agressivité qu'ont eu depuis quatre cents ans les Blancs partis en Amérique : RENCONTRER L'INDIEN et trouver la vie ³⁴². »

[175]

Qu'ajouter à cela ? Tout y est dit, dans une forme certes concentrée et lyrique, mais non caricaturale. Y compris cet espoir de l'apparition d'une « indianité blanche » dont Jaulin évoque depuis plusieurs années la constitution. Elle est en marche et les « marginaux » de tous les pays se sont déjà mis en route pour rencontrer l'Indien : 2 300 francs le charter pour Mexico et l'Indien à toutes les sauces tous les jours dans *Libération*.

C'est qu'ils ont compris, ces « Indiens métropolitains », ces paumés du monde blanc, ces rejetés de la civilisation de la lutte des classes, que l'avenir est dans le respect de « l'autre » et non dans les bouleversements sociaux. Malheureux révolutionnaires sud-américains qui s'escriment à vouloir interpréter et transformer le monde à l'aide du marxisme, cette idéologie « provenant directement du colonialisme extérieur ³⁴³. »

³⁴² *De l'ethnocide*, p. 35.

³⁴³ L'expression est hélas employée par Guzman Bockler (*Indianité et lutte de classes*, p. 288) qui rejoint ainsi les adversaires de cette invention « étrangère », « orientale », « juive » ou « cosmopolite ».

Les ethnologues et l'action

Rejet virulent de la lutte des classes, escamotage total des causes profondes de l'exploitation de l'homme par l'homme, exaltation d'une utopie réactionnaire, l'idéologie dont nous venons de tracer les grands traits progresse.

D'abord en Occident, où elle rejoint d'autres théories évoquées dans les diverses parties de ce livre, pour structurer un ensemble qui peut jouer un rôle non négligeable dans la crise des valeurs que connaît le capitalisme aujourd'hui.

Mais aussi en Amérique latine où certains éléments des classes dominantes s'en emparent, témoin le Symposium de la Barbade de 1971, organisé par le Conseil œcuménique des Eglises (eh oui !). La déclaration finale ³⁴⁴, signée en majorité par des ethnologues latino-américains (dont certains ont exercé dans leur pays des responsabilités importantes, comme G. Bonfil Batalla ou Darcy Ribeiro), reprend les grandes lignes des conclusions anti-ethnocides. On y affirme notamment « le droit des peuples indigènes d'expérimenter leurs propres systèmes d'auto-gouvernement, de développement et de défense, sans que ces expériences aient à s'adapter ou à se soumettre [175] aux systèmes économiques et socio-politiques qui prédominent à un moment déterminé [...]. Les peuples indigènes, malgré leur infériorité numérique, en affirmant leur particularité socio-culturelle, indiquent clairement des chemins autres que ceux déjà battus par la société nationale ³⁴⁵. »

Projet séduisant ? En apparence, mais qui ne tient pas compte de plusieurs éléments déterminants :

- quels sont ces « propres systèmes de gouvernement, de développement et de défense » que peuvent « expérimenter » les peuples indigènes ? Où, quand et comment de telles velléités se sont exprimées ? Qui parle ainsi au nom des « indigènes », eux-mêmes ou une fois de plus les ethnologues ? Si l'on considère,

³⁴⁴ Citée dans *De l'ethnocide*, pp. 419-428.

³⁴⁵ *De l'ethnocide*, p. 428.

pour le Mexique, les dernières luttes spécifiquement indiennes, on y découvre en fait peu de projets de société nouveaux, sinon un renversement, généralement d'ordre religieux, pur et simple, du système ancien³⁴⁶. Il en fut autrement de la Révolution mexicaine elle-même, et en particulier de la lutte des zapatistes, mais le mouvement n'avait alors rien de spécifiquement indigène.

- dans ces conditions, quelles sont donc les forces qui peuvent avoir intérêt à ce développement autonome, dont on nous dit avec une apparente et hypocrite naïveté qu'ils peuvent « ne pas se soumettre aux systèmes économiques ou socio-politiques » dominants ? Qui, sinon précisément les groupes dominants locaux que le développement capitaliste au niveau national gêne parfois considérablement : les grands propriétaires de haciendas, les commerçants locaux et... les missionnaires (catholiques ou protestants, œcuménisme oblige) dont le rêve de reconstituer les réserves jésuites du Paraguay, où jadis ils régnaient en maîtres, n'est pas éteint ?
- enfin, et ceci ne clôt pas les critiques que l'on pourrait porter à la « généreuse » Déclaration de la Barbade, pourquoi seuls les « indigènes » ont droit à la sollicitude de MM. les ethnologues « anticolonialistes » ? Quel est ce projet de « réalisation d'une unité pan-indigène latino-américaine »³⁴⁷ qui regrouperait, au-delà des différences énormes entre les divers groupes, tous ceux que l'on (les [176] ethnologues) veut bien désigner comme « Indiens »³⁴⁸ ? N'y a-t-il pas ici, par-delà le besoin hypocrite des ethnologues de justifier l'unité de leur « objet », une tentative sournoise de division de la paysannerie latino-américaine ?

On nous accusera de procès d'intention, de cautionner par nos critiques la politique indigéniste intégratrice dominante, mais cette nouvelle orientation idéologique nous paraît aussi dangereuse, car elle part strictement des mêmes présupposés que

³⁴⁶ Voir par exemple l'analyse du soulèvement Tzotzil de 1869 dans H. Favre : *Changement et continuité chez les Mayas du Mexique*, pp. 269-306.

³⁴⁷ Déclaration de la Barbade in *De l'ethnocide*, p. 428.

³⁴⁸ Ce projet est en cours de réalisation, notamment au travers d'un « Congrès » des Indiens du Mexique.

ceux de l'Institut national indigéniste mexicain ou de l'Interaméricain (voire du Service de « protection » des Indiens du Brésil) :

- l'Indien est fondamentalement différent des autres paysans latino-américains (*principe de division*).
- et la solution du « problème indien » peut être trouvée sans bouleversement profond et radical de l'ensemble de la structure économique et sociale des pays latino-américains (*principe d'escamotage de la lutte des classes*).

Mêmes présupposés, mais aussi même démarche : se substituer aux intéressés et parler en leur place, au nom du savoir ethnologique. Ethnologie tout de même...

Pour notre part, nous nous gardons d'émettre des présupposés et des « solutions ». Nous ne nous substituons pas aux paysans et aux peuples latino-américains qui trouveront eux-mêmes les voies de leur libération. Mais puisque nous sommes du même « monde », nous nous permettons d'affirmer que l'idéologie de R. Jaulin et compagnie est une idéologie réactionnaire et à combattre.

Juin 1976

[177]

Le sauvage à la mode.

“LE BAL DES SAUVAGES.”

Par Jean BAZIN

[Retour au sommaire](#)

Jean Bazin, né en 1941, philosophe de formation. Enseigne la sociologie et l’ethnologie à l’Université de Paris V. S’intéresse aux problèmes du politique dans les sociétés anciennes. Travaille en particulier sur l’État et sa genèse en liaison avec la guerre et l’esclavage chez les Bambara du Mali. Prépare avec E. Terray un ouvrage collectif sur la guerre en Afrique précoloniale.

[178]

[179]

Itinéraires

Dans *Tristes tropiques*, le lecteur est invité à dégonfler la baudruche du sauvage frelaté pour conférences à la salle Pleyel et à suivre Lévi-Strauss dans sa quête de l'Indien vrai qui est aussi le sauvage selon Rousseau ³⁴⁹.

De même, selon Clastres, le voyage auprès des « derniers peuples encore sauvages » ³⁵⁰ permet de rompre avec une bonne conscience ethnocentriste qui ne se satisfait du spectacle misérabiliste d'un sauvage défini par le manque (économie de pure subsistance, absence d'État...) que pour mieux censurer la vraie sauvagerie, qui est de l'ordre du refus.

Il y a presque deux siècles, alors que la révolution bat son plein, Chateaubriand l'émigré fait lui aussi son « voyage en Amérique ». Le récit de son initiation à la vie sauvage, quoique non dénué de coquetterie rétrospective, a l'intérêt d'inverser le parcours :

« Lorsque, après avoir passé le Mohawk, j'entrai dans des bois qui n'avaient jamais été abattus, je fus pris d'une sorte d'ivresse d'indépendance ; j'allais d'arbre en arbre, à gauche, à droite, me disant : "Ici plus de chemins, plus de villes, plus de monarchie, plus de république, plus de présidents, plus de rois, plus d'hommes". Et, pour essayer si j'étais rétabli dans mes droits originels, je me livrais à des actes de volonté qui faisaient enrager [180] mon guide, lequel, dans son âme, me croyait fou.

Hélas ! je me figurais seul dans cette forêt où je levais une tête si fière ! Tout à coup je viens m'écraser contre un hangar. Sous ce hangar s'offrent à mes yeux ébaubis les premiers sauvages que j'aie vus de ma vie. Ils étaient une vingtaine, tant hommes que femmes, tous barbouillés comme des sorciers, le corps demi-nu, les oreilles découpées, des plumes de corbeau sur la tête et des anneaux passés dans les narines. Un petit Français, poudré

³⁴⁹ *Tristes tropiques*, Plon, 1955, cf. chapitre 1. Pour la référence à Rousseau, cf. chapitres XXIX et XXXVIII.

³⁵⁰ P. Clastres, *la Société contre l'État*, Éditions de Minuit, 1974, p. 162.

et frisé, habit vert pomme, veste de droguet, jabot et manchettes de mousseline, raclait un violon de poche et faisait danser *Madelon Friquet* à ces Iroquois. M. Violet (c'était son nom) était maître de danse chez les sauvages. On lui payait ses leçons en peaux de castors et en jambons d'ours. Il avait été marmiton au service du général Rochambeau pendant la guerre d'Amérique. Demeuré à New York après le départ de notre armée, il se résolut d'enseigner les beaux-arts aux Américains. Ses vues s'étaient agrandies avec le succès, le nouvel Orphée porta la civilisation jusque chez les hordes sauvages du nouveau monde. En me parlant des Indiens, il me disait toujours : "Ces messieurs sauvages et ces dames sauvagesses". Il se louait beaucoup de la légèreté de ses écoliers ; en effet, je n'ai jamais vu faire de telles gambades. M. Violet, tenant son petit violon entre son menton et sa poitrine, accordait l'instrument fatal ; il criait aux Iroquois : *À vos places !* Et toute la troupe sautait comme une bande de démons.

N'était-ce pas une chose accablante pour un disciple de Rousseau, que cette introduction à la vie sauvage par un bal que l'ancien marmiton du général Rochambeau donnait à des Iroquois ? J'avais grande envie de rire, mais j'étais cruellement humilié ³⁵¹. »

Comment peut-on être sauvage ?

Le sauvage ne se rencontre pas, tel quel, sur le « terrain », pas plus dans les forêts d'Amérique qu'ailleurs. Car nul n'est sauvage en soi et pour soi. C'est un état relatif qu'on revêt au regard d'un autre.

En 1791, peut-être y a-t-il encore, cachés au fond des bois, [181] quelques Iroquois « authentiques » : ce ne sont que des sauvages potentiels. Ne deviennent effectivement tels que ceux qu'on montre. Point de sauvage sans son montreur. L'entrée du sauvage dans la vie intellectuelle parisienne, comme autrefois le débarquement de tel de ses ancêtres sur les côtes d'Europe, supposent certaines opérations préalables qui disparaissent dans l'innocence du produit final. Le double talent de M. Violet nous indique qu'elles relèvent autant de la mise en scène que de la cuisine.

En quête d'un sauvage prédéfini par le « rousseauisme » ambiant de sa jeunesse. Chateaubriand ne trouve qu'un spectacle pour touristes. Ce

³⁵¹ *Mémoires d'Outre-Tombe*, première partie, livre VI (édition du Livre de poche, t. 1, pp. 282-283).

qui suggère, au moins furtivement, que le « rousseauisme » pourrait bien n'être, après tout, qu'une autre manière, plus noble certes, de faire danser les sauvages.

De la configuration symbolique qui leur donne ou leur donnait sens on peut extraire une série disparate d'éléments (rythmes, chants, costumes...) et les combiner ou les assaisonner selon le goût d'un public donné : on produit ainsi un spectacle sauvage. Pareillement, de la manière globale dont, ici ou là, il y a ou il y avait formation de société on peut extraire une série de traits (« coutumes », paroles, événements) propres à constituer la figure sauvage conforme à la demande idéologique du moment. C'est pourquoi, son costume serait-il même strictement « traditionnel », le sauvage n'en est pas moins travesti.

Le sauvage doit être à la fois très évidemment autre et très évidemment « nôtre ». De cette disposition contrastée vient le plaisir que procure sa consommation. Soit qu'il danse sur notre musique avec des plumes sur la tête, soit qu'il s'adonne à ses danses « authentiques » à deux pas de l'aéroport.

Il faut que soit mise en scène la distance ³⁵² qui le sépare de nous, c'est la condition de sa « vérité » :

« Sauvages, ils l'étaient en effet indiscutablement, surtout les *Iröiangi*. Leur contact avec le monde blanc, d'ailleurs réduit la [182] plupart du temps à un seul Paraguayen, ne remontait qu'à quelques mois. De quelle manière se manifestait la sauvagerie de ces sauvages ? Nullement en l'étrangeté des apparences : nudité des corps, taille des cheveux, colliers de dents, chants nocturnes des hommes, etc. qui m'enchantaient puisque aussi bien, c'était cela même que j'étais venu chercher. Mais par l'impossibilité massive et au premier regard irrémédiable de se comprendre, par l'indifférence totale, décourageante, qu'opposaient les Aché aux timides et sans doute naïfs

³⁵² Selon Lévi-Strauss, l'observation ethnologique est « privilégiée parce que distante » (*Anthropologie structurale II*, Plon, 1973, p. 39), Elle est surtout privilégiée en ce que la « distance » de son objet interdit le plus souvent toute critique des données, dont l'ethnologue est seul à pouvoir disposer. Mais la « distance » de l'objet peut aussi tenir au simple fait que l'indien n'est pas disponible, c'est-à-dire pas disposé à jouer son rôle de sauvage : « quand les dispositions des indigènes sont franchement mauvaises, comme c'était le cas à Campos Novos, la situation devient pire : les Indiens refusent jusqu'à leur spectacle ; sans prévenir ils disparaissent pendant des jours à la chasse ou pour quelque expédition de cueillette » (*Tristes tropiques*, p. 434).

efforts pour réduire un peu la prodigieuse distance où je les sentais demeurer ³⁵³. »

Mais en même temps ce matériau exotique et rebelle, une fois traité par l'anthropologue, en vient tout naturellement à signifier ce que « nous » devrions être, ou ce que « nous » sommes sans le savoir, ou ce que « nous » sommes encore malgré tout, ou ce qu'heureusement « nous » ne sommes plus...

L'Indien devient un sauvage quand il est montré au touriste ; il le devient aussi, sur un autre mode, dès qu'il a quelque chose à « nous » dire, un message à nous transmettre : le bonheur perdu des petites sociétés, du consensus pur de toute violence, de la liberté sexuelle, de l'abondance dans le loisir, etc.

Le sauvage comme spectacle et le sauvage comme argument idéologique ont ceci de commun que leur mode d'être est du domaine de la représentation. Figure chorégraphique ou figure de rhétorique, l'existence sauvage est de figuration. Et plus le sauvage est ainsi représenté, plus s'efface la présence des Iroquois, des Nambikwara ou des Guayaki à leur propre histoire ou à celle de leur domination. Plus ils dansent et moins on sait ce qui les fait danser.

« J'étais allé jusqu'au bout du monde à la recherche de ce que Rousseau appelle "les progrès presque insensibles des commencements"..., j'avais poursuivi ma quête d'un état qui — dit encore Rousseau — "n'existe plus, qui n'a peut-être point existé, qui probablement n'existera jamais et dont il est pourtant nécessaire d'avoir des notions justes pour bien juger de notre état présent". Plus heureux que lui, je croyais l'avoir découvert dans une société agonisante, mais dont il était inutile de me demander si elle représentait ou non un vestige : traditionnelle ou dégénérée, elle me mettait tout de même en présence d'une des formes d'organisation sociale et politique les plus pauvres [183] qu'il soit possible de concevoir. Je n'avais pas besoin de m'adresser à l'histoire particulière qui l'avait maintenue dans cette condition élémentaire ou qui, plus vraisemblablement, l'y avait ramenée. Il suffisait de considérer l'expérience sociologique qui se déroulait sous mes yeux ³⁵⁴. »

³⁵³ P. Clastres, *Chronique des Indiens Guayaki, Ce que savent les Aché, chasseurs nomades du Paraguay*, Plon, 1972, p. 93.

³⁵⁴ C. Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, pp. 364-365. Je ne prétends nullement que Lévi-Strauss ou Clastres n'ait aucun souci de l'histoire réelle des Indiens - nombre de leurs textes prouvent le contraire - mais que la production de la

D'un côté la « chronique » dramatique de la mort progressive du peuple Aché, sous les coups de ses voisins puis des Blancs, et finalement ce résidu de société, assez misérablement parqué et protégé par un Blanc avide de subsides gouvernementaux, objet réel de l'étude de Clastres ³⁵⁵. De l'autre : les joies de l'abondance dans la paresse, le Gai Savoir du sauvage, la profondeur de sa philosophie politique... Il n'y a plus d'Aché dans la forêt paraguayenne, mais leurs fantômes sauvages donnent un bal Rive Gauche.

On n'a certes pas attendu qu'il y ait des ethnologues pour montrer des sauvages ; et dans la mesure où l'ethnologie se professionnalise, elle s'efforce de marquer sa rupture avec l'anthropologie philosophique qui est le terrain de sa naissance. Mais dans le savoir ethnologique constitué, chacun peut puiser à sa guise et se bricoler la figure sauvage de son choix. Or, ce n'est pas sans amertume que l'anthropologue voit ainsi lui échapper le produit fini, le plus diffusé et le plus prestigieux et se voit réduit au rôle de fournisseur obscur de références ³⁵⁶.

D'une part, en faisant comme si la société qui est l'objet de son savoir (savoir que par ailleurs il fait valoir dans le cercle professionnel) était aussi le sujet d'un autre et mystérieux « savoir » sauvage, l'auteur d'un précieux message d'autant mieux reçu par le public qu'il est préadapté à sa demande, l'anthropologue dispose d'un procédé des plus sûrs pour obtenir la divulgation de ses produits, c'est-à-dire leur [184] consommation par un public plus large que le seul ensemble des producteurs d'ethnologie. D'autre part, sur le marché de la sauvagerie, les anthropologues professionnels occupent en un sens une position privilégiée puisqu'ils peuvent couvrir du sceau de la science objective

figure sauvage suppose la mise entre parenthèses de ce savoir, ce que fait explicitement Lévi-Strauss dans le texte cité.

³⁵⁵ Cf. P. Clastres, *Chronique...*, *op. cit.*

³⁵⁶ C'est, me semble-t-il, un débat stratégique de ce genre que P. Clastres réfléchit et transpose sous la forme d'un combat entre « la pensée », que « sous le nom de philosophie (point n'est besoin d'une telle référence pour décrire des calebasses ou des systèmes de parenté) on cherche à évacuer » des sciences humaines, et « l'anti-pensée » dont les « militants de la science » ont « la vocation frénétique » et que manifestent leurs « niaiseries », leurs « platitudes épigonales », leur « ruminant triste » (*la Société...*, *op. cit.*, p. 24).

les opérations douteuses nécessaires à la production de la figure sauvage et à son succès mondain.

Le royaume des ombres

Le sauvage est un objet fantomatique, l'ombre portée d'un sujet tout aussi fictif, le « nous » de la « conscience occidentale ». C'est pourquoi le sauvage ne peut apparaître qu'au sein d'un discours dit « ethnocentrique ».

« Nous » énonçons « nos » questions, c'est-à-dire des questions que dans la société qui sert de support à la figure sauvage nul ne se pose. Qu'en est-il du droit naturel et du contrat primordial ? Est-ce bien « notre » vérité, et le despote « notre » aliénation ? Qu'en est-il des axiomes de l'Occident ?

« Deux axiomes en effet paraissent guider la marche de la civilisation occidentale, dès son aurore : le premier pose que la vraie société se déploie à l'ombre protectrice de l'État ; le second énonce un impératif catégorique : il faut travailler ³⁵⁷. »

Et le sauvage, avec ses anneaux dans le nez, répond, comme la Pythie. Il répond directement quand c'est un sauvage parlant, ou bien par l'étalage savant de ses coutumes.

Si je demande : qu'en est-il de la forme particulière de l'État bourgeois et du travail en système capitaliste ? le sauvage se tait. Il ne connaît que l'Occident. Privé de ce partenaire, il se dissout.

Les sauvages se partagent de ce point de vue en deux grands genres :

1°) L'ethnocentrisme autosatisfait engendre le mauvais (ou le méchant) sauvage.

Il suffit de lire Malinowski pour comprendre comment l'ethnologie de « terrain » se constitue à l'origine, très consciemment, contre l'image de la sauvagerie dont se nourrit nécessairement, au moins dans

³⁵⁷ P. Clastres, *la Société...*, p. 164-165.

un premier temps, la bonne conscience du colonisateur ³⁵⁸. [185] Mais la valorisation inverse de la vie indigène ³⁵⁹, que peut tout aussi bien cautionner l'enquête de terrain, nourrit la mauvaise conscience du « civilisé » ³⁶⁰. Depuis qu'il y a des sauvages, c'est-à-dire depuis qu'il y a des civilisés qui instituent sous ce nom leur propre image inversée, il y a aussi des consciences critiques civilisées qui jouent à inverser l'inversion et à tenir pour vrai civilisé le sauvage et pour parfait sauvage le civilisé : c'est le ressort obligé de ce genre de scénario ³⁶¹.

2°) L'anti-ethnocentrisme, ou ethnocentrisme inversé, engendre le bon sauvage.

Comme le remarque J. Derrida, « la critique de l'ethnocentrisme, thème si cher à l'auteur des *Tristes tropiques*, n'a le plus souvent pour fonction que de constituer l'autre en modèle de la bonté originelle et naturelle, de s'accuser et de s'humilier, d'exhiber son être inacceptable dans un miroir contre-ethnocentrique » ³⁶². Comme la sauvagerie

³⁵⁸ « La sauvagerie est considérée [par la plupart des profanes et un grand nombre de spécialistes] comme synonyme d'absurde, de cruel, coutumes excentriques, superstitions fantasques, pratiques révoltantes. Des récits où il est question de licence sexuelle, d'infanticide, de chasse aux têtes, de couvade, de cannibalisme, etc. ont rendu la lecture d'ouvrages d'anthropologie attrayante pour beaucoup de gens et ont suscité chez d'autres un sentiment de curiosité, plutôt que le désir de faire de l'anthropologie l'objet d'une étude sérieuse. » (*Trois essais sur la vie sociale des primitifs*, Payot, 1975, p. 7).

³⁵⁹ Elle peut éventuellement contribuer à légitimer le colonialisme « indigéniste » de la mise en « réserves » sous toutes ses formes.

³⁶⁰ « Ils sont sauvages, de mesme que nous appelons sauvages les fruicts que nature, de soy et de son progrez ordinaire, a produicts : là où, à la vérité, ce sont ceux que nous avons altérez par nostre artifice et détourné de l'ordre commun, que nous devrions appeller plutost sauvages » (Montaigne, *Essais*, 1, XXXI « Des Cannibales »). Lévi-Strauss s'étonne de recevoir, à propos du chef indien, les mêmes réponses que Montaigne quatre siècles plus tôt (*Tristes tropiques*, p. 356). Mais n'est-ce pas parce qu'on pose en un sens les mêmes questions ?

³⁶¹ J. Derrida, *De la grammatologie*, Editions de Minuit, 1967, pp. 167-168.

³⁶² « Si l'Occident a produit des ethnographes, c'est qu'un bien puissant remords devait le tourmenter, l'obligeant à confronter son image à celle de sociétés différentes dans l'espoir qu'elles réfléchiront les mêmes tares ou l'aideront à

devient pleine positivité, l'Occident est à son tour défini par un manque :

« Le domaine de l'anthropologie, dit-on volontiers..., consiste dans les sociétés *non* civilisées, *sans* écriture, *pré* ou *non* mécaniques. Mais tous ces qualificatifs dissimulent une réalité positive : ces sociétés sont fondées sur des relations personnelles, sur des rapports concrets entre individus...

[186]

Or à cet égard, ce sont les sociétés de l'homme moderne qui devraient plutôt être définies par un caractère privatif » ³⁶³.

« Révolution copernicienne », dit Pierre Clastres. Ou bien simple permutation des centres au sein d'un espace bipolaire imaginaire qui reste radicalement narcissique ? La « civilisation occidentale » se met à tourner autour des « cultures primitives » ³⁶⁴. Un pas de deux entre fantômes.

Tous les ethnologues qui prétendent avoir acquis un point de vue sauvage sur le monde — transformant du même coup, aux yeux des badauds émerveillés leur « expérience de terrain » en une mystérieuse initiation — devraient, quand ils se rencontrent dans les couloirs du C.N.R.S., imiter les haruspices romains : ce serait au moins le début de la *gava scienza* en ethnologie.

La diffusion du produit sauvage va de pair avec la diffusion d'une certaine image de l'ethnologue : « il n'est guère facile "d'entrer" dans une recherche ethnologique... On craint d'y trouver des indigènes pétrifiés en "objets d'études"... Bien que son livre se lise comme un roman... Lizot n'a pas manqué de faire œuvre d'ethnologue, mais un ethnologue qui, ayant vécu six ans chez les Yanomami, se serait "fait" indien... J. Lizot est venu à Paris présenter son livre. Il est resté quelques jours, hébergé par un autre "Indien", Pierre Clastres. Il n'a pas pu supporter le bruit, les futilités de la

expliquer comment les siennes se sont développées dans son sein » (*Tristes tropiques*, p. 449).

³⁶³ C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Plon. 1958, p. 400. Cf. aussi P. Clastres, *la Société...*, pp. 13-14 : du point de vue de « l'abondance » sauvage, c'est le prolétaire qui n'est qu'un sauvage misérable.

³⁶⁴ [P. Clastres, *la Société...*, p. 23]. Comme l'on sait, la « révolution » copernicienne ne consiste pas à observer la terre depuis le soleil ; et d'autre part, comme le rappelle Lacan, la véritable rupture, c'est l'introduction de l'ellipse.

vie mondaine, les agressions... Un Indien-martien parmi nous. Il est reparti là-bas du côté de la rivière du Miel ³⁶⁵. »

La prétendue transformation de l'ethnologue en Indien est en fait seulement l'autre face de la transformation des Indiens en sauvages. L'observateur ne s'identifie à l'objet que dans la mesure où il lui [187] substitue sa propre image inversée. Comme dit Lévi-Strauss, « l'ethnologue écrit-il autre chose que des confessions ? » ³⁶⁶.

Entre les sauvages et « nous » il y a possibilité d'un « renversement des perspectives » précisément parce que les sauvages habitent avec nous un même système de gravitation. On peut bien transformer la négation privative (il leur manque l'État) en négation positive (ils n'en veulent pas), on reste toujours dans la négation et la « révolution » ethnologique tourne en vase clos. Même si ce que « nous avons » ne manque au sauvage que parce qu'il « n'en veut pas », il n'en est pas moins condamné à ne « refuser » précisément que ce que « nous avons ». Le jugement de valeur implicite à l'énoncé peut bien s'inverser, les termes du choix restent les mêmes : en avoir ou pas, — nous savions déjà grâce à Diderot que si les Tahitiens étaient heureux, c'est parce qu'ils refusaient d'avoir des curés — comme reste identique le sujet confronté à ce choix, l'Homme. Nous renions ce que nous fûmes et ils refusent ce que nous sommes : depuis la préhistoire c'est toujours la même histoire.

Le colon dit : l'Indien est un fainéant ³⁶⁷. L'ethnologue post-copernicien dit la même chose : « le sauvage est paresseux », par « refus du travail » ou par « sens du loisir » ³⁶⁸. Le jugement de valeur s'inverse ; les intérêts divergent : l'un cherche à faire du profit, l'autre de la philosophie sauvage. Mais les énoncés relèvent d'un même ethnocentrisme, au sens que Clastres donne à ce terme :

³⁶⁵ Présentation de J. Lizot, *le Cercle des feux*, in *Libération* du 1^{er} avril 1976, sous la signature de R. Maggiori.

³⁶⁶ *Anthropologie structurale II*, p. 51.

³⁶⁷ P. Clastres, *la Société..*, p. 164 : « Si dans notre langage populaire on dit “travailler comme un nègre” en Amérique du Sud en revanche on dit “fainéant comme un Indien”. »

³⁶⁸ *Ibid.*, p. 167.

L'ethnocentrisme « ne peut laisser subsister les différences chacune pour soi en sa neutralité, mais veut les comprendre comme différences déterminées à partir de ce qui est le plus familier... 369. »

Si les mœurs et coutumes des « autres », le donné ethnographique peuvent se transformer en modèles de vie, négatifs ou positifs, c'est dans la mesure où l'observateur extérieur a l'illusion qu'elles ont un sens par référence à ses propres catégories de perception quotidienne du monde social. Par cet effet de miroir, l'Indien devient son reflet [188] sauvage pour moi. Il a une leçon à me donner parce qu'étrangement il se trouve parler ma langue — comme le Huron de Voltaire qui avait la politesse, en débarquant à Saint-Malo, de « parler très intelligiblement le français ».

Il est toujours possible, par exemple, de calculer, dans une société quelconque, le temps de travail pour servir de base à une comparaison technologique objective ; mais dire que les Indiens refusent de consacrer beaucoup de temps au travail 370, ou qu'ils le méprisent 371, c'est supposer implicitement qu'ils utilisent la notion de travail abstrait, qui n'a pourtant pas d'existence, en tant que catégorie pratique, en dehors des rapports capitalistes.

Par le même effet de miroir on peut être amené à faire passer pour la philosophie des sauvages le discours néo-colonialiste de « l'expert en développement » :

« Les économistes formalistes s'étonnent que l'homme primitif ne soit pas, comme le capitaliste, animé par le goût du profit : c'est bien en un sens de cela qu'ils s'agit 372. »

« Si l'homme primitif n'est pas un entrepreneur, c'est parce que le profit ne l'intéresse pas ; s'il ne « rentabilise » pas son activité, comme aiment

369 *Ibid.*, p. 16.

370 *Ibid.*, p. 165 : « Les Indiens ne consacraient effectivement que peu de temps à ce que l'on appelle le travail. »

371 J. Lizot, « Economie ou société ?.. », *Journal de la Société des Américanistes*, 9, 1973.

372 P. Clastres, préface à M. Sahlins, *Age de pierre, âge d'abondance*, Gallimard, 1976, p. 20.

dire les pédants, c'est non pas parce qu'il ne sait pas le faire, mais parce qu'il n'en a pas envie ³⁷³. »

Or la question est-elle de savoir si « le primitif » a envie ou non d'être capitaliste, ou de savoir si une telle question présente le moindre sens ? Les premiers ethnologues-conquérants se demandaient si les sauvages avaient une âme : que gagnerait-on à apprendre que c'est le capitaliste qui n'en a pas ?

Il suffit généralement de prendre en compte les conditions réelles des pratiques considérées pour que de telles questions s'évanouissent. Si par exemple les populations de chasseurs se contentent d'un [189] équipement minimal et ne pratiquent pas le stockage, est-ce parce que, dans leur profonde sagesse, ils n'ont pas le « goût de l'accumulation » ? Ou plus simplement parce que « l'imminence des rendements décroissants », propre à ce genre d'utilisation du milieu qu'est la chasse, fait de la mobilité une des conditions nécessaires de la production ³⁷⁴.

Pour que le sauvage n'ait pas le « goût de l'accumulation », encore faudrait-il que l'accumulation soit purement affaire de goût. Pour qu'il se désintéresse du « progrès technologique autonome » ³⁷⁵, encore faudrait-il qu'il y ait un progrès technologique autonome.

Mieux vaudrait sans doute ne pas trop compter sur une mystérieuse conversion du regard pour « échapper à l'attraction de sa terre natale » ³⁷⁶, et plutôt commencer par se défaire des « évidences naturelles » qui y fleurissent à foison. L'ethnologie n'est pas une science indienne. Critiquer d'abord les catégories historiquement et socialement déterminées dans lesquelles la production d'un savoir sur les autres sociétés se trouve nécessairement prise ³⁷⁷, il n'y a pas d'autre

³⁷³ *Ibid.*, p. 15. Un genre d'explication qui a le mérite d'être aisément généralisable. Si les populations de chasseurs ne connaissent pas l'agriculture, c'est qu'ils n'en veulent pas.

³⁷⁴ Cf. M. Sahlins, *Age de pierre...*, p. 75 et p. 72.

³⁷⁵ J. Lizot, *op. cit.*

³⁷⁶ Cf. P. Clastres, *la Société...* p. 23.

³⁷⁷ Mais qu'une juste critique du présent - c'est-à-dire des catégories propres aux pratiques sociales capitalistes et non des « axiomes de l'Occident » - donne la clef du passé (cf. Marx *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Dietz, 1953, p. 26 et p. 364 ; la si malheureuse formule sur l'anatomie de l'homme clef de l'anatomie du singe, replacée dans son contexte, n'a pas d'autre sens),

moyen pour éviter de peupler la littérature ethnologique de fantômes sauvages. Bon ou méchant, le sauvage est toujours l'effet d'une exportation clandestine de « nos » propres manières de danser.

Des gens si simples...

« La vie sauvage est si simple, et nos sociétés sont des machines si compliquées ³⁷⁸. »

« J'avais cherché une société réduite à sa plus simple expression. Celle des Nambikwara l'était au point que j'y trouvai seulement [190] des hommes ³⁷⁹. »

Peu d'anthropologues résistent à la tentation de considérer les sociétés dont ils s'assurent le monopole comme les plus simples ou comme relativement plus simples. S'agit-il seulement d'un classement indicatif peu opératoire à cause de l'ambiguïté de ses critères et souffrant d'un évolutionnisme honteux ? Ou bien suppose-t-on que, parce que plus simples, ces sociétés sont des moyens d'accès plus directs à la vérité des plus complexes, à une vérité commune à toutes, la « nature » ou « l'essence » du Social ?

Il peut paraître aller de soi que Lévi-Strauss, à propos du pouvoir politique dans la bande nambikwara, remarque :

« Des relations en apparence unilatérales, telles qu'elles s'expriment dans la gérontocratie, l'autocratie ou toute autre forme de gouvernement, peuvent se constituer dans des groupes de structure déjà complexe. Elles sont inconcevables dans des formes simples d'organisation sociale, telles que celle qu'on a essayé de décrire ici ³⁸⁰. »

Cependant la suite du texte montre qu'en cette société simple se repèrent « des attitudes et des éléments culturels tels que le « contrat » et le « consentement » qui « sont les matières premières de la vie sociale » ; que s'y révèle « la nature fondamentale de l'organisation

c'est ce que les ethnologues ont professionnellement, comme dit Bourdieu, et parfois politiquement intérêt à ne pas admettre.

³⁷⁸ Diderot, *Supplément au voyage de Bougainville*.

³⁷⁹ C. Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, p. 365.

³⁸⁰ *Ibid.*, p. 362.

sociale et politique »³⁸¹. Dans cette opposition du fondamental et du dérivé, du primaire et du secondaire, de la matière première et du produit fini, de l'originaire et de l'artificiel³⁸², se joue autre chose qu'un mauvais classement : le Nambikwara y devient un sauvage.

Car, ne pourrait-on pas dire que l'anthropologie produit nécessairement du sauvage dès qu'elle revendique, pour la société qui lui sert d'objet (ou dans les pires cas d'alibi) le privilège d'être un lieu où se déchiffre plus et autre chose que ses seules conditions historiques d'existence ?

Le terme d'anthropologie, dans son usage actuel, désigne à la fois le projet d'un savoir global de l'Homme et sa restriction de fait, au sein des partages professionnels et institutionnels, à l'étude des seules [191] sociétés « primitives » (ou « paysannes »). Dans cette dissymétrie de la fin et des moyens se profile déjà la figure du sauvage. Car de quel droit supposer que certaines formes de société permettent plus que d'autres de répondre à la question de ce qu'il en est de l'Homme ?

Ou bien l'anthropologie est simplement l'étude de certaines formations sociales et n'est à ce titre, et sous ce nom trompeur, qu'un secteur des sciences de l'histoire ; ou bien on désigne par là un vaste projet comparatiste, auquel toutes les formes sociales peuvent, à titre égal, servir de matériau. Mais si les sociétés primitives paraissent être celles où nous pouvons atteindre des « faits de fonctionnement général »³⁸³, c'est, inévitablement, parce qu'on présuppose une nature (de l'homme, de l'esprit, de la société) dont le monde primitif serait l'indice, parce qu'on est sur la voie, non pas d'un savoir des différences, mais de leur réduction dans l'identique.

Par définition est « sauvage » ce qui croît ou existe par nature, ou dans la proximité immédiate de la nature, par opposition au « domestique » ou au « cultivé ». Le sauvage ne peut figurer que dans un débat civilisé auquel la présupposition d'une nature, c'est-à-dire d'une permanence souterraine de l'histoire, sert de principe. « Rechercher la société de la nature pour y méditer sur la nature de la société », telle est la « révolution rousseauiste » qui, selon Lévi-Strauss,

³⁸¹ *Ibid.*, p. 363.

³⁸² *Ibid.*, p. 453 (citation de Rousseau).

³⁸³ Cf. C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale II*, Plon, 1973, p. 39.

« amorce » et « préforme » la « révolution ethnologique »³⁸⁴ ; tel est aussi le projet explicite de *Tristes tropiques*³⁸⁵. De la même manière, Lévi-Strauss entend faire passer l'analyse de la « pensée sauvage », c'est-à-dire des formes relativement communes de la production symbolique dans des formations sociales relativement analogues, pour une restitution de « la pensée à l'état sauvage », c'est-à-dire pour une expression directe de la structure de l'esprit³⁸⁶.

Mais la simplicité du sauvage n'est pas seulement le degré zéro d'un ordre des raisons menant à la connaissance du complexe, elle est aussi l'indice d'une bonne ou d'une mauvaise nature. Comment ne pas glisser, au fil de la langue, de la simplicité à l'innocence, de la nature à la pureté ? La présupposition d'une nature de l'Homme ou du Social [192] n'est pas dissociable d'une réflexion d'ordre éthique ; le détour par la nature sauvage ne sert pas tant à connaître qu'à juger la contre-nature cultivée, il ne relève pas seulement d'une archéologie mais aussi d'une téléologie et d'une eschatologie³⁸⁷.

Quand une partie de la presse s'indigne de tel « crime sauvage » et qu'une autre s'enthousiasme pour telle « grève sauvage », les énoncés ont en commun de véhiculer implicitement une vision éthique du monde social, dont le contenu est seulement inversé : ici résurgence négative de la bestialité naturelle, là surgissement positif du désir naturel de liberté. La production et la consommation actuelles de « sauvagerie » ethnologique sont à relier à cette éthique de la spontanéité au nom de laquelle on tend, au moins dans certains milieux, à considérer a priori comme bonne toute activité dite « sauvage », c'est-à-dire qu'on présume inorganisée et « naturelle » parce qu'apparemment indépendante ou même ennemie des grands « appareils ».

En sa « simplicité », le sauvage est donc d'avant le péché :

³⁸⁴ *Anthropologie structurale II*, p. 52.

³⁸⁵ Cf. en particulier p. 365 et p. 453.

³⁸⁶ C. Lévi-Strauss, *le Totémisme aujourd'hui*, P.U.F., 1962, p. 130, et [la Pensée sauvage](#), Plon, 1962, p. 289. Cf. les remarques critiques sur ce point de M. Godelier in *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, Maspero, 1973, 1,1 et V, 4.

³⁸⁷ Je cite librement J. Derrida, *De la grammatologie*, p. 168.

« Le visiteur qui, pour la première fois, campe dans la brousse avec les Indiens, se sent pris d'angoisse et de pitié devant le spectacle de cette humanité si totalement démunie... Mais cette misère est animée de chuchotements et de rires. Les couples s'étreignent comme dans la nostalgie d'une unité perdue ; les caresses ne s'interrompent pas au passage de l'étranger. On devine chez tous une immense gentillesse, une profonde insouciance, une naïve et charmante satisfaction animale... 388 »

Le sauvage est convié à « nous » donner le « spectacle » édifiant d'une sexualité non réprimée : car pour le sauvage « il n'y a rien là que de très naturel 389 »...

Et de même le sauvage de Clastres est d'avant « la chute » :

« Ce qui est ici désigné, c'est bien ce moment historique de la naissance de l'histoire, cette rupture fatale qui n'aurait jamais dû se produire, cet irrationnel événement que nous autres modernes nommons de manière semblable la naissance de l'État. En cette [193] chute de la société dans la soumission volontaire de presque tous à un seul, La Boétie déchiffre le signe répugnant d'une déchéance peut-être irréversible. [...]

L'ethnologie inscrit son projet sur l'horizon du partage jadis reconnu par La Boétie. [...] Elles sont certes les bien nommées, ces sociétés primitives, sociétés premières de se déployer dans l'ignorance de la division, premières d'exister avant le fatal malencontre 390. »

388 C. Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, pp. 335-336.

389 J. Lizot, le *Cercle des feux*, Seuil, 1976, p. 44. « La sodomie est une activité sexuelle marginale... mais elle n'a pas pour conséquence un sentiment de mauvaise conscience lequel, comme le repentir, est justement banni de la morale indienne » (*ibid.*). Pour appâter le lecteur. *Libération* (1^{er} avril 1976) donne en extrait le récit des expériences précoces « d'Hebewe le petit Indien ».

390 P. Clastres, « Liberté, Malencontre, Innommable », in E. de la Boétie *le Discours de la servitude volontaire*, Payot, 1976, pp. 231 et 233.

Les joies de l'échange

Le sauvage ne produit pas, en ce sens qu'il « ne se mesure pas avec la Nature »³⁹¹, qu'il ne « l'exploite pas », qu'il est avec elle dans une relation d'intériorité originaire.

Ou, s'il produit, il produit peu, juste pour ses besoins, il n'est pas mû par « le dément projet cartésien d'une maîtrise absolue de la nature »³⁹².

Dans les deux cas³⁹³, la production n'est envisagée que sous l'angle du rapport de l'homme à la nature, qu'il soit perçu comme un « échange symbolique » :

« Les fruits de la récolte [...] viennent, comme par surcroît, du maintien de l'échange (de la cohérence symbolique du groupe avec les dieux et la nature). Une part de la récolte sera d'ailleurs reversée immédiatement comme prémices à ce procès de dépense et de sacrifice, pour préserver ce mouvement symbolique qui doit surtout ne jamais être interrompu. Car rien n'est jamais pris à la nature qui ne lui soit rendu : l'homme primitif ne coupe pas un arbre, il ne trace pas un sillon sans “apaiser les [194] esprits” par un contre-don ou un sacrifice. [...] Il s'agit toujours d'une actualisation de l'échange symbolique. Le produit final n'est jamais visé. Il n'y a ni comportement visant à produire, par des moyens techniques, des valeurs utiles au groupe, ni comportement visant la même fin par des moyens magiques³⁹⁴ »,

ou plus prosaïquement comme un métabolisme physiologique :

« Pour l'homme des sociétés primitives, l'activité de production est exactement délimitée par les besoins à satisfaire, étant entendu qu'il s'agit essentiellement des besoins énergétiques : la production est rabattue sur la reconstitution du stock d'énergie dépensée. En d'autres termes, c'est la vie comme nature qui — à la production près des biens consommés socialement

³⁹¹ J. Baudrillard, *le Miroir de la production*, Casterman, 1973, p. 46. « Il n'y a pas de mode de production ni de production dans les sociétés primitives » (ibid., p. 38).

³⁹² « Les sauvages produisent pour vivre, ils ne vivent pas pour produire » (« Préface » à Sahlins, p. 18).

³⁹³ Les textes de J. Baudrillard ont cependant l'intérêt de critiquer très radicalement toute anthropologie des « besoins naturels », naïve évidence dont se repaissent encore bien des ethnologues, « marxistes » ou non.

³⁹⁴ J. Baudrillard, *ibid.*, p. 68.

à l'occasion des fêtes³⁹⁵ — fonde et détermine la quantité de temps consacré à la reproduire. C'est dire qu'une fois assurée la satisfaction globale des besoins énergétiques, rien ne saurait inciter la société primitive à désirer produire plus...³⁹⁶ »

Le sauvage est tantôt un doux rêveur au jardin d'Eden, tantôt un homme avisé qui sait que moins on a de besoins plus on est riche³⁹⁷, mais de toute manière sa mentalité anti-productiviste suffit à le définir.

De même que ce qui « nous » définit c'est « notre » philosophie productiviste, plus que les rapports sociaux historiquement déterminés qui confèrent à la production de marchandises cette place centrale³⁹⁸.

[195]

Mais à trop nous poser la question des rapports sociaux selon lesquels les Indiens produisent, le sauvage se dissoudrait : le sauvage étant en effet le produit de la « réduction massive » d'une « multiplicité de différences »³⁹⁹, dès qu'on se donne le moyen de les penser, il part en fumée.

Si Clastres, commentant Sahlins, peut affirmer que chasse et agriculture sont « compatibles avec des formations sociales identiques »⁴⁰⁰, c'est que

³⁹⁵ Apparemment la consommation quotidienne des ménages n'est pas « sociale ».

³⁹⁶ P. Clastres, *la Société...*, p. 168. Clastres observe pourtant que « bon nombre des sociétés archaïques à "économie de subsistance", en Amérique du Sud par exemple, produisaient une quantité de surplus alimentaire souvent équivalente à la masse nécessaire à la consommation annuelle de la communauté » (ibid., p. 13) : l'économie sauvage étant l'objet d'un discours édifiant plutôt qu'explicatif, il faut montrer tantôt qu'elle n'est pas misérable, tantôt qu'elle n'est pas productiviste.

³⁹⁷ C'est le fameux précepte « Enrichissez-vous ! » dans sa version « écologiste ».

³⁹⁸ La fanfare des assauts contre le « productivisme » de Marx, « bourgeois allemand », avec laquelle le sauvage vient faire chorus, n'a-t-elle pas non seulement pour effet mais pour but de réduire au silence la question centrale des textes de Marx, celle des rapports de production, question politique par excellence et que toute politique dominante doit déplacer ou censurer ? Est-ce qu'à cet égard l'économisme pseudo-marxiste qui sert de référence habituelle n'est pas plus un complice qu'un adversaire ?

³⁹⁹ Cf. P. Clastres, *la Société...*, p. 170.

⁴⁰⁰ P. Clastres, préface à M. Sahlins, *Age de pierre, âge d'abondance*, Gallimard, 1976, p. 16.

sous ce concept de « formation sociale » Clastres et Sahlins ne mettent qu'une série disparate de caractéristiques abstraites communes à la totalité des sociétés « primitives », c'est-à-dire au pseudo-objet sauvage. Dire par exemple que la révolution néolithique n'en est pas une puisque chasse et pêche peuvent être compatibles avec la sédentarité⁴⁰¹ suppose que la spécificité et la diversité des rapports de production dans les sociétés agricoles soient subsumables sous cette notion de sédentarité, laquelle, au demeurant, est « compatible » aussi bien avec la peinture abstraite, la gestion comptable, le bridge, etc.

Si produire n'est, chez le sauvage, qu'utiliser la nature du milieu pour satisfaire la nature des besoins (toujours les mêmes par définition), il est clair que « l'ordre social » n'a que faire de la manière dont on produit :

Le passage de la chasse à l'agriculture « paraît s'accomplir sans rien changer à la nature de la société ; celle-ci demeure identique à elle-même lorsque se transforment seulement ses conditions d'existence matérielle ; la révolution néolithique, si elle a considérablement affecté, et sans doute facilité, la vie matérielle des groupes humains d'alors, n'entraîne pas mécaniquement un bouleversement de l'ordre social... Le continent américain illustre clairement l'autonomie respective de l'économie et de la société⁴⁰². »

Plus la production apparaît comme une activité exclusivement [196] « machinique », technique, matérielle⁴⁰³, moins on la considère sous l'angle des rapports sociaux qui la qualifient, et plus il est évident que ces réalités inférieures de la « vie matérielle » ne sauraient rien avoir de commun avec la « nature de la société » ni avec la société de la nature, celle des sauvages.

La sauvagerie nous révèle, en effet, que « la société » a pour « essence » ou « nature » *l'échange*. Si le sauvage produit peu, il échange beaucoup. Mieux, les Indiens *font* des échanges, le sauvage lui

⁴⁰¹ Cf. P. Clastres, *la Société...*, p. 171.

⁴⁰² *Ibid.*, p. 172.

⁴⁰³ C'est au nom d'une telle vision économiste de « l'économique » que Clastres entend « renverser » Marx et affirmer contre lui le primat du « politique ». Les empires méso-américains ont une agriculture « du point de vue de son niveau technique très semblable à l'agriculture des tribus sauvages de la forêt » (*ibid.*, p. 172) : donc « l'infrastructure » ne détermine rien. Clastres oublie qu'avoir ou non à travailler sur les champs de l'Inca est une différence tout à fait « infrastructurelle » non seulement pour Marx, mais pour les intéressés aussi !

est l'Échange. Il échange pour échanger, parce que c'est le principe de la Culture, pour faire état de son Humanité, parce que, comme disait Adam Smith « on n'a jamais vu de chien faire de propos délibéré l'échange d'un os contre un autre os avec un autre chien ».

Que la nature, le principe du « lien social » soit d'échanger, ce n'est ni proprement bourgeois, ni proprement sauvage, c'est le plus répandu des mythes d'origine : pas de société si « divisée » soit-elle qui n'ait très officiellement pour « essence » la réciprocité ; pas de domination, si oppressive soit-elle, qui ne se donne la forme d'un échange de bons procédés. Plus la cohésion du groupe ne paraît tenir qu'à sa règle d'échange, et moins se pose la question : qui échange quoi ?

Il est interdit au chasseur guayaki de manger le gibier qu'il a lui-même tué ; Clastres, appliquant le modèle de l'analyse lévi-straussienne de l'inceste, en conclut immédiatement :

« Cette prohibition alimentaire [...] opère comme un principe structurant qui fonde comme telle la société guayaki. [...] En contraignant l'individu à se séparer de son gibier, ce tabou l'oblige à faire confiance aux autres, permettant ainsi au lien social de se nouer de manière définitive ; l'interdépendance des chasseurs garantit la solidité et la permanence de ce lien, et la société gagne en force ce que les individus perdent en autonomie. La disjonction du chasseur et de son gibier fonde la conjonction des chasseurs entre eux, c'est-à-dire le contrat qui régit la société guayaki ⁴⁰⁴. »

[197]

Il ressort cependant des descriptions de Clastres que toutes les opérations de traitement du gibier préalables à la consommation, à commencer par le découpage ⁴⁰⁵, sont féminines ; que la consommation alimentaire elle-même est symboliquement analogue au rapport sexuel ⁴⁰⁶, que ce tabou est donc avant tout à référer à l'ensemble des interdits ⁴⁰⁷ qui marquent d'une stricte disjonction la chasse, en tant qu'activité strictement masculine, et le monde domestique de la

⁴⁰⁴ P. Clastres, *la Société...*, p. 100.

⁴⁰⁵ Cf. P. Clastres, *Chronique...*, p. 282.

⁴⁰⁶ P. Clastres, *la Société...*, p. 105.

⁴⁰⁷ Cf. *ibid.*, p. 93.

féminité ou de la mixité. La dissymétrie ⁴⁰⁸ qui règle l'assignation des tâches sociales aux deux sexes est la condition fondamentale de la symétrie des relations d'échange mutuel entre hommes chasseurs. Le chasseur produit du gibier, non par obligation contractuelle ni directement pour satisfaire les « besoins énergétiques », mais avant tout pour se « produire » ainsi comme chasseur par rapport à des non-chasseurs, comme donneur de viande par rapport à des receveurs, comme homme par rapport aux femmes, etc. ⁴⁰⁹. Les Indiens font comme tout le monde : ils produisent selon certains rapports sociaux déterminés et spécifiques, dont on doit pour chaque cas reconstruire le système. Mais les sauvages, eux, baignent dans l'harmonie éternelle et partout identique de l'échange. Moins on se donne comme objet l'analyse des rapports sociaux selon lesquels il est produit, plus le produit ne paraît devenir « social » qu'une fois « médiatisé » par l'échange. Comme le bonheur bourgeois, le bonheur sauvage implique qu'on isole abstraitement l'échange du procès d'ensemble qui le conditionne.

Lorsque Lévi-Strauss prend pour objet l'analyse comparée des règles ⁴¹⁰ de l'échange des femmes, il est en droit de ne traiter que comme une simple donnée de départ le fait qu'une partie des acteurs [198] soient réduits à l'état de biens rares et indispensables ⁴¹¹. Mais de quel droit considérer que ce recours à une réciprocité réglée pour se procurer des épouses est plus fondateur, plus structurant, plus essentiel au « lien social » que la relation de pouvoir et d'appropriation qu'il implique entre ceux qui échangent et celles qu'on échange ? L'Echange comme pure règle ne paraît définir la spécificité du social que dans la mesure où l'on fait abstraction des conditions non échangistes de l'échange. Moins on envisage la pratique effective de l'échange — qui ne se réduit jamais à sa règle — et mieux on peut en faire la « dimension

⁴⁰⁸ Cf. *ibid.*, p. 92 (« le déséquilibre des relations économiques entre les chasseurs et leurs épouses ») ; p. 90 (les hommes ont « l'absorbant et prestigieux monopole » de la production de nourriture par la chasse.

⁴⁰⁹ Et moins on produit de gibier, plus on devient une quasi-femme, un « porteur de panier ». Cf. *ibid.*, pp. 94-95 et Chronique..., chapitre VII.

⁴¹⁰ C'est-à-dire des modèles auxquels se réfèrent éventuellement les acteurs, qui ne sont qu'une des conditions, la plus formelle, de leur pratique.

⁴¹¹ Cf. C. Lévi-Strauss, *les Structures élémentaires de la parenté*, 2^{ème} éd., Mouton, 1967, chapitre III.

ontologique de la société » ⁴¹² et croire qu'il y a échange « parce qu'il faut que la société soit » ⁴¹³.

Il faudrait interroger la philosophie du « lien social », savante ou spontanée, qui sous-tend les postulats échangistes d'une bonne part de l'anthropologie. Le sauvage batifole dans les jardins de l'Académie, y célèbre les vertus de la *Philia* et y proclame, après beaucoup d'autres, que c'est la sociabilité qui fait les vraies sociétés. Nul ne nie que l'échange, de biens, de femmes ou de mots ait une vertu diplomatique. Mais de ce que chaque opération d'échange est une « guerre pacifiquement résolue » (au moins provisoirement) il ne suit nullement que « la société » ait pour « essence » de substituer le contrat au chaos et l'amitié à la haine. N'est-ce pas parce qu'il y a des ennemis qu'il faut avoir des alliés ? Le sauvage échange pour instaurer le règne de la Culture ; mais les Indiens ont plus concrètement le choix entre « *marrying-out and being killed-out* » ⁴¹⁴. La réciprocité est le fondement de la culture, dit Clastres, et au contraire le pouvoir, la coercition, la violence des « résurgences de la nature » ⁴¹⁵. Mais en quoi organiser un raid pour s'approprier les femmes du voisin serait-il une activité moins « culturelle » ou plus « naturelle » que le mariage avec la cousine croisée matrilatérale ? Ou bien confond-on implicitement la bonne ethnologie et les bons sentiments ?

⁴¹² P. Clastres, *la Société...*, p. 38.

⁴¹³ C. Lévi-Strauss, *Structures élémentaires*, p. 561.

⁴¹⁴ E.B. Tylor, cité par Lévi-Strauss, *Structures élémentaires*, p. 50.

⁴¹⁵ P. Clastres, *la Société...*, p. 40 et p. 42.

[199]

La parole authentique

Ou le sauvage est une brute, et il faut lui apprendre à danser, ou c'est lui le maître parce qu'il détient la vérité que « nous » avons perdue.

L'anthropologie a, selon Lévi-Strauss, pour objet les formes *authentiques* de la vie sociale :

« L'avenir jugera sans doute que la plus importante contribution de l'anthropologie aux sciences sociales est d'avoir introduit (d'ailleurs inconsciemment) cette distinction capitale entre deux modalités d'existence sociale : un genre de vie perçu à l'origine comme traditionnel et archaïque, qui est avant tout celui des sociétés authentiques ; et des formes d'apparition plus récente, dont le premier type n'est certainement pas absent, mais où des groupes imparfaitement et incomplètement authentiques se trouvent organisés au sein d'un système plus vaste, lui-même frappé d'inauthenticité ⁴¹⁶. »

Le critère lévi-straussien de l'existence sociale authentique, c'est l'échange direct de la parole, la présence immédiate de l'autre, « l'appréhension concrète d'un sujet par un autre » ⁴¹⁷ que semble impliquer l'usage de la parole. Est affectée d'authenticité l'image de la petite communauté, à structure « cristalline » ⁴¹⁸, tout entière et « immédiatement présente à elle-même, dans laquelle tous les membres sont à portée d'allocution » ⁴¹⁹. La théorie lévi-straussienne de la réciprocité (« la forme la plus immédiate sous laquelle puisse être intégrée l'opposition de moi et d'autrui ») ⁴²⁰ et de l'échange de ces « signes » que sont au moins partiellement les femmes ⁴²¹ dépend étroitement de ce statut privilégié accordé à la parole directe.

⁴¹⁶ *Anthropologie structurale*, pp. 402-403.

⁴¹⁷ *Ibid.*, p. 400 (cf. aussi G. Charbonnier, *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*, Plon-Julliard, 1961, p. 58).

⁴¹⁸ *Anthropologie structurale II*, p. 42.

⁴¹⁹ J. Derrida, *De la grammatologie*, p. 200.

⁴²⁰ *Les structures élémentaires...*, p. 98.

⁴²¹ Cf. *ibid.*, chapitre XXIX (« exogamie et langage ont la même fonction fondamentale : la communication avec autrui et l'intégration du groupe », écrit p. 565 Lévi-Strauss, citant W.I. Thomas).

Inversement [200] l'inauthenticité est la « marque même du rapport entre les citoyens et les pouvoirs »⁴²². La société divisée par le pouvoir est le monde de la communication médiatisée par les « mécanismes administratifs », les « inflorescences idéologiques »⁴²³ et plus généralement par l'écriture dont « la fonction primaire est de faciliter l'asservissement »⁴²⁴.

Cette image idyllique de la communauté sauvage est l'effet de plusieurs illusions :

1. L'espace social restreint (bande, hameau, village) n'est qu'un élément du système social d'ensemble qui se trouve privilégié et plus ou moins isolé du fait que les méthodes habituelles de l'ethnologue reposent justement sur le « contact direct ». La solidarité relative de la bande nambikwara ou guayaki est fonction de la distance, toujours marquée de la possibilité de la guerre, qui préside aux relations entre bandes. De même la personnalisation des rapports sociaux dans une communauté paysanne est corrélative de son isolement relatif par rapport aux autres qui est à la fois l'un des effets et l'une des conditions de sa mise en sujétion.
2. La proximité sociale n'exclut nullement la violence, elle contribue seulement à en spécifier les moyens et les formes. La sorcellerie, par exemple, suppose généralement des relations d'inter-connaissance ou même des rapports de parenté. Il suffit d'avoir vécu dans un village ou dans un bourg pour savoir que le monde des *face to face relations* est aussi celui de la dissimulation, de la surveillance mutuelle incessante, du défi quasi quotidien... Car cet espace où tout le monde se connaît est aussi par là même celui où tout est signifiant de mon statut relatif.
3. On n'accorde à la parole directe un tel privilège que parce qu'on reconstruit implicitement la réalité sur le modèle de la simplification opératoire propre au linguiste : deux locuteurs

⁴²² C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, p. 401.

⁴²³ Cf. *Entretiens avec C. Lévi-Strauss*, p. 59 et *Anthropologie structurale*, p. 402.

⁴²⁴ *Tristes tropiques*, p. 344.

abstraites et équivalents s'échangeant des messages. Le sauvage est fils d'*homo linguisticus*. En fait toute parole est proférée à partir de positions sociales distinctes qui s'y manifestent ou s'y dissimulent. C'est pourquoi tout message réel a plus de sens que son contenu. Il n'y a pas de société, si « froide » soit-elle, où le « droit à la parole » et le capital de savoir qu'elle suppose soient également répartis. Quant à [201] la réciprocité obligée, qui règle certains de ses usages, elle définit avant tout pour les partenaires la forme et le champ de leur compétition, comme suffiraient à l'indiquer ces duels à fleuret moucheté que sont nos « conversations de salon ». Il en va de même pour l'échange réciproque des femmes ou des biens dans les sociétés « primitives » : tout le monde n'y a pas le même droit ni la même possibilité d'échanger. Ne pratiquent effectivement l'échange que ceux qui sont en position de s'approprier et d'accumuler ce qu'ils échangent. L'échange « empêche l'accumulation »⁴²⁵, dit Clastres, et le *big-man* mélanésien, par sa générosité envers ses rivaux ne gagne que du prestige, pas de pouvoir⁴²⁶. C'est oublier qu'il ne peut donner que ce qu'il a fait produire à ses parents et ses clients. Son prestige extérieur est à la fois le résultat et dans une certaine mesure le moyen de son pouvoir interne. Certes en principe aucun *big-man* ne devient roi, mais tout le monde n'est pas *big-man*. Entre les rivaux pas de victoire définitive, mais il y a bien à ce jeu-là des gagnants et des perdants⁴²⁷.

4. On suppose que la parole est innocente parce qu'on assimile implicitement le langage à un instrument ou un milieu neutres permettant la « communication ». Mais tout ordre social est un ordre des mots et des sens. En échangeant explicitement des paroles on reproduit aussi implicitement ce qui de l'ordre social s'investit dans la sémantique et la syntaxe quotidiennes. Parce qu'il est pris dans l'apparente nécessité des « mots de la tribu », un ordre en soi arbitraire se donne comme le seul pensable. Les

⁴²⁵ *La Société...* p. 174.

⁴²⁶ Cf. « Préface » à M. Sahlins, p. 23.

⁴²⁷ L'idée d'une compétition équilibrée, sans gagnant ni perdant (cf. *la Société...*p. 107) peut être le fait, dans certains cas, d'une illusion d'optique : par manque de profondeur historique, on ne voit que les partenaires actuels de l'échange, pas ceux qui ont disparu.

sauvages, selon Clastres, se protègent de la violence éventuelle du chef « en le contraignant à se mouvoir seulement dans l'élément de la parole ». Mais si le « langage est l'opposé de la violence »⁴²⁸ n'est-ce pas seulement dans la mesure où l'intériorisation des contraintes, à laquelle il contribue, permet de ne pas y recourir ?

Que la seule parole coupable soit celle qui a la forme explicite d'un commandement, c'est ce qu'ont intérêt à croire tous ceux qui, [202] comme nous les intellectuels, sont privés du pouvoir de commandement direct mais ont en même temps pour fonction, au sein de la division du travail de domination, de produire du « discours ». Ainsi le chef indien est dit « sans pouvoir » parce qu'il ne profère jamais d'ordre, quoique quotidiennement, par un « acte ritualisé », il s'adresse à ses gens pour « célébrer les normes de vie traditionnelles » héritées des aïeux. Discours stéréotypé et que personne n'écoute...⁴²⁹ Mais n'est-ce pas le propre de la parole officielle et puissante que d'être quasi vide du point de vue de l'information transmise, parce que s'y donne seulement à entendre la répétition des valeurs dominantes, et en même temps de n'appeler aucune réponse ?

Et si le chef « n'ordonne » rien, n'est-ce pas parce qu'il laisse ce soin aux ancêtres, à ce tiers d'autant plus inflexible qu'il est absent, et dont il prétend n'être que le médiateur ? Discours qui assigne d'autant mieux à chacun ce qu'il doit être et ce qu'il doit faire qu'il apparaît comme le discours de personne et de tous. Tout pouvoir ne cherche-t-il pas à s'abriter sous la transcendance de la loi, dans laquelle Clastres voit pourtant la « garantie » de la liberté sauvage⁴³⁰ ? D'ailleurs de la « terreur de la dette », qui définit, selon Clastres, le rapport du sujet au souverain, les Guayaki à leur manière n'ignorent rien, eux qui n'ont pas d'autre remède à l'excès des malheurs qui les accablent que de sacrifier davantage leurs enfants aux Ancêtres⁴³¹.

⁴²⁸ *La Société...* p. 41 et p. 136.

⁴²⁹ Cf. *la Société...*, p. 135 et p. 41.

⁴³⁰ Cf. P. Clastres, « le Retour des lumières », *Revue française de science politique*, 27, n° 1, Fév. 1977, p. 25.

⁴³¹ Cf. P. Clastres, *Chronique...*

Le sauvage n'a pas d'autre souci que d'empêcher son « petit chef » de lui donner des ordres. Mais les Indiens, beaucoup moins innocents, ont aussi des despotes imaginaires.

Le pouvoir introuvable

Pour se donner l'image d'une société innocente de tout pouvoir, il suffit de définir le pouvoir de manière telle qu'on n'ait guère de risques d'en trouver là où il est censé devoir être et toutes chances de ne pas le voir là où il est.

De la série des définitions « essentielles » qu'il nous donne, il ressort que Clastres ne reconnaît comme relation de « pouvoir » que [203] l'exercice de la coercition par un appareil institutionnel distinct — l'État — impliquant division de « la société » entre ceux qui commandent et ceux qui obéissent.

« La relation de pouvoir réalise une capacité absolue de division dans la société. Elle est, à ce titre, l'essence même de l'institution étatique, la figure minimale de l'État. Réciproquement, l'État n'est que l'extension de la relation de pouvoir, l'approfondissement sans cesse plus marqué de l'inégalité entre ceux qui commandent et ceux qui obéissent ⁴³². »

C'est pourquoi, lorsqu'on lui objecte que par exemple « l'opposition socio-économique entre hommes et femmes » ⁴³³ dans la bande guayaki n'est peut-être pas sans impliquer l'exercice de quelque pouvoir, Clastres, armé de son dispositif doublement limitatif (le pouvoir n'est que « politique » et que coercitif), peut répondre :

« Ce sont des normes soutenues par la société entière, ce ne sont pas des normes imposées par un groupe particulier à l'ensemble de la société. Ce sont les normes de la société elle-même ; ce sont les normes que tout le monde respecte ; elles ne sont imposées par personne. [...] Ce ne sont pas les normes d'un groupe spécial de la société, qui les impose au reste de la société. [...] Ce n'est pas une question de pouvoir. D'ailleurs pouvoir de qui ? Sur qui ? C'est le pouvoir de la société prise comme un tout unitaire, puisqu'elle n'est pas divisée, sur les individus qui la composent.

⁴³² P. Clastres « Liberté, Malencontre... », p. 234.

⁴³³ *La Société...*, pp. 90-91 (« opposition qui commande l'économie de l'existence quotidienne » de la tribu).

Et ces normes comment sont-elles apprises, acquises, intériorisées ? Par la vie, l'éducation des enfants, etc. On n'est pas dans le champ du pouvoir. [...] Il ne faut pas confondre les domaines ⁴³⁴. »

Il suffit de remarquer que la réponse de Clastres n'est au fond qu'une version savante du discours du chef indien, célébrant « les normes de vie traditionnelles » et « les vertus recommandées à tous les gens de la tribu » ⁴³⁵, pour comprendre que l'unanimité n'est pas [204] originaire ni pour ainsi dire ontologique ⁴³⁶ mais bien l'effet recherché d'une action politique. À cette thématique du discours du chef est d'ailleurs « étroitement liée » son autorité de « faiseur de paix » ⁴³⁷, c'est-à-dire la reconnaissance d'un pouvoir distinct d'arbitrage des conflits au nom de la loi des ancêtres. Une société est traditionnelle non parce que les actions de chacun se trouvent d'emblée et « mécaniquement » conformes à la tradition, mais parce que la référence à la tradition est le thème dominant du discours dominant.

Les faits observés n'indiquent pas que ces sociétés sont pures de toute « division », mais qu'elles sont « divisées » autrement. L'image idyllique de la société sauvage naît du contraste avec une représentation, implicite chez Lévi-Strauss, explicite chez Clastres, de la domination « politique » de l'État, qui est radicalement critique en apparence et mystificatrice en fait.

Car on est à peu de frais « contre l'État » lorsqu'on prétend ne désigner sous ce mot qu'une situation de « division » dans laquelle un individu ou un groupe particulier impose à tous ses normes et ses intérêts, c'est-à-dire une situation de dissension maximale (guerre civile ou conquête) dans laquelle les puissants, contraints de recourir à la force, font par là même la démonstration de leur faiblesse.

La fonction normale de l'État, à travers ses différentes formes, est au contraire de transmuter le point de vue des uns en « point de vue du groupe », le bien privé en bien commun, le particulier en universel. Ce qui définit la « violence » étatique, c'est la légitimité à laquelle elle

⁴³⁴ « Entretien avec P. Clastres », in *l'Anti-Mythes*, n° 9, p. 6.

⁴³⁵ P. Clastres, *la Société...*, p. 135 et p. 29 et « Entretien avec P.C. », p. 17.

⁴³⁶ *Entretien avec C. Lévi-Strauss*, p. 41 : « un acte d'unanimité est la condition théorique de l'existence d'une société » : les « populations très humbles » mettent en pratique ce principe de Rousseau.

⁴³⁷ P. Clastres, *ibid.*, p. 29.

prétend ; et cette légitimité s'enracine toujours dans les procédures institutionnelles et les croyances par lesquelles le « souverain » apparaît comme la représentation ou l'incarnation de la collectivité. À cet égard les Indiens, même si leur chef ne dispose d'aucun moyen de contrainte physique, ne sont pas innocents de toute « aliénation » politique puisque, comme le montre Clastres, un groupe sans leader, sans « porte-parole », est un groupe incomplet, un pseudo-groupe, en particulier au regard des autres ⁴³⁸, et que le leader nambikwara, tel que le décrit Lévi-Strauss, est à la fois « celui qui unit », « celui qui lie ensemble », et celui dont on attend qu'il veille entièrement sur les [205] intérêts et sur la sécurité de tous ⁴³⁹. En cette apparente nécessité pour le groupe d'avoir un chef se fondent les limites bien sûr, mais aussi la réalité du pouvoir du chef.

D'autre part, dans la mesure où un ordre social quelconque, « primitif » ou pas, peut être reproduit sans recours à la violence coercitive, cela signifie seulement qu'il n'y a pas de résistance qui rende nécessaire d'y recourir. Plus un tel ordre apparaît aux acteurs comme allant de soi, comme le seul possible et le seul pensable, moins il est nécessaire de recourir à la contrainte pour le perpétuer. Plus le système d'assignation des agents à des positions d'inégal statut peut sembler s'étayer sur des différences « naturelles » (sexe, âge, race, naissance) et moins s'impose le besoin d'une contrainte directe massive et permanente.

Mais il n'est pas légitime de faire subrepticement comme si l'absence de tout recours à la force ouverte était le signe d'un consensus unanime. Tant qu'on ne s'interroge pas sur les procédés et les procédures par lesquels un ordre symbolique est inculqué et intériorisé, sur les relations multiformes de pouvoir qui les mettent enjeu, on ne peut que passer sans trêve d'une interprétation extrême à l'autre, toutes deux également mythologiques : soit le pur rapport de force, soit le mystérieux « désir » des dominés ; on tend aisément à confondre la non-résistance et l'exercice de la « volonté générale », au nom du principe

⁴³⁸ « Entretien avec P.C. », p. 15.

⁴³⁹ *Tristes tropiques*, p. 356 et p. 359.

« qui ne dit mot consent »⁴⁴⁰ ; on oublie — et ce n'est pas politiquement innocent — qu'il ne peut y avoir de « consensus » qu'à l'issue d'un débat ; on engendre du même mouvement l'image du bonheur sauvage et celle de la « majorité silencieuse »⁴⁴¹.

On pourrait dire qu'est à l'œuvre, dans la production comme dans la consommation, d'une telle figure du sauvage, une idéologie « libertaire ». À la différence d'une critique réellement « anarchiste » qui s'efforcerait de traquer tout ce qui, dans une société donnée, permet d'interdire, de confisquer ou de caricaturer l'exercice positif de la liberté politique, c'est-à-dire la mise en débat public des rapports sociaux dominants, le discours libertaire, sous son apparent radicalisme, reste obnubilé par l'idée d'une liberté, abstraitement et négativement conçue, de « l'individu » face aux appareils répressifs les plus [206] voyants. On s'y efforce moins de connaître les modalités et les conditions des dominations étatiques que d'y méditer sur des situations imaginaires :

« Pourquoi y a-t-il l'État ? Parce qu'à un moment donné, ici ou là, un type ou un groupe de types disent : “Nous avons le pouvoir et vous allez obéir”. Mais là, deux choses peuvent se passer : ou bien ceux qui entendent ce discours disent “oui, c'est vrai, vous avez le pouvoir et on va obéir” ou bien “non, non, vous n'avez pas le pouvoir et la preuve, c'est qu'on ne va pas vous obéir”...

Ou bien on obéit, ou bien on n'obéit pas⁴⁴². »

La critique libertaire tend à masquer le manque de toute analyse politique par une rhétorique de l'effusion antiautoritaire⁴⁴³. Elle

⁴⁴⁰ « Le rituel initiatique est... pédagogie d'affirmation, non dialogue : aussi les initiés doivent-ils rester silencieux sous la torture. Qui ne dit mot consent. À quoi consentent les jeunes gens ?... » (*la Société...*, p. 158).

⁴⁴¹ Cf. le texte cité plus loin.

⁴⁴² « Entretien avec P. Clastres », p. 4. Selon sa propre théorie, « l'État est impossible » (*la Société...*, p. 174) dans les sociétés primitives : Clastres ne peut donc (à part une hypothèse « démographiste ») que célébrer l'événement par des formules : « accident tragique », « malchance inaugurale », « rupture fatale »... « D'où sort l'État ? C'est demander la raison de l'irrationnel, tenter de rabattre le hasard sur la nécessité » (« Liberté, Malencontre... », p. 235).

⁴⁴³ On substitue par exemple à l'analyse des rapports de domination de classe en U.R.S.S. la répétition quasi obsessionnelle d'un discours « métaphysique » et « métapolitique » sur le Goulag et autres « grands renfermements » des

dénonce d'autant mieux toute domination politique qu'elle n'en analyse aucune en particulier. Le sauvage a cette utilité qu'il permet, par contraste, de se donner pour objet de réflexion « l'État » de Ramsès II à Giscard d'Estaing :

« L'apparition de l'État a opéré le grand partage typologique entre Sauvages et Civilisés, elle a inscrit l'ineffaçable coupure dans l'au-delà de laquelle tout est changé, car le Temps devient Histoire... Toute société non primitive est une société à État : peu importe le régime socio-économique en vigueur. C'est pour cela que l'on peut regrouper en une seule classe les grands despotismes archaïques — rois, empereurs de Chine ou des Andes, pharaons —, les monarchies plus récentes — l'État c'est moi — ou les systèmes sociaux contemporains, que le capitalisme y soit libéral comme en Europe occidentale, ou d'État comme ailleurs... 444 »

[207]

« Il va naturellement sans dire que l'essence universelle de l'État ne se réalise pas de manière uniforme dans toutes les formations étatiques dont l'histoire nous enseigne la variété. C'est seulement par opposition aux sociétés primitives, aux sociétés sans État, que toutes les autres se révèlent équivalentes 445. »

À la prise en compte de ces différences et des formes concrètes d'apparition de l'État, l'idéologie libertaire préfère la référence globale à une mystérieuse perversion générique : le « désir de commander » et « le désir corrélatif d'obéir » 446, sorte d'instance diabolique de l'histoire, inscrite au cœur de chacun.

Sous couvert de « science rigoureuse » 447, l'anthropologue fournit ainsi non point une hypothèse « théorique » ou explicative mais le

despotes de toujours. (Cf. C. Grignon « Tristes topiques », in *Actes de la recherche en sciences sociales* », février 1976).

444 P. Clastres, *la Société...*, pp. 174-175.

445 P. Clastres, « Liberté, Malencontre... », pp. 234-235.

446 *Ibid.*, p. 239. Cf. aussi *ibid.*, p. 237 « L'enjeu... fixé par La Boétie est anthropologique. Il s'agit de la nature humaine telle qu'à son propos se pose en somme la question : le désir de soumission est-il inné ou acquis ?.. Interrogations moins académiques qu'il n'y paraît comme nous porte à le penser l'exemple des sociétés primitives. »

447 Cf. P. Clastres, « Préface » à M. Sahlins, p. 12 : « Dès lors que, délibérément ou inconsciemment peu importe, on subordonne l'analyse des faits sociaux à tel ou tel discours sur la société, alors que la science rigoureuse exigerait

principe d'une sociodicée. Un critère simple, l'absence ou la présence d'État, permet « le partage entre bonne et mauvaise société »⁴⁴⁸, l'identification universelle de l'origine du « mal absolu » et la référence fondatrice à un âge d'or perdu. Devant la conscience critique de l'anthropologue, devant le tribunal universel de la sagesse sauvage, comparaissent les sociétés, les « mœurs », les comportements : d'un côté ceux qui « refusent d'obéir », qui « répriment le mauvais désir », le bal des sauvages ; de l'autre la masse des fidèles sujets, le bal des maudits.

Le sauvage apporte ainsi sa caution à cette politique-fiction, toujours politiquement ambiguë, faite d'auto-célébration de sa propre différence et de prétention à un leadership moral⁴⁴⁹, qui consiste à substituer à la prise en compte des affrontements entre groupes [208] sociaux (le champ politique réel) le projet d'une conversion des subjectivités éclairées :

« — Les “sauvages” peuvent-ils apparaître dans la société ?

Si tu entends par “sauvages” les gens dont on a parlé jusqu'ici, c'est-à-dire des gens qui disent “à bas les chefs”, il y en a toujours eu ! Simplement, cela devient de moins en moins facile de dire ça... Le destin des États actuels, sous lesquels nous vivons, c'est d'être de plus en plus étatiques, si je peux dire... La machine d'État, dans toutes les sociétés occidentales... va devenir de plus en plus autoritaire, pendant un bon moment au moins, avec l'accord profond de la majorité, qu'on appelle le plus souvent la majorité silencieuse ; la majorité silencieuse étant certainement très également répartie à gauche et à droite⁴⁵⁰. »

Si le sauvage a une « leçon » à « nous » donner, c'est que ce qui « nous » définit est un besoin de leçon, « notre » ignorance (leçon d'histoire) ou, « notre » perversion (leçon de morale). La société civilisée occidentale est l'effet d'un aveuglement fondamental : la « foi

exactement le contraire, on se trouve assez vite entraîné aux frontières de la mystification. »

⁴⁴⁸ P. Clastres, « Liberté, malencontre... », p. 232. « Toute société divisée est habitée d'un Mal absolu, en ce qu'elle est, comme anti-nature, la négation de la liberté. »

⁴⁴⁹ Attitude sans doute caractéristique des couches et des milieux sociaux à la fois culturellement supérieurs et objectivement écartés de l'exercice effectif du pouvoir.

⁴⁵⁰ « Entretien avec P. Clastres », p. 24.

du croyant », selon laquelle « la société est pour l'État »⁴⁵¹, redoublée par l'illusion « marxiste », selon laquelle la division est d'ordre « économique » et non « politique »⁴⁵². Mais le malheur occidental est aussi l'effet d'un événement originaire mystérieux : l'investissement du champ social par le « mauvais désir », la transformation « énigmatique » de la « volonté libre » en « volonté de servitude »⁴⁵³.

Du point de vue du sauvage, qui, fraîchement débarqué sur « nos » côtes, est passablement ignorant des rapports de domination réels, et du point de vue de son porte-parole, qui n'entend pas « quitter le terrain de la société primitive »⁴⁵⁴, la société civilisée se partage entre une masse de muets, d'aveugles et de pervers et une petite élite de clairvoyants : le front des « refusants » et des « renonçants », ceux qui ont entrepris de réformer leur mauvais désir de richesses (à bas la [209] « société de consommation » !) et de servitude (à bas les chefs !), ceux qui ont entrepris de renouer avec « la nature » et « l'authenticité », de retourner aux vertus de « l'échange symbolique », de se libérer de leur aliénation « marxiste » et de leur passé de « militants » imbéciles... À tous ceux-là, nouveaux « sauvages » du monde moderne, le sauvage adresse sa leçon. Il leur sert d'autant mieux de modèle qu'il est créé à leur image. De tous ceux-là, quand ils découvrent que depuis le néolithique et jusqu'au fin fond de la forêt amazonienne les sauvages ont toujours et partout dansé la même danse qu'eux, on devine l'émerveillement.

« Profondeur admirable des sauvages qui d'avance savaient tout cela⁴⁵⁵. » !

⁴⁵¹ P. Clastres, *la Société...*, p. 161.

⁴⁵² « Le marécage marxiste rabat l'être de la société sur l'économique, alors que peut-être il est plutôt dans le politique. » (C'est pourquoi les grenouilles demandent un roi). « Entretien avec P. Clastres », p. 5.

⁴⁵³ Cf. P. Clastres, « Liberté, malencontre... », p. 240 et p. 236.

⁴⁵⁴ « Entretien avec P. Clastres », p. 2.

⁴⁵⁵ P. Clastres, *la Société...*, p. 160.

Pourquoi les sauvages ont un chef

Que le chef indien n'ait pas ce pouvoir que nous attendons normalement d'un « chef », c'est, remarque Clastres, un lieu commun de l'ethnographie américaniste ⁴⁵⁶. On pourrait simplement en conclure que le terme ne convient pas. Mais la question n'est pas tant de se donner les moyens d'une compréhension de la position singulière du leader dans la bande nambikwara ou guayaki que de réfléchir à cette occasion l'origine de « notre » État. Le politique sauvage n'est pas autre, il est originaire. Il faut donc que le sauvage ait un « chef » qui soit un « non-chef », non pas un despote au petit pied mais une figure en négatif de tous les despotes à venir :

« Ce qu'il s'agit de penser, c'est un chef sans pouvoir, une institution, la chefferie, étrangère à son essence, l'autorité ⁴⁵⁷. »

Il faut aussi que de cette « essence » le sauvage ait de toute éternité la prescience ⁴⁵⁸.

[210]

Pour imputer à l'inconscient collectif des Indiens — car ils n'en livrent pas d'explicite — une « philosophie politique » anti-étatique, il suffit de faire comme si la distinction entre « sociétés sans État » et « sociétés à État » — « macrotypologie dualiste » dont Clastres reconnaît le simplisme, et qui n'est pas sans lien avec le savoir pratique immédiat nécessaire au colonisateur ⁴⁵⁹ — formait le cadre rationnel immanent et universel en fonction duquel les cultures ont à se « choisir » et à se « décider ». C'est-à-dire de faire comme si, par une illusion savante bien connue, les sociétés étaient conformes au modèle,

⁴⁵⁶ « Ma présentation des faits ethnographiques concernant la chefferie indienne n'est pas du tout nouvelle : elle traîne, jusqu'à la monotonie, dans les écrits de tous les voyageurs, missionnaires, chroniqueurs, ethnographes qui, depuis le début du XVI^e siècle, se succèdent au Nouveau monde. » P. Clastres « Le retour des lumières » in *Revue française de science politique*, 27, I, fév. 1977, p. 22.

⁴⁵⁷ P. Clastres, *la Société...*, p. 175.

⁴⁵⁸ « Tout se passe comme si ces sociétés constituaient leur sphère politique en fonction d'une intuition qui leur tiendrait lieu de règle : à savoir que le pouvoir est en son essence coercition » (*ibid.*, p. 40).

⁴⁵⁹ Cf. *ibid.*, p. 170 et p. 43.

non parce qu'il a été construit pour rendre compte des données observées, mais parce qu'elles s'y seraient depuis toujours intentionnellement conformées.

À la logique binaire et identitaire qui préside à un tel classement il est tentant d'accorder implicitement une valeur ontologique et existentielle. Tout contraire peut être dit « fasciné » par son contraire. Ce qui est défini comme non-A peut être dit « hanté »⁴⁶⁰ par A. La « société » (ou la « culture ») étant par essence le lieu d'une réciprocité pure de tout effet de pouvoir, on peut penser qu'elle a nécessairement « l'intuition » ou « l'inquiétude » de ce qui la nie :

« C'est la culture elle-même, comme différence majeure de la nature, qui s'investit totalement dans le refus de ce pouvoir... la culture appréhende le pouvoir comme la résurgence même de la nature⁴⁶¹. »

« La culture affirme la prévalence de ce qui la fonde — l'échange — précisément en visant dans le pouvoir la négation de ce fondement... Cultures indiennes, cultures inquiètes de refuser un pouvoir qui les fascine...⁴⁶². »

[211]

Ce dispositif a en outre l'avantage de faire passer pour allant de soi le privilège, auquel prétend l'anthropologue, d'avoir pour objet l'histoire universelle :

« Je suis ethnologue, c'est-à-dire que je m'occupe des sociétés primitives. [...] Les sociétés primitives, qu'est-ce que c'est ? Ce sont les sociétés sans État. [...] Par là même, parler des sociétés sans État ou des

⁴⁶⁰ Sur le « mauvais désir » qui « hante » toute société, cf. le passage déjà cité de « Liberté, malencontre... », p. 239. Même façon de peupler l'histoire de fantômes chez Deleuze et Guattari : le capitalisme est censé « décoder » les « flux du désir », et le « problème du socius » est toujours de les « coder » : on peut donc dire que « le capitalisme a hanté toutes les formes de société », qu'il « les hante comme leur cauchemar terrifiant, la peur panique d'un flux qui se déroberait à leurs codes » (*L'Anti-Œdipe*, Editions de Minuit, 1972, p. 164).

⁴⁶¹ P. Clastres, *la Société...*, p. 40.

⁴⁶² *Ibid.*, p. 42.

sociétés contre l'État, c'est parler des sociétés à État, forcément... ⁴⁶³ une recherche... sur l'origine de la division de la société... peut nourrir une réflexion sur ce qui se passe dans nos sociétés... ⁴⁶⁴. »

On peut ainsi faire danser le sauvage sur un refrain qui réponde à la demande présumée d'un public donné. En vertu de sa philosophie politique inconsciente, « la société » sauvage « choisit » de conjurer sa « hantise » de l'État par le spectacle cathartique quotidien de son « *puppet-chief* » et « décide » de s'immuniser contre le virus civilisé par une dose miracle de « pouvoir sans pouvoir ».

Il suffirait pourtant de prendre en considération les conditions pratiques effectives de l'exercice de la chefferie pour qu'une telle hypothèse explicative apparaisse comme un recours pour le moins superflu. Dans les deux cas, Nambikwara et Guayaki, la grande mobilité des individus ou des couples entre les bandes — que rend possible ce type d'activité qu'est la chasse —, l'absence de règles de résidence, ce que Lévi-Strauss appelle « l'état fluide de la structure sociale » ⁴⁶⁵, font qu'on est en fait en présence d'un système de concurrence entre une pluralité de leaders. Celui qui crée des mécontents voit ses gens le quitter pour un rival plus habile, inversement, chacun doit essayer de « faire mieux que les autres » ⁴⁶⁶. Il n'est pas étonnant qu'en ces conditions le « chef » ne « dispose d'aucun pouvoir de coercition » et qu'il lui faille « faire preuve d'une habileté [212] qui relève du politicien cherchant à conserver une majorité indécise, plutôt que d'un souverain tout-puissant » ⁴⁶⁷.

Comme on omet de s'interroger sur les conditions sociales que présuppose, et donc qu'engendre, une domination étatique, on peut

⁴⁶³ Cf. de même, J. Lizot, article cité, p. 137 : parler des « sociétés non-industrielles », « c'est nécessairement renvoyer à une réflexion sur la société industrielle ».

⁴⁶⁴ « Entretiens avec P.C. », pp. 1-2. Cf. aussi *la Société...*, p. 170 : La question du politique dans les sociétés primitives n'est pas « simplement un problème (intéressant), un thème réservé à la réflexion des seuls spécialistes, car l'ethnologie s'y déploie aux dimensions d'une théorie générale (à construire) de la société et de l'histoire » (suit l'exposé de la « réduction massive » de l'histoire à deux types de société : avec ou sans État).

⁴⁶⁵ *Tristes tropiques*, p. 353.

⁴⁶⁶ Cf. *ibid.*, p. 353 et p. 357.

⁴⁶⁷ *Ibid.*, p. 357.

toujours faire croire que s'il n'y a pas d'État c'est en fonction d'une éthique propre au groupe considéré, que les limites étroites du pouvoir du chef découlent d'un « point de vue du groupe sur le pouvoir »⁴⁶⁸ analogue à celui de Rousseau et de ses contemporains⁴⁶⁹ ; que ce système de recrutement toujours très provisoire⁴⁷⁰ de familles « clientes » sous l'autorité d'un leader implique nécessairement une théorie sous-jacente du contrat⁴⁷¹ ; que « ces sociétés semblent avoir élaboré ou retenu une *sagesse* particulière, qui les incite à résister désespérément à toute modification de leur structure, qui permettrait à l'histoire de faire irruption en leur sein »⁴⁷². Donner l'illusion que ces sociétés sont « égalitaires », « harmonieuses », bref sauvages, par l'effet d'un « effort »⁴⁷³ dont « nous » aurions perdu le goût, d'une vertu propre dont « nous » serions privés, sera toujours le ressort central du spectacle sauvage.

[213]

L'État sauvage

Toute la politique sauvage, à lire Clastres ou Lévi-Strauss, tient dans le rapport du « groupe » au « chef »⁴⁷⁴. Le « groupe » a pour tout souci politique d'éviter que la tyrannie d'un seul ou de quelques-uns vienne

⁴⁶⁸ *Tristes tropiques*, p. 363.

⁴⁶⁹ *Ibid.*, p. 362.

⁴⁷⁰ « La bande se forme et se désorganise, elle s'accroît et disparaît. Dans l'intervalle de quelques mois, sa composition, ses effectifs et sa distribution deviennent parfois méconnaissables... la grandeur, la décadence des individus et des groupes se succèdent de façon parfois surprenante », *ibid.*, p. 353.

⁴⁷¹ Il est significatif que la philosophie inconsciente du sauvage puisse être tantôt une idéologie libertaire (Clastres) tantôt la théorie libérale classique de l'État : « ces réflexions... rappellent que la conception de l'État comme un système de garanties, renouvelée par les discussions sur un régime national d'assurances (tel que le plan Beveridge et d'autres), n'est pas un phénomène purement moderne » (Lévi-Strauss, *ibid.*, p. 363).

⁴⁷² Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale II*, p. 40.

⁴⁷³ Cf. *Entretiens avec C. Lévi-Strauss*, p. 39, 41 et 43.

⁴⁷⁴ « C'est le modèle structural de la relation du groupe social au pouvoir politique que l'on tente de découvrir » (Clastres, *la Société...*, p. 38).

contrarier sa tendance innée à persévérer éternellement dans son être « indivisé ». Le groupe n'est pas un lieu politique. Il se rapporte au politique comme à son autre, son ennemi (« le pouvoir est contre le groupe »)⁴⁷⁵ — « force externe »⁴⁷⁶ qui le menace du « fatal événement ».

Est-ce la tribu qui est au service du chef, ou le chef au service de la tribu⁴⁷⁷ ? Le sauvage en est toujours à la quête sempiternelle du bon régime, quoique celui de Clastres, plus radical que ses ancêtres, ait découvert que le seul moyen de contrôler le pouvoir du souverain, c'est qu'il n'en ait pas du tout. Le bonheur sauvage est constitutionnel. La bonne société est celle qui soumet le chef à un « étroit contrôle », qui « l'emprisonne dans un espace d'où elle ne le laisse pas sortir », qui ne « tolère pas » qu'il se transforme en despote ; la mauvaise celle où « le politique » envahit illégitimement « le social ».

Or il n'y a pas de définition politiquement neutre du politique. Enfermer l'analyse politique des sociétés indiennes ou autres dans la seule question de la chefferie, c'est reproduire un découpage de l'ethnographie en chapitres dont l'académisme peut paraître rassurant mais qui n'en dérive pas moins d'un a priori politiquement contestable. Car les sociétés humaines sont-elles politiques simplement parce qu'elles se trouvent avoir des chefs ou parce qu'elles possèdent, comme disait Aristote, la parole (*logos*), c'est-à-dire parce qu'y est censurée, limitée ou libérée, confisquée ou partagée... une certaine capacité à débattre politiquement de l'ordre qui les régit ? À force de s'obnubiler sur la figure du despote, on finit par oublier de quel lieu il est la clôture.

La société sauvage n'est pas une société politique. Certes le sauvage n'a pas à obéir, mais il n'en est pas politiquement émancipé [214] pour autant. La société sauvage est comme une horloge⁴⁷⁸, dit Lévi-Strauss, comme une ruche⁴⁷⁹, dit Clastres : on ne saurait imaginer un « état

⁴⁷⁵ *Ibid.*, p. 38.

⁴⁷⁶ *Ibid.*, p. 173.

⁴⁷⁷ *Ibid.*, p. 176.

⁴⁷⁸ « La société essaie de se perpétuer comme une horloge où tous les rouages participent harmonieusement à la même activité » (*Entretiens avec C.L.-S.*, p. 41)

⁴⁷⁹ P. Clastres, *Chronique...*, p. 219. P. Birnbaum (« Sur les origines de la domination politique » in *Revue française de science politique*, 27, n° 1,

d'unanimité » plus apolitique. Le bonheur sauvage est tout à fait « bloqué ». On va même jusqu'à se louer que les hommes y perdent définitivement tout pouvoir sur leurs propres rapports sociaux. A bas les décrets du despote, mais vive la loi divine !

« La religion assure le rapport de la société à la Loi... Quelle est la terre natale de la Loi comme fondement légitime de la société ? C'est le temps d'avant la société, le temps mythique... L'espace des Ancêtres, des héros culturels, des dieux. C'est là que s'institua la société comme corps indivisé, ce sont eux qui édictèrent... cette Loi que la religion a pour mission de transmettre et de faire éternellement respecter. Qu'est-ce à dire ? C'est que la société trouve son fondement à l'extérieur d'elle-même : la fondation de la société primitive ne relève pas de la décision humaine, mais de l'action des divins ⁴⁸⁰. »

Il suffit cependant de remplacer l'image fantasmatique de « la société » « corps homogène » ⁴⁸¹ et « sans conflit » ⁴⁸² par une analyse du champ des positions et des intérêts en présence, à partir duquel se déterminent les stratégies de conservation et de transformation des uns et des autres, pour que les sociétés primitives se révèlent politiques à leur manière.

À lire les descriptions de Clastres, la polyandrie, par exemple, apparaît moins comme une « loi de la tribu » guayaki que comme l'effet répété d'un « chantage » exercé par les femmes, dans une situation de déséquilibre du sex-ratio ; chantage proprement subversif puisque, contrairement à la norme, c'est la femme qui s'approprie les services d'un mari (secondaire). Qu'il [215] y ait résistance des hommes n'est pas pour surprendre. Cependant, Clastres préfère recourir à une explication « méta-sociale » (il faut partager pour que « la société » soit) ou présupposer l'intervention de ce qu'il appelle significativement « une sorte de raison d'État » (il faut empêcher la contestation des célibataires), sans nous préciser s'il s'agit d'un discours effectivement tenu par les acteurs ou de sa propre interprétation ⁴⁸³.

février 1977, p. 17) remarque justement que Clastres retrouve ainsi le modèle organiciste de la pensée conservatrice traditionnelle.

⁴⁸⁰ P. Clastres « Le retour des lumières » (reprenant les thèses de M. Gauchet « Politique et société : la leçon des sauvages » in *Textures*, n° 10-11 et 12-13).

⁴⁸¹ « Préface » à M. Sahlins, p. 26.

⁴⁸² *La Société...*, p. 23.

⁴⁸³ Cf. *ibid.*, p. 101 sqq.

La société sauvage est une société sans acteurs ⁴⁸⁴. Le ballet sauvage ne met en scène qu'un seul personnage fort mystérieux : « la société ». La société a toutes les qualités d'un sujet de l'histoire : elle a des « intuitions », du « jugement », « une philosophie politique », une « intentionnalité sociologique », une « volonté », elle fait des « choix » et prend des « décisions » ⁴⁸⁵. Comme la Cité de Socrate, elle a même la parole :

« À ses enfants, la tribu proclame : vous êtes tous égaux, aucun d'entre vous ne vaut plus qu'un autre, aucun moins qu'un autre, l'inégalité est interdite car elle est fautive, elle est mauvaise » (« discours imaginaire », ajoute Clastres, mais qui a « un effet ethnographiquement réel ») ⁴⁸⁶.

Mais le sauvage de base, lui, ne l'a pas : « la société » pense pour lui.

Cette raison impersonnelle et invisible, nouvelle version de « l'esprit d'un peuple » (*Volkgeist*), armée du bras de « la culture », mène un héroïque et incessant combat contre certaines puissances souterraines relevant du domaine chaotique de la « nature », « machines » infernales toujours susceptibles de s'emballer, de devenir autonomes et déterminantes, si elles ne sont pas soigneusement contrôlées. Ainsi, la « machine de production » primitive « fonctionne conformément aux buts que lui assigne la société » ⁴⁸⁷ ; inversement [216] la société civilisée devient « le jouet passif du jeu aveugle des forces productives ». De même la bonne société « code le flux du pouvoir » ⁴⁸⁸, elle « refuse de courir le risque d'un pouvoir qui lui échapperait ». Il n'y a qu'un seul « flux » auquel « elle paraît ne pouvoir imposer qu'un codage imparfait », c'est le domaine

⁴⁸⁴ « Aucune part n'est faite à l'action des agents sociaux dans l'explication du pourquoi et du comment de l'organisation de leur société », dit M. Gauchet (*Textures*, n° 12-13, p. 68).

⁴⁸⁵ Cf. *la Société*, pp. 38-42 et passim (par exemple « pour qu'une société soit petite, il faut qu'elle refuse d'être grande ».)

⁴⁸⁶ « Liberté, malencontre... », p. 240.

⁴⁸⁷ P. Clastres, « Préface » à M. Sahlins, p. 13 et p. 29 (elle « exerce un contrôle rigoureux et délibéré sur sa capacité de production », « le social règle le jeu économique », « sous peine de voir l'économique échapper au social », *ibid.* p. 20).

⁴⁸⁸ *Ibid.*, p. 26.

démographique ⁴⁸⁹. La bonne société est celle à qui rien n'échappe, qui « sait » maintenir la pure présence à soi du « corps social homogène », de la vie intra-utérine des origines.

« La société primitive code, c'est-à-dire contrôle, tient bien en main tous les flux, tous les organes ⁴⁹⁰. »

« La propriété essentielle (celle qui touche à l'essence) de la société primitive, c'est d'exercer un pouvoir absolu et complet sur tout ce qui la compose, c'est d'interdire l'autonomie de l'un quelconque des sous-ensembles qui la constituent... Société donc à qui rien n'échappe, qui ne laisse rien sortir hors de soi-même, car toutes les issues sont fermées. Société qui, par conséquent, devrait éternellement se reproduire sans que rien de substantiel ne l'affecte à travers le temps ⁴⁹¹. »

En cette totalité gestionnaire et lucide, cet « Un » qui règne en maître sur le bonheur des peuples sauvages, il faut reconnaître la figure de l'État, du bon État, celle qu'il donne de lui-même. Tout se passe comme si les fonctions de l'État, « mal absolu » chez « nous », redevenaient innocentes chez les sauvages, comme si le sauvage à force d'être contre l'État séparé du peuple se l'incorporait sous forme d'inconscient collectif.

Car, qui se donne à la fois l'idée d'une « machine économique » mue par ses propres lois, et le beau rôle d'avoir à la tempérer et à la commander ? Le sauvage ou le discours économiste dominant ? Qui s'indigne des méfaits de la démographie galopante, cause de tous les maux du « sous-développement » ? L'esprit inconscient du sauvage ou [217] les bonnes âmes gestionnaires de la domination impérialiste ? ⁴⁹² Qui entend protéger la « culture » contre les forces obscures de « la violence » censées continuellement sourdre des profondeurs de la

⁴⁸⁹ Cf. *la Société...*, p. 181.

⁴⁹⁰ « Entretien avec P. Clastres », p. 13. *L'Anti-Œdipe*, de G. Deleuze et F. Guattari donne un récit plus complet des aventures de Socius contre les Flux.

⁴⁹¹ P. Clastres, *la Société...*, pp. 180-181.

⁴⁹² « Je me trompe peut-être, mais il me semble que la question de la croissance démographique, qui est toujours supérieure à la croissance de l'alimentation, introduit un décalage qui ne fait forcément que s'agrandir. Et c'est ce à quoi on est en train d'assister actuellement, c'est la famine dans le Sahel africain... quand on voit soit les écologistes, soit les technocrates de la F.A.O. ou du Club de Rome dire la même chose... c'est mal parti, et puis c'est sans retour » (« Entretien avec P. Clastres », p. 23).

nature ? La philosophie sauvage, certes, mais aussi nos ministres de l'Intérieur successifs...

Le sauvage n'est-il pas « contre l'État » en vertu d'une vision étatiste du politique ? D'un côté « l'économique » comme « monde des choses » et le « social » comme pure sphère de l'échange (la société civile) ; de l'autre le « politique »⁴⁹³ comme relation de commandement et d'obéissance entre l'appareil souverain et les sujets. Comme « la société » est un monde sans histoires, toute l'histoire est nécessairement « politique »⁴⁹⁴ : le sauvage a de l'avenir qu'il redoute la même vision qu'avait le bourgeois du passé dont il prétendait triompher : le règne de l'arbitraire des tyrans et de la rapine généralisée ; la violence des despotes habite l'histoire comme Dieu sa création. Le sauvage est d'avant l'histoire ; le bourgeois dit qu'il y en avait, mais qu'il n'y en a plus⁴⁹⁵ : deux complices aux deux bouts d'un même mythe. Ils ont en commun de croire ou de faire croire qu'une fois le « politique » remis à sa place, alors s'ouvre, des deux côtés, le règne enchanteur de l'Echange. Plus de « loi séparée, lointaine, despotique » : [218] la Loi se fait « substance même du groupe »⁴⁹⁶ ; le souverain se soumet au contrat, la coercition devient bonne gestion pour l'intérêt de tous. Le seul bonheur bourgeois, c'est le bonheur sauvage. Le bal des sauvages est un État de rêve.

⁴⁹³ Que la philosophie sauvage se coule dans les rubriques quotidiennes du journal télévisé (« politique », « social », « économique »), cela ne saurait étonner que ceux qui croient encore à son exotisme.

⁴⁹⁴ C'est pourquoi la philosophie sauvage retombe allègrement dans les vieilles ornières si fréquentées du fameux débat : qui a commencé ? « L'économique » ou le « politique » ? Ne fallait-il pas que le riche fût fort avant d'être riche ? On comparera utilement le « renversement » du « marxisme » chez Clastres (ta Société., p. 169 et p. 172) et chez Dühring (cf. Engels, *l'Anti-Dühring*, p. 191). Il n'est pas étonnant que Marx se trouve aisément culbuté par ceux qui utilisent les catégories qu'il entendait précisément politiquement et théoriquement subvenir.

⁴⁹⁵ Cf. Marx, *Misère de la philosophie*. Editions sociales, p. 129.

⁴⁹⁶ P. Clastres, *la Société*, p. 159.

[219]

Le sauvage à la mode.

**“DE QUOI LES INDIENS
YANOMAMI
NE RIENT PAS.”**

Par Ugo FABIETTI

[Retour au sommaire](#)

Ugo Fabietti, né à Milan en 1950, travaille actuellement en Arabie Saoudite sur l'organisation socio-économique des Bédouins. A publié sous sa direction en italien l'*Ideologia del primitivo nell'anthropologia contemporanea*, Zanichelli 1977.

[220]

[221]

On aurait pu penser que la tendance à idéaliser l'image de « l'homme primitif » était typique d'un savoir et d'une époque déterminés : la philosophie du XVIII^e siècle. Cette opération intellectuelle qui consistait à opposer la « vertu des sauvages » à la corruption des « civilisés », était d'ailleurs justifiable pour deux raisons : les connaissances sur la vie des « sauvages » étaient encore trop vagues et fragmentaires pour que la pensée ne l'identifiât d'emblée, faute de mieux, avec un supposé « état de nature » ; la réflexion philosophique n'avait pas encore produit les instruments conceptuels d'une critique accomplie de la société.

Dès lors, les ethnologues auraient pu éviter tout retour à l'idéologie du « bon sauvage » s'ils avaient tenu compte de deux événements qui se sont produits depuis, à savoir, la naissance de l'ethnologie moderne (malgré toutes ses ambiguïtés théoriques) et l'apparition des contradictions sociales et économiques à l'intérieur de la société occidentale et capitaliste qui ont permis à cette dernière d'entretenir sur elle-même un discours à la fois scientifique et critique.

On aurait donc cru que la réapparition périodique du mythe du bon sauvage était l'apanage désormais exclusif d'un certain genre de littérature exotique ou d'évasion. À vrai dire, depuis quelque temps et surtout en France, nous assistons à la floraison d'une littérature sur les sociétés « primitives » qui, se présentant sous l'aspect d'une ethnologie scientifique, tend à nous donner une image harmonieuse, heureuse, libertaire, presque anarchiste de ces sociétés. Soucieuse d'en donner une image « humaine » (que d'autres veulent « barbare »), elle évite de s'engager dans l'analyse de tout ce qui pourrait y apparaître comme

« déplaisant » au jugé de nos sociétés chrétiennes. Lorsqu'on ne peut pas évoquer certains traits qui sont en contradiction avec l'image du « bon sauvage » que cette ethnologie veut donner, on s'efforce de les nier ou de les minimiser.

[222]

C'est précisément le cas de la guerre et de la violence chez les Yanomami du Venezuela, dont la notoriété ethnographique provient précisément du fait des très nombreux conflits qui se produisent entre les groupes et à l'intérieur même des groupes qui constituent l'ensemble de cette société. Bien que plusieurs ethnologues aient recueilli des données indiscutables sur la permanence de cet état de guerre (parmi ces ethnologues, Napoléon Chagnon a expressément dédié son activité de recherche à l'étude de la guerre chez les Yanomami ⁴⁹⁷), J. Lizot, l'ethnologue des Yanomami le plus connu en France, ne mentionne que très rarement cet aspect de la vie sociale alors qu'il aurait vécu depuis six ans parmi eux. En effet ce que Lizot consacre dans ses ouvrages à l'analyse de la « guerre », reste du domaine de l'allusion, placé hors contexte et donc écarté de l'explication du mécanisme de fonctionnement de la société yanomami.

Lorsqu'on considère le ton des critiques faites à la traduction française du livre *Yanoama. Récit d'une femme brésilienne enlevée par les Indiens* par E. Biocca (Plon, 1968), il devient évident qu'on essaie de cacher une réalité pourtant irréfutable. Puisque le livre est très connu parmi ceux qui s'intéressent à l'ethnologie, je me borne à rappeler exclusivement les accusations dont Biocca a été l'objet tant de la part de Lizot que de R. Jaulin.

Selon Lizot, Biocca se serait rendu coupable des crimes suivants : il aurait délibérément manipulé le récit de Helena Valero dans le but de présenter la société yanomami comme dominée par la violence, avec l'intention de « provoquer et attirer le lecteur » ⁴⁹⁸ qui, sollicité par sa morbidité, se serait précipité pour acheter le livre dont les droits d'auteur auraient été de surcroît confisqués à Helena Valero, vrai auteur de l'ouvrage ; par la manipulation délibérée du récit, il aurait suscité

⁴⁹⁷ N.A. Chagnon, Yanomamö, *The Fierce People*, New York, Holt, Rinehart and Winston, 1968.

⁴⁹⁸ J. Lizot, « l'Ethnologie du déshonneur », in R. Jaulin (ed.), *le Livre blanc de l'ethnocide en Amérique*, Paris, Fayard, 1972, p. 216.

parmi « un public mal préparé un sentiment d'horreur à peine contenu » et confirmé l'opinion professée dans les communautés religieuses selon laquelle « les Indiens sont des sauvages, ce ne sont pas des êtres humains »⁴⁹⁹. Pour atteindre son ignoble but Biocca aurait donc mis en évidence les aspects les plus violents de la société yanomami, taisant au contraire les moyens, dont on verra plus loin la [223] nature, mis en place « pour éviter la guerre »⁵⁰⁰.

Jaulin, qui découvre dans toute ethnologie qui ne nous propose pas la vie des « primitifs » en modèle, une « pratique ethnocidaire », ajoute qu'en s'attribuant la paternité de l'ouvrage, Biocca aurait confirmé « une des caractéristiques effectives de notre système culturel : le peu de souci, voire la négation, d'autrui »⁵⁰¹. Il ne s'agit pas de plaider en faveur de Biocca qui d'ailleurs a déjà rejeté lui-même ces accusations⁵⁰², mais de montrer comment l'optique que Lizot a adoptée écarte toute interprétation scientifique du rôle de la guerre chez les Yanomami et, en même temps, comment l'étude de ce phénomène est, au contraire, nécessaire pour pousser l'analyse jusqu'à la compréhension du mécanisme reproductif de la société yanomami tout entière.

Précisons d'abord que Lizot partage avec d'autres ethnologues (par exemple, P. Clastres) un penchant pour l'homogène et l'indéterminé. Soucieux à juste titre d'écarter une certaine ethnologie qui tend à définir son objet négativement par rapport à notre société (lieu, au contraire, de « présences »), mais désireux en même temps de fonder sur des prémisses « scientifiques » l'idée selon laquelle ces sociétés « primitives » seraient d'une manière ou d'une autre l'incarnation de la félicité humaine, ils parviennent au même résultat que cette ethnologie dont ils se proclament adversaires, à la seule différence près que les sociétés qui étaient définies dans celle-ci comme « sans-économie », « sans-écriture », « sans-État », etc. sont définies par eux par une série de caractéristiques qui les distingueraient « positivement » mais

⁴⁹⁹ J. Lizot, « les Indiens Yanoama et la raison des Blancs », *Critique*, août-sept. 1970, p. 745.

⁵⁰⁰ *Ibid.*, p. 744.

⁵⁰¹ *Le Monde des livres*, du 8-2-1969.

⁵⁰² E. Biocca, « le Livre Yanoama et les raisons de M. Lizot », *Critique*, avril 1971, pp. 380-384. Voir aussi la préface à la dernière édition italienne de Yanoama (1973).

toujours en opposition à la nôtre. Elles deviennent ainsi, toutes indistinctement « sociétés de refus du travail », « premières sociétés du loisir », « premières sociétés d'abondance », etc. En dernière analyse, c'est seulement le jugement de valeur qui change à leur égard. Produit dans un cas d'une conception évolutionniste et progressive de l'histoire de l'humanité, il devient ici positif, certes, mais à l'égard d'un état « primitif » toujours aussi confus.

C'est ainsi que l'antinomie fondamentale à partir de laquelle Lizot analyse la société yanomami oppose, faute de mieux, « sociétés [224] industrielles » et « sociétés non industrielles »⁵⁰³. Puisqu'il n'existe à ses yeux que « deux formes de sociétés contradictoires »⁵⁰⁴, il s'interroge : « économie ou société ? », car « la question essentielle est bien de déterminer qui, du social ou de l'économique, gouverne l'ensemble des rapports dans une société donnée ». Vieux problème, certes, qui pour Lizot procède de la simple constatation que « les sociétés industrielles sont animées par l'idéologie du développement technologique, économique et démographique », tandis que « les sociétés non industrielles, dites "primitives", ont, au contraire, développé modérément leur technologie et leur économie ».

Tout cela suscite chez Lizot « le sentiment, irrésistible, que ces civilisations se sont *comme appliquées* à développer des institutions et un mode de vie qui sont à l'opposé de ceux de notre propre société ». Les conséquences de cette *application* étant les suivantes : « les besoins matériels des personnes sont peu nombreux ; le travail est méprisé ; la vie sociale s'y développe avec un minimum de limitations ; la population est freinée par l'infanticide et la guerre ». Encore que Lizot élève ici l'infanticide et la guerre au niveau d'exemples de la « sagesse » des sociétés primitives, on ne trouve nulle part une démonstration du rôle fonctionnel et intentionnel de ces pratiques. Bien qu'il ne nous dise pas en quoi « la vie familiale et sociale s'y développe avec un minimum de limitations », on peut remarquer que les concepts de « limitation des besoins » et de « mépris du travail », tels qu'ils apparaissent ici, sous-entendent une personnification des sociétés et des

⁵⁰³ Notons que Lizot, malgré sa volonté d'écarter toute caractérisation négative, la considère en dernier ressort comme « non industrielle ».

⁵⁰⁴ J. Lizot, « Economie en société ? », *Journal de la Société des américanistes*, Tome LX, 1971, pp. 137-138 (pour toutes les citations suivantes également).

cultures « primitives » qui tend à leur conférer la caractéristique d'un « sujet absolu » maîtresse de leur propre destin. Conception donc semblable à celle qui inspire le discours de son homologue P. Clastres sur le pouvoir dans les sociétés amérindiennes (discours que Lizot partage et sur lequel on reviendra plus loin) : « ces sociétés *ont très tôt pressenti* que la transcendance du pouvoir recèle pour le groupe un risque mortel ⁵⁰⁵ ».

Cette espèce de « croissance zéro » en tous les domaines (depuis l'économie jusqu'à la démographie) que Lizot invoque comme caractéristique des sociétés « primitives », et en particulier de celle des Yanomami, n'est, en réalité, que la manifestation de cette antinomie [225] primaire qui oppose entre elles « sociétés industrielles » et « sociétés non industrielles », les unes soumises, selon l'expression de Clastres, au « dément projet cartésien », les autres exemple vivant de la rationalité sociologique. On comprend, en effet (et le fait que Lizot tende toujours à minimiser la portée sociale de la guerre chez les Yanomami le confirme), que sous cette opposition entre « sociétés industrielles » et « sociétés non industrielles » comme sous toutes les autres qui en dérivent, se cache l'idée selon laquelle ces sociétés seraient « harmonieuses ». Comment pourrait-on se convaincre du contraire lorsqu'on apprend que « la forme la plus remarquable de cette dépendance (par exemple du politique, de l'économique et du social) est la nécessité souveraine de l'échange » ⁵⁰⁶ ? Si la nécessité de l'échange était aussi souveraine que le pense Lizot, on pourrait croire que la société yanomami, citée en exemple, ne connaît ni contradiction ni conflits, et qu'elle est l'incarnation vivante de l'idéal panglossien. Mais le livre de Biocca (accusé de faux) et les études de Chagnon (que Lizot se garde bien de citer sauf dans ses bibliographies) nous décrivent une bien différente réalité. Malgré les efforts de Lizot pour ne pas parler de la guerre ou pour la placer en dehors du contexte social par la considération harmonieuse de ces sociétés (conception où le concept d'« échange » occupe donc une place centrale), on s'aperçoit que, au contraire, les conflits et la guerre sont déterminés par la non-intégration, au niveau de la « circulation » des femmes, des cellules sociales qui constituent les groupes yanomami. Ce que Lizot ne comprend pas (mais

⁵⁰⁵ P. Clastres, *la Société contre l'État*, Paris, les éditions de Minuit, 1974, p. 40.

⁵⁰⁶ J. Lizot, « Economie ou société ? », *op. cit.*, p. 138.

comment pourrait-il le comprendre s'il nie l'existence même de la guerre ?) est le fait que ces conflits sont le signe d'un état de crise permanent du système et qu'ils surgissent périodiquement sous l'effet des contradictions internes. La guerre, en effet, est seulement « ce qui apparaît ». Elle est peut-être l'aspect le plus frappant et impressionnant de cette société. Pourtant la guerre, en tant que telle, exige une explication des causes qui la provoquent et qui sont cachées dans la logique du fonctionnement par laquelle la société yanomami se reproduit dans son ensemble.

La guerre, en effet, n'a rien à voir avec la façon dont les Yanomami réaliseraient un échange biologique avec la nature : il n'y a pas de luttes pour le contrôle des ressources naturelles ni pour le contrôle des moyens matériels de production. Les crises et la guerre sont donc étrangères aux facteurs matériels et économiques ; elles se rapportent plutôt au rôle que les femmes jouent dans les cellules au sein desquelles [226] les Yanomami résolvent le problème de la production et de la reproduction, c'est-à-dire les familles nucléaires. Les querelles et la guerre surgissent presque toujours à propos de « questions de femmes », comme les Yanomami eux-mêmes l'affirment. Il faut donc avant tout analyser le procès de production et déterminer la place que les femmes y tiennent : or Lizot, fidèle à la tradition ethnologique la plus conservatrice, ne parle nulle part du rôle joué par les femmes.

Les Yanomami habitent une région (partagée entre le Brésil et le Venezuela) recouverte par une végétation tropicale moyennement dense. Les variations saisonnières y sont très marquées : à une saison sèche, de septembre à avril, succède une saison de pluies très abondantes qui atteignent leur maximum en juin. Les variations saisonnières ont une profonde incidence sur la vie des groupes en réglant les relations et par conséquent la vie cérémonielle qui peut se dérouler en saison sèche seulement, lorsque les pluies ne rendent pas impraticables les sentiers qui, à travers la forêt, relient les villages entre eux. Cependant, si les saisons règlent le rythme des relations entre les groupes, c'est l'écosystème de la forêt qui joue le rôle de régulateur de leurs activités productives. La forêt tropicale étant un milieu de productivité relativement constante en ce qui concerne les possibilités d'exploitation agricole, de chasse et de cueillette, n'entraîne pas un véritable développement cyclique de ces activités.

L'agriculture pratiquée par les Yanomami est du type connu sous le nom d'écobuage qui est commune à divers degrés à presque toutes les civilisations amazoniennes. Cette technique agricole oblige les populations qui la pratiquent à déplacer leurs champs après une certaine période dès que la fertilité des terres s'épuise. Mais les Yanomami ont davantage tendance à faire glisser leurs champs de zones les plus exploitées vers les zones en friche ⁵⁰⁷.

Chez les Yanomami chaque couple avec des enfants cultive une parcelle de terrain qui selon les données fournies par Lizot lui-même ⁵⁰⁸, couvre 3 000 m² environ. Parmi les plantes qui fournissent des produits comestibles, les différentes variétés de palmiers et de bananiers sont de loin les plus importantes pour l'étendue des cultures, pour la quantité des produits fournis et pour la place qu'ils occupent [227] dans l'alimentation végétale des Yanomami. Ce genre de végétation se reproduit par le plantage des rejets. Il faut en général un an pour qu'une culture nouvelle porte ses premiers fruits, mais la production, une fois engagée, est assez continue et régulière, grâce à l'uniformité du climat et du milieu.

Les villages yanomami ⁵⁰⁹ exploitent parfois simultanément plusieurs jardins placés à une distance maximum de dix kilomètres environ, ce qui correspond à une demi-journée de marche à travers la forêt. Ce territoire dont le rayon est donc de dix kilomètres environ, peut entretenir grâce aux ressources de l'agriculture, de la chasse et de la cueillette, un groupe de 50-100 personnes, c'est-à-dire la population moyenne d'un village.

Ce sont les hommes qui s'occupent de la préparation des terrains à cultiver et de l'entretien, assez limité, qu'ils exigent. Les femmes ont la charge du transport des rejets (les rejets des bananiers et des palmiers

⁵⁰⁷ N. A. Chagnon, *Yanomamo...*, *op. cit.*, p. 35 et « The Culture Ecology of Shifting (pioneering) Cultivation among the Yanomamo Indians », *Proceedings of the VIIIth International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences*, vol. III, Science Council of Japan, Tokyo, 1970.

⁵⁰⁸ J. Lizot, « l'Ethnologie du déshonneur », *op. cit.*, p. 156.

⁵⁰⁹ Nous employons le mot « village » pour désigner l'habitat collectif des Yanomami, qui abrite un nombre variable de cellules conjugales dont les effectifs totaux varient entre 50 et 100 personnes en moyenne. L'habitat collectif est appelé *shabono* par les Yanomami.

sont très lourds : dix livres selon Chagnon) ⁵¹⁰, de la récolte et du transport des produits au village. De ce point de vue, la division du travail agricole s'accomplit donc dans les limites du noyau familial et ses membres s'en partagent en principe les produits.

Les hommes de prestige ou le chef du village cultivent généralement une étendue de terrain plus vaste, car ils pourvoient à l'entretien des invités venus lors de fêtes cérémonielles. À cette occasion, ils jouissent de l'aide des autres hommes, « frères » et « beaux-frères » qui parfois viennent exprès de villages voisins. Mais cette coopération est discontinue et irrégulière et, plutôt qu'un trait caractéristique et directement en rapport avec la façon par laquelle les Yanomami résolvent le problème quotidien de la subsistance, elle se situe dans la logique des rapports d'alliance plus évidents encore lors des chasses collectives organisées à la veille des fêtes.

Les caractéristiques de la production agricole yanomami sont donc les suivantes. La relative continuité climatique et le mode végétatif des principales plantes comestibles, c'est-à-dire plantains et bananiers, n'obligent pas ces populations à se conformer à un cycle agricole saisonnier qui entraînerait des formes de coopération et de division du travail plus complexes et différentes de celles qui prévalent [228] chez les Yanomami. La relative simplicité des techniques et du procès productif, de même que les modalités d'obtention du produit permettent à tous les noyaux familiaux d'être autonomes du point de vue de la subsistance. Le problème de la production matérielle est en effet résolu à l'intérieur des familles nucléaires qui, par conséquent, apparaissent comme des unités de production, de redistribution et de consommation.

À partir de ces simples observations, on constate déjà comment le « discours sur le pouvoir » dans les sociétés primitives tel que le conduit Lizot, à la suite de Clastres, relève d'une problématique idéaliste. Il ne s'agit pas d'un « refus du pouvoir par sa propre négation en le situant, d'emblée, hors de structure » ⁵¹¹, mais plutôt d'une impossibilité du pouvoir par sa propre inexistence : il n'y a pas de pouvoir là où il n'y a rien à commander.

⁵¹⁰ Yanomamö, *op. cit.*, p. 35.

⁵¹¹ « Economie ou société ? », *op. cit.*, p. 173.

Quant à la chasse, elle est une activité exclusivement masculine. Pratiquée individuellement, elle a lieu normalement à proximité du village. On chasse tous les animaux qui s'aventurent jusqu'aux alentours du village, tandis que l'espace exploité autour permet la reproduction du gibier dont la viande constitue une partie essentielle de l'alimentation des Yanomami. Les animaux chassés individuellement sont surtout les singes, plusieurs espèces de volatiles, quelques tatous, etc. La chasse aux tapirs se fait par la réunion des hommes en groupes de chasse, mais cela n'arrive qu'à la veille des fêtes auxquelles participent aussi les membres d'autres villages.

La chasse individuelle est donc l'activité à laquelle les hommes consacrent, par rapport aux autres, la plus grande part de leur temps de travail (une heure par jour, selon Lizot). Le personnage du chasseur, avec celui du guerrier, occupe une place de premier plan dans l'idéologie des Yanomami : un bon chasseur est estimé par la communauté, il peut entretenir une famille plus nombreuse et donc il peut avoir, si la dynamique des règles matrimoniales le lui permet, plusieurs épouses. Chez les Yanomami, la polygynie n'est pas limitée au chef de la communauté comme c'est le cas parmi d'autres populations amazoniennes ; la possibilité d'avoir plusieurs femmes n'est limitée, en théorie, que par l'habileté avec laquelle un homme chasse pour sa famille et pour les parents de la femme qu'il veut épouser. Il s'agit là, certes, d'un élément qui contribue à créer un état de rareté relatif des femmes à l'intérieur de la société yanomami, mais il ne peut pas être considéré comme *la cause* de cette rareté qui ressortit plutôt [229] à une série de circonstances s'enchaînant conjoncturellement. Rappelons que la polygynie dépend de l'âge de nubilité respectif des hommes et des femmes et non du sex-ratio.

Si l'on considère d'abord la place que les femmes occupent dans les activités de subsistance, on constate qu'elle est d'une extrême importance. Cela est, à vrai dire, l'impression qu'on tire de la lecture des ouvrages de Biocca et de Chagnon parce que Lizot, malgré la minutie avec laquelle il entreprend de nous révéler le temps de travail masculin, ne nous fournit aucune donnée semblable pour le temps de travail féminin. J.-M. Hurault ⁵¹² qui a étudié les Indiens Wayana de

⁵¹² J.-M. Hurault, *Français et Indiens en Guyane*, Paris, U.G.E., coll. 10/18, 1972, pp. 30-31.

Guyane (dont l'économie ressemble à celle des Yanomami) nous dit que les travaux les plus lourds reviennent aux femmes ; de plus, il estime à quarante-huit heures et trente minutes le travail hebdomadaire des femmes, contre trente-six heures pour les hommes. Au lieu de brandir les données relatives au temps de travail masculin (quatre heures, trente-neuf minutes par jour) pour démontrer qu'on se trouve en présence d'une « société de loisir », Lizot aurait rendu un meilleur service à l'ethnologie s'il avait relevé avec autant de précision le temps de travail féminin. Le peu d'intérêt que Lizot montre à l'égard du sort des femmes ne peut que l'empêcher de saisir la place exacte qu'elles occupent dans le système productif de cette société et donc de comprendre la nature des conflits qui éclatent à leur propos. Mais l'on sait que pour Lizot les femmes sont exclusivement susceptibles d'être « échangées ».

C'est à la femme, nous l'avons dit, que reviennent donc les travaux les plus pénibles, par exemple le transport des objets de la famille pendant les déplacements, le transport des produits des champs au village, la récolte du bois à brûler et le transport de l'eau pour cuire les aliments, outre l'aide qu'elle apporte aux hommes dans leurs activités, comme la construction des abris, la cueillette des fruits, etc.

Cette importance de la femme explique pourquoi ses parents ne lui permettent de s'unir à un homme qu'après une longue résistance, surtout si elle n'a pas de frères adultes : une fois mariée elle sera soumise à l'autorité de l'époux et définitivement « perdue » par sa famille d'origine. Dans une société où la collaboration entre les familles nucléaires est assez rare, les couples âgés, qui n'ont pas d'enfants mâles pour chasser et cultiver pour eux, comptent, en effet, [230] beaucoup sur le maintien des filles dans leur groupe d'origine. Or, malgré l'importance économique de la femme, sa situation d'infériorité au sein de la société se reflète dans la pratique de l'infanticide : le couple qui a déjà une fille et aucun garçon tue souvent les fillettes dès leur naissance. La pratique de l'infanticide féminin est subordonnée à la survie physique de la famille. L'idée de Lizot selon laquelle l'infanticide (comme la guerre) serait seulement un frein à l'accroissement de la population (cf. *supra*, p.224) relève d'une approche fonctionnaliste du problème. Elle se rattache indirectement à la conception que Lizot se fait des « sociétés non industrielles » comme « sociétés du refus du travail » (selon l'absurde expression de P. Clastres) ou comme

« premières sociétés d'abondance » (selon la funeste expression de M. Sahlins). Lizot ne voit pas que la pratique de l'infanticide est la conséquence à la fois d'une nécessité et d'une impossibilité : nécessité d'avoir des enfants mâles (chasseurs et guerriers) ; impossibilité d'allaiter simultanément plusieurs enfants en bas âge, choix qui écarte au-delà d'un certain seuil numérique, des individus (les fillettes) qui étant jeunes ne sont pas « immédiatement » productives (pour la famille nucléaire à laquelle ils appartiennent) et qui sont de plus susceptibles d'être « volés ». Cette impossibilité d'entretenir un nombre élevé d'individus improductifs (qu'ils soient jeunes ou vieux) dément la théorie de Sahlins ⁵¹³ selon laquelle les sociétés de chasseurs-cueilleurs représenteraient « la première société d'abondance ». Cette théorie qui partage avec la conception libérale de l'économie l'idée selon laquelle la productivité absolue du travail est le seul indice d'une véritable « progrès » économique, aboutit à la conclusion que la « révolution agricole » a été une « régression » puisqu'elle exige un investissement en travail plus grand/Mais comme Meillassoux l'a précisé ⁵¹⁴, cette théorie ne tient pas compte du fait que la durée de la vie des membres des sociétés agricoles s'accroît, que ces sociétés connaissent une remarquable expansion démographique et qu'ayant la possibilité de nourrir un plus grand nombre d'improductifs, elles peuvent renoncer aux pratiques de l'abandon des vieillards et de l'infanticide. Lizot, qui est prompt à « situer d'emblée hors de structure » tous les « manques » qu'il n'est pas capable d'expliquer [231] (on l'a vu en ce qui concerne le pouvoir, on le verra en ce qui concerne l'économie), est amené à faire de même avec tout ce qui, dans la société yanomami, freine sa démarche vers la construction totalement fantaisiste d'une société « primitive » qui pourrait « préfigurer, d'une certaine manière, le modèle d'un avenir possible » ⁵¹⁵.

L'une des conséquences qui souvent dérivent de l'état de « rareté » des femmes est la tentative, de la part des familles qui ont des jeunes

⁵¹³ M. Sahlins, *Age de pierre, âge d'abondance*, Paris, Gallimard, 1976, pp. 37-81.

⁵¹⁴ « From Reproduction to Production », *Economy and Society*, vol. I, 1, 1972, p. 104 (article repris en français dans *Terrains et théories*. Editions Anthropos, 1977).

⁵¹⁵ « L'Ethnologie du déshonneur », *op. cit.*, note p. 207. (20) « Economie ou société ? », *op. cit.*

filles, de retenir les futurs maris chez elles, ou bien d'obtenir d'eux des prestations de travail le plus longtemps possible, en accord avec la règle qui oblige un homme à accomplir un service « prémarital » consistant presque toujours à procurer aux beaux-parents des produits de chasse. Le service « prémarital » est souvent accompli à l'occasion des chasses collectives qui sont organisées à la veille des fêtes cérémonielles auxquelles participent aussi des groupes originaires de différents villages invités pour l'occasion. Ces fêtes, dont la plupart sont en rapport avec les cérémonies d'« endocannibalisme », sont organisées par des hommes de prestige ou bien par le « chef » (s'il y en a un) reconnu du village qui lancent en succession des battues auxquelles participent les hommes adultes. Les chasseurs passant plusieurs jours dans la forêt, le meneur doit leur fournir la nourriture nécessaire pour cette durée. Le but déclaré de la battue est de se procurer le plus de gibier possible, pour le groupe et pour les invités attendus. En réalité, une chasse conduite avec succès devient, pour son organisateur et pour le groupe de ce dernier, une cause de prestige, soit aux yeux des hôtes, soit à ceux des membres de sa même communauté. À l'intérieur de la communauté yanomami étudiée par Lizot⁵¹⁶, il y avait deux « factions » composées de deux groupes de familles liées par des rapports consanguins et guidées chacune par un homme de premier plan dans la communauté. Ces deux factions se disputaient le droit exclusif d'exercer la vengeance contre un groupe ennemi considéré comme responsable de la mort d'un membre du village. C'est, en effet, une cause de grand prestige que de promouvoir la vengeance en gagnant ou en renforçant sa réputation de *waiteri* (cruel, courageux), et de se distinguer par son hospitalité en jetant les bases de possibles alliances futures. Les fêtes s'insèrent, avec tous les aspects idéologiques et économiques qui contribuent à lier les groupes entre eux, dans la logique « politique » yanomami, et les chasses [232] organisées à ces occasions, dégagées des préoccupations économiques « immédiates », sont les moyens de faire aboutir cette logique. Pour cette raison, elles ne constituent pas une activité productive au sens strict et par conséquent la forme de coopération qui s'instaure à cette occasion ne peut pas être considérée comme expressive des formes de structuration des activités de subsistance des Yanomami : elle est en effet occasionnelle, limitée dans le temps, donc opposée à la coopération

⁵¹⁶ « Économie ou société ? », *op. cit.*

agricole dont les rapports de production et les modalités de redistribution du produit se situent à l'intérieur de la famille nucléaire. De même le chasseur, lorsqu'il ne fait qu'approvisionner sa famille en aliments carnés, exerce une activité quotidienne et individuelle qui suppose une forme de répartition du gibier au sein de la famille nucléaire. Le cas des chasses collectives est donc trop limité pour qu'on puisse en déduire les caractères fondamentaux qui devraient donner aux activités productives yanomami leur essence et leur spécificité.

En ce qui concerne enfin la cueillette, il n'y a pas une véritable division du travail, au moins pas aussi nette que celle qui existe dans l'agriculture et la chasse. Les produits de la cueillette (crustacés, insectes, miel sauvage, tubercules, etc.) sont très importants car ils représentent, avec la chasse, la principale source de protéines individuelle. Ils le sont encore plus lorsqu'un groupe est contraint de se déplacer sous la pression d'un ennemi. Que le groupe se décompose ou qu'il reste uni, ses membres, éloignés de leurs champs, ne peuvent plus compter pour leur subsistance que sur les produits de la chasse et de la cueillette, pendant toute la période nécessaire à la mise en train des nouvelles cultures, à peu près un an. Il s'agit presque toujours d'un moment très pénible car la chasse et la cueillette qui peuvent fournir assez de produits aux familles séparées, ne suffiront pas à l'approvisionnement d'un groupe nombreux qui épuiserait très vite les ressources d'un milieu restreint. Or, le danger d'être suivies par les ennemis empêche presque toujours les familles de se séparer pour résoudre le problème alimentaire, et la nécessité d'engager de nouvelles cultures et de se défendre oblige les hommes à demeurer ensemble. Ajoutons que la possibilité pour les familles de se séparer pour quelque temps afin de rendre visite à des groupes éloignés est conditionnée par l'état de sécurité dont le groupe jouit.

Ces faits révèlent une contradiction de la société yanomami : l'extrême facilité d'une part avec laquelle les familles pourraient devenir autonomes, facilité qui relève de la possibilité pour un groupe de quatre à cinq personnes de survivre avec les produits de la chasse et de la cueillette ; la difficulté d'autre part que les familles ont à se séparer devant le danger d'une attaque ennemie toujours présent. On peut donc estimer que les raisons de l'union des noyaux familiaux sont [233] largement dues à la recherche de sécurité à travers la formation de groupes nombreux.

Les éléments qui constituent l'ensemble de la vie matérielle des Yanomami, avec les contraintes écologiques et « sociales » qu'on vient de décrire, obligent à rechercher des concepts qui permettent de rapporter cette réalité sociale spécifique à une théorie plus vaste des formations sociales et économiques en nous débarrassant une fois pour toutes de notions trompeuses de « sociétés non industrielles », « refus du travail », « sociétés du loisir », etc., affectionnées par Lizot.

Selon la distinction avancée par Meillassoux ⁵¹⁷ qui s'est inspiré de Marx, à propos du mode d'exploitation de la terre de la part des chasseurs-cueilleurs, celle-ci peut être considérée comme « objet de travail » pour les chasseurs-collecteurs ou comme « moyen de travail » pour les agriculteurs.

Dans le cas de l'exploitation de la terre comme objet de travail, il n'y a aucune modification de la nature : les hommes « prennent » à la terre ce qu'elle « offre » spontanément, sous la forme de produits de la chasse et de la cueillette. Le contrôle du milieu naturel n'existe pour ainsi dire pas, et l'acquisition des produits de subsistance est aléatoire. L'épuisement des ressources dans une aire déterminée oblige les groupes à se déplacer continuellement à la recherche des zones où la nature reste livrée au cycle normal de reproduction. Evidemment, il s'ensuit que les hommes ne peuvent former que des groupes restreints dont les effectifs sont proportionnels aux possibilités de production du territoire exploité. Le nomadisme, la facilité extrême avec laquelle les groupes se composent et se décomposent, la grande indépendance dont jouissent leurs membres (hommes et femmes), sont des éléments caractéristiques que l'on trouve chez les chasseurs-cueilleurs de tous les continents ⁵¹⁸. Il semble donc que le mode d'exploitation du milieu naturel qu'on rencontre chez ces groupes entraîne la « fluidité » des cellules qui les composent. La nécessité de la production ne demande pas la formation de groupes permanents et, en même temps, en raison des modalités de la production même, le « territoire » qui fournit les produits de la subsistance d'un groupe n'apparaît comme tel qu'en rapport avec le territoire exploité par d'autres groupes. On n'a donc pas cette représentation, caractéristique des sociétés agricoles, [234] qui fait

⁵¹⁷ « Recherche d'un niveau de détermination dans la société cynégétique », in *Terrains et théories, op. cit.*, pp. 119-140.

⁵¹⁸ Cf. R. Lee and I. De Vore (eds), *Man the Hunter*, Chicago, Aldine, 1968.

coïncider groupe et terre, puisque dans le cas des chasseurs-cueilleurs, « faute de s'investir dans la terre, le travail qui lui est appliqué a un rendement *instantané* et non différé » 519. L'intermittence des activités de subsistance, c'est-à-dire celles qui n'impliquent d'autre continuité que la simple découverte quotidienne de la nourriture, n'oriente pas la vie de ces groupes au-delà d'un futur immédiat. La modalité de répartition du produit, modalité « instantanée », c'est-à-dire advenant tout de suite après la production, ne provoque pas dans ces sociétés de chasseurs-cueilleurs une concentration du produit, même temporaire, entre les mains d'un groupe ou d'un individu. La faiblesse des liens « matrimoniaux », le peu d'autorité de l'homme envers ses « parents », la facilité avec laquelle les enfants d'un couple peuvent être adoptés par d'autres familles, cette « fluidité » du groupe enfin, est à la base de la fragilité chez ces populations des liens de dépendance entre individus.

On est donc là dans une situation complètement différente de celle que l'on trouve dans les sociétés « agricoles », où « la prolongation des activités productives jusqu'à l'obtention du produit à terme entraîne une coopération *prolongée et continue* entre les producteurs » 520. La terre n'est plus ici un simple « objet de travail », mais plutôt un « moyen de travail », en ce sens qu'elle exige un investissement en force de travail dont le rendement n'est pas « immédiat », mais différé, d'où l'union des producteurs jusqu'au moment de la récolte, mais aussi la nécessité de pouvoir disposer d'une nourriture suffisante pour être à même de nourrir les membres du groupe pendant la période de travail non productif. Cette nourriture n'est qu'une partie du produit de la récolte précédente et par conséquent les producteurs demeureront liés non seulement entre eux, mais aussi à ceux dont le travail est à l'origine de ce produit sur lequel les travailleurs peuvent compter pour vivre pendant la période qui s'écoule de la fin des travaux initiaux (défrichage de la terre) à la récolte. Les rapports qui mettent en relation les membres du groupe selon les notions d'« antériorité » et de « succession » commencent à se structurer autour du mouvement cyclique du procès productif qui demande la conservation d'une partie du produit pour entretenir les travailleurs et leur permettre d'entamer à nouveau le procès de production. La reproduction de la communauté productive

519 « From Reproduction... », *op. cit.*, p. 99.

520 *Ibid.*, p. 103.

devient donc la condition [235] essentielle pour assurer la continuité du procès de production. La filiation et le mariage, mécanismes à travers lesquels cette continuité est rendue possible, deviendront la « forme phénoménique » des rapports de production par laquelle « l'enfant y apparaît comme le dépendant naturel de l'homme, la procréation comme le moyen le plus direct de se constituer une dépendance et la famille comme la cellule sociale voulue par le destin »⁵²¹. Les femmes seront assujetties en qualité de « productrices de producteurs », elles deviendront le moyen le plus direct pour étendre les relations de dépendance de la part des anciens qui semblent ne devoir à personne qu'aux ancêtres, les moyens de leur subsistance. La hiérarchisation de la société selon un ordre « généalogique » découvre dans le culte des ancêtres sa justification idéologique tandis que le terroir, source de la subsistance du groupe, s'oppose à la brousse, demeure des puissances occultes et hostiles à l'homme.

Deux systèmes s'opposent donc : celui des sociétés des chasseurs-cueilleurs et celui des sociétés « agricoles ». Le rapport que les hommes entretiennent avec la terre, source de subsistance, détermine l'ensemble des rapports sociaux. Dans le premier cas : l'absence d'une coopération permanente et de liens de dépendance entre les membres de la communauté, liberté des femmes, absence d'une idéologie « lignagère », « fluidité » des cellules sociales qui composent les groupes (notons que pour Lizot « les mouvements des personnes et des groupes familiaux entre les communautés », qui s'expliquent par la nature des rapports de production ne sont dus qu'aux *hésitations* que provoque le choix du mode de résidence »⁵²²) ; dans le second cas, coopération permanente, présence de liens de dépendance, soumission des femmes et permanence de la communauté.

Entre ces deux modèles, où se situe la société yanomami ? Il ne s'agit pas d'une question oiseuse, parce qu'il ne s'agit pas, en effet, de forcer cette société dans le cadre d'une typologie abstraite et rigide qui ne tiendrait pas compte de la spécificité de chaque formation économique et sociale. Cette question naît plutôt d'un souci et d'une constatation. Souci de ne pas livrer les Yanomami en pâture aux radotages sur les « sociétés primitives » ; constatation de la présence de

⁵²¹ *Ibid.*

⁵²² « Economie ou société ? », *op. cit.*, p. 144.

traits qui empêchent d'assimiler la société yanomami à l'un des types qu'on vient de décrire.

[236]

L'extrême fragilité du groupe, l'absence de coopération durable, la « facilité » relative de l'exploitation des ressources naturelles, l'absence de liens de dépendance entre les membres mâles du groupe, l'absence d'une idéologie sociale et religieuse typique, ce sont là tous les facteurs qui, réunis, nous mèneraient à assimiler d'emblée le « modèle » social des Yanomami à celui des sociétés des chasseurs-cueilleurs.

Cependant, à la différence des sociétés des chasseurs-cueilleurs, la société yanomami est marquée par une forme d'agressivité particulière liée à la possession des femmes. En ce qui concerne celle-ci, il serait trompeur d'en donner une explication à partir d'un élément isolé, comme la rareté des femmes elles-mêmes, qui serait due à la pratique inexplicite de l'infanticide ou de la polygynie. Au contraire, il faut, on l'a dit, en chercher les raisons dans les contradictions qui se nouent conjonctuellement entre les différents traits déterminants et caractéristiques de la société dans sa totalité.

On a vu que la famille nucléaire est le lieu social où les Yanomami résolvent le problème de la production : c'est en son sein que la division du travail et la redistribution des produits qui en proviennent s'articulent. La reproduction quotidienne du groupe ne se base pourtant que sur le travail de l'homme et de la femme unis par un rapport de type « matrimonial ». À l'intérieur de ce rapport qui est à la fois social et économique, l'homme exempt de la plupart des fonctions productives, ce qui lui confère une position de suprématie sur la femme, une position qui se manifeste, soit dans la soumission des femmes, soit dans la grande indépendance dont jouissent les hommes ; indépendance qui se manifeste encore à travers les moyens qui régissent la « circulation » des femmes en permettant au bon chasseur d'avoir plusieurs épouses.

Il convient pourtant de chercher dans ce rapport entre l'homme et la femme et dans les modalités par lesquelles ce rapport se réalise, le caractère essentiel de toute domination éventuelle qui s'instaure entre les membres des groupes yanomami et de la belligérance qui en dérive, parce que s'il était inexact de soutenir que dans une telle société il n'existe pas de rapports de dépendance du type de ceux que l'on peut

trouver dans les sociétés « agricoles », il serait absolument faux de soutenir, avec Lizot, que dans les sociétés « primitives » et donc chez les Yanomami, il n'y a aucune sorte de pouvoir effectif.

Les Yanomami pratiquent un type d'agriculture qui n'exige pas des structures identiques à celles des sociétés qu'on a appelées par commodité « agricoles ». En raison du milieu naturel et du type de produits que l'on en tire, elle n'exige pas la réunion prolongée des producteurs, sauf pendant une première phase de préparation des cultures. En outre, elle ne demande pas la conservation d'une partie [237] du produit comme dans le cas de la production agricole basée sur des cultures céréalières, puisque le flux productif des cultures végétatives dure pratiquement pendant toute l'année sans solution de continuité.

La production, donc, ne sera pas accompagnée de l'instauration de liens ainsi serrés entre les membres du groupe. La famille nucléaire ne possède pas chez les Yanomami une cohésion idéologique aussi forte que dans les sociétés « agricoles ». Il n'y a en effet aucun rite qui consacre l'union de deux individus de sexe différent. La facilité avec laquelle les familles se forment et se démembrent peut être considérée comme associée à la précarité des liens noués dans les activités de production. La pratique de l'agriculture en tant que telle, et même si elle est d'un type complètement différent de celle pratiquée par les peuples « agriculteurs », a cependant tendance à imposer une certaine sédentarité aux groupes humains qui en tirent une partie de leur subsistance : elle oblige les populations qui la pratiquent à former des groupes plus stables dont les membres restent individuellement liés entre eux par les rapports d'adhésion temporaire caractéristiques des sociétés de chasseurs-cueilleurs. La femme, dans cette situation, perd la liberté dont elle jouit à l'intérieur des sociétés de chasseurs-cueilleurs. Mise en marge par rapport aux activités masculines, refoulée à l'intérieur du noyau familial, elle doit accomplir des tâches dont elle n'est pas chargée dans les groupes qui tirent leur subsistance des produits exclusifs de la chasse et de la cueillette : transporter les rejets pour les cultures nouvelles, filer le coton, transporter l'eau, fabriquer les hamacs, etc., travaux qui répondent, tous, aux exigences d'un minimum de sédentarité imposée par l'exploitation agricole.

La position subordonnée de la femme à l'intérieur du procès productif paraît donc associée à la pratique de ce type de proto-

agriculture et puisque c'est au sein de la famille nucléaire que l'on résout le problème de la subsistance, la femme est seule susceptible de domination par l'homme adulte. La nature du procès de production engendre ainsi plus ou moins directement un procès associatif du même ordre capable de résoudre le problème de la production. Mais cette structure sociale (dans ce cas la famille nucléaire) qui n'est soumise à aucune régulation d'ensemble engendre, en raison du rôle que la femme y joue, sa propre « rareté » particulière : la femme elle-même. Or il s'agit moins d'une rareté numérique que d'une rareté sociale, les hommes ne pouvant avoir accès aux femmes que par leur entreprise individuelle ou par accords bilatéraux mais sans lendemains.

La conséquence en est que chaque groupe familial cherche à retenir ses femmes. Ainsi la description d'inspiration structuraliste que Lizot fait du système de parenté yanomami et qui a pour but de démontrer l'existence d'une « pratique matrimoniale qui consiste à [238] épouser la cousine croisée bilatérale »⁵²³ n'a de signification que si on la rapporte au phénomène de résidence. Or cette pratique a pour effet de favoriser l'installation de l'homme dans le groupe familial de la femme (au sein duquel il n'est soumis, dans ce cas, à aucune règle d'évitement). Chez les Yanomami, le mariage avec la « cousine croisée bilatérale » est une pratique « tendancielle » déterminée par la répétition, à travers les générations successives d'une autre pratique, c'est-à-dire l'« échange des sœurs »⁵²⁴, assez répandue chez les peuples de chasseurs-cueilleurs. Mais alors que pour ces derniers l'« échange des sœurs » n'entraîne que des effets limités en raison de la mobilité sans contrainte des membres des groupes, chez les Yanomami elle devient au contraire, en raison du minimum de cohésion que les familles connaissent par la « sédentarité » qu'impose la pratique agricole, un moyen de retenir les femmes à l'intérieur non seulement du *shabono*, mais aussi de leur famille d'origine, de telle sorte que la « circulation » des femmes se traduit assez souvent dans les faits par leur immobilisation⁵²⁵.

⁵²³ *Ibid.*, p. 149.

⁵²⁴ Cf. N. Chagnon, *Yanomamö*, *op. cit.*, pp. 54 et suivantes.

⁵²⁵ Pour s'en convaincre, il suffit de consulter le schéma du « mariage idéal yanomami » dans N. Chagnon, *Yanomamö*, *op. cit.*, p. 55.

Malgré sa validité « théorique », l'efficacité réelle de cette pratique est toutefois très faible, puisque par l'instauration de ce genre de lien on ne reproduit aucun rapport de coopération ou de dépendance économique différent de ceux qui se nouent sur la base de la division sexuelle du travail à l'intérieur de la famille nucléaire. Le but de la « circulation » des femmes n'est pas la reproduction des rapports de production ou des relations de dépendance à une échelle plus large que celle qui s'établit à l'intérieur de la famille nucléaire, le système n'étant pas en mesure d'entraîner l'élargissement effectif des relations de parenté, et donc d'assurer une circulation assez ordonnée des femmes ⁵²⁶. Ces petites communautés, étant en outre toujours menacées par une forte mortalité infantile, par les morts accidentelles, les guerres et les épidémies, le sex-ratio à l'intérieur des groupes est le plus souvent déséquilibré.

Lorsque le nombre des femmes à l'intérieur du groupe restreint [239] n'est plus en mesure d'en assurer la reproduction, leur « valeur » dépasse leur fonction « économique » et déborde sur leur indispensable fonction de génitrices. À l'absence d'un pouvoir civil (voilà cette « absence » tant attendue par Lizot !) qui pourrait régler pacifiquement la circulation des femmes dans le but de reproduire, à travers le contrôle de leur progéniture, la continuité des rapports de production, se substitue un concert d'hommes guidés par un meneur et liés entre eux par un but commun : voler des femmes.

Malgré ce que dit Lizot du livre de Biocca, le récit d'Helena Valero n'est rien d'autre que la description fidèle d'une société où le pouvoir, ni institutionnalisé ni enraciné dans d'autres fondations que l'accord momentané et temporaire des individus mâles entre eux, existe. Mais ce pouvoir, au contraire de ce qu'en pense Lizot, loin d'être repoussé par un *refus* que cette société lui opposerait, trouve toujours dans sa nature même, individuelle et violente, le principe de sa propre négation perpétuelle. En s'appuyant « sur la guerre, la force, la ruse, l'exploit et souvent le meurtre, comme c'est la caractéristique de tous les pouvoirs d'origine guerrière et militaire » ⁵²⁷, ce pouvoir ne peut que disparaître sans cesse pour être remplacé par un autre semblable.

⁵²⁶ Cf. Cl. Meillassoux, *Femmes, greniers et capitaux*, Paris, Maspéro, 1975, pp. 54 et suivantes.

⁵²⁷ *Ibid.*, p. 53.

Certes, il serait inexact de soutenir que la guerre et la violence sont les *seuls* moyens qui mettent en communication les groupes entre eux. Le vol des femmes n'est pas le moyen *exclusif* pour que s'en réalise la « circulation ». On sait que les visites que ces groupes se rendent périodiquement sont toujours caractérisées par des échanges de cadeaux, par des déclarations d'intention pacifiques et par des promesses d'échanges de femmes : l'alliance n'est pas moins importante que le rapt comme moyen de la reproduction des groupes. Mais on connaît également la précarité de telles alliances qui risquent toujours d'être brisées et la méfiance qui marque tout contact entre ces groupes toujours victimes à un moment ou à l'autre de rapt ou de meurtres commis par leurs alliés du moment : en sont la preuve les duels qui souvent éclatent à l'occasion de ces rencontres. Au lieu « d'éviter la guerre », comme le voudrait Lizot qui accuse Biocca de se taire sur ce point (mais c'est pourtant Lizot qui reprend l'interprétation qu'en donne Helena Valero elle-même ! ⁵²⁸), ces duels sont plutôt la démonstration de l'existence, même latente, d'une tension [240] sociale entre les hommes. Pour Lizot, le fait que les hommes échangent entre eux des coups de massue ne signifie pas que la tendance à l'affrontement est toujours présente ⁵²⁹, mais, contre toute évidence qu'il s'agit d'une institution efficace et respectée pour prévenir la guerre.

Même si la recherche et l'élargissement des liens d'alliance peuvent être considérés comme les aspects d'un « projet politique » des groupes, la façon particulière dont les éléments du système reproductif de la société yanomami se structurent ne produit pas les conditions nécessaires à un échange harmonieux des femmes : car faute de femmes alliées, on recourt aux embuscades, aux rapt, aux trahisons, à tout ce qui est en mesure de reconstituer l'équilibre intérieur compromis du groupe.

Le problème qui apparaît aux groupes yanomami est celui de faire face à un état de rareté des femmes que l'échange pacifique n'est que partiellement en mesure de résoudre. Les alliances, en effet, demeurent durables si le problème peut être résolu grâce à elles, mais elles sont au

⁵²⁸ Cf. E. Biocca, *Yanoama*, *op. cit.*, p. 187.

⁵²⁹ Comme le montre l'escalade à laquelle elle donne lieu dans bien des cas. Cf. N. Chagnon, *Yanomamö*, *op. cit.*, pp. 113 et suivantes.

contraire fragiles si le manque de femmes est susceptible d'être résolu de façon plus radicale, surtout de la part des groupes les plus nombreux. Comme les alliances, la « guerre pour les femmes » peut donc être mise en rapport avec la « logique politique » si l'on admet que la violence est le moyen par lequel les Yanomami rétablissent l'équilibre et donc l'efficacité de leur système reproductif. Mais afin qu'on puisse établir cette relation entre la reproduction et la guerre, il a fallu examiner le cheminement du procès reproductif. Au terme de cette démarche seulement on peut reconnaître dans la femme un élément fondamental du système et saisir la portée sociale exacte de sa « rareté ».

Si l'on compare maintenant, au terme de cette analyse, les conclusions qui en ressortent avec ce que Lizot tire de ses observations, on constate qu'elles procèdent de deux méthodes tout à fait opposées, et qu'elles répondent à des questions différentes.

Nous nous sommes avant tout efforcés de repérer les contraintes qui marquent les limites dans lesquelles la société yanomami trouve sa propre possibilité d'existence, ce qui correspond au projet de l'ethnologie, si sa vocation est de briser toute tentative qui cherche à fixer chaque individualité à l'intérieur d'un espace homogène (et coextensif du nôtre). Lizot, au contraire, est amené à transposer sans [241] cesse le discours sur la société yanomami dans la nôtre. Car, comme il le déclare lui-même : « Se demander quels rapports unissent et normalisent l'organisation sociale et le complexe techno-économique dans une société non industrielle, étudier les relations entre la quantité de travail nécessaire à la satisfaction des besoins matériels ressentis comme fondamentaux et le développement des activités sociales dites de "loisir", c'est nécessairement renvoyer à une réflexion sur la société industrielle ⁵³⁰. » On peut constater en réalité que ce déplacement, en raison des concepts que Lizot est obligé d'utiliser afin de rendre opératoire cette distinction aboutit à la notion (fantaisiste) de deux grands modèles sociaux refermés sur eux-mêmes : les sociétés non industrielles d'un côté, les sociétés industrielles de l'autre.

La conséquence la plus immédiate qui en dérive est la nécessité de définir les caractères des uns toujours par rapport aux caractères des autres. Mais ce ne serait qu'un demi-mal si un autre élément n'entrait en jeu, c'est-à-dire l'idéologie du « bon sauvage » qui introduit une

⁵³⁰ « Economie ou société ? », *op. cit.*, p. 137.

nouvelle incohérence. Car tout ce qui est caractéristique des « sociétés non industrielles » est entouré d'un halo de telle bonté et de telle sagesse que nous avons du mal à comprendre les raisons pour lesquelles une partie de l'humanité a abandonné cette heureuse condition originelle marquée par le « refus du travail » et le « désintérêt pour un progrès technologique ». Lizot sort brillamment de cette impasse en introduisant l'hypothèse toute simple « que ces sociétés aient pu se refuser au progrès technologique »⁵³¹. Voilà pourquoi « l'économie des Yanomami est peu développée » ! et voilà comment « la propriété des objets personnels est bornée : par la destruction des biens lors de la mort » et « par l'obligation de l'échange ». Lizot ne comprend pas que si la propriété n'a pas droit de cité chez les Yanomami c'est parce que n'existent pas les conditions de son apparition, conditions qui, on l'a vu, ne peuvent advenir lorsque la coopération productive est absente, lorsque le rendement immédiat du travail est en mesure de satisfaire les besoins des individus, lorsque, en d'autres termes, les conditions historiques n'existent pas pour que des rapports permanents de dépendance entre les individus soient instaurés.

Rien de plus compréhensible que Lizot laisse de côté la « guerre pour les femmes ». Lorsque à la suppression de ce qui fait la spécificité des sociétés (toutes étiquetées ici comme « sociétés non industrielles ») [242] l'idéologie du « bon sauvage » s'ajoute, on ne peut qu'ignorer les éléments dont l'analyse permet de saisir la nature des contradictions, et donc les contradictions mêmes, de la société dont on parle. Ainsi dans le dernier livre de Lizot *le Cercle des feux* on parle de la guerre, certes, mais d'une telle manière qu'on ne comprend pas pourquoi dans une société aussi « libertaire » et aussi « peu répressive » elle puisse avoir lieu. Refoulée en marge de l'analyse, sa portée sociale toujours minimisée, objet de simples allusions, la guerre est traitée comme tous les autres aspects de cette société jugés incompatibles avec l'image du « primitif » que cette ethnologie s'efforce de donner, par la bienveillance douteuse du silence.

⁵³¹ *Ibid.*, p. 172.

[243]

Le sauvage à la mode.

**“LE SAUVAGE
MÉCHANT.”**

Par Jean-Loup AMSELLE

[Retour au sommaire](#)

[244]

[245]

Le dossier Turnbull à propos d'un *Peuple de fauves* et de ses publics

Le propos de cet article est double : d'une part, montrer en quoi le livre de Turnbull est profondément réactionnaire, d'autre part, mettre en évidence le fait, à l'occasion de cette analyse, que la quasi-totalité des appareils de célébration ⁵³² (la presse française en l'occurrence quelle que soit sa coloration politique) le suit dans cette voie.

Turnbull est un anthropologue américain, célèbre aux États-Unis et relativement bien connu en France. Antérieurement à *un Peuple de fauves* ⁵³³ deux de ses ouvrages ont été traduits en français : *le Peuple de la forêt* ⁵³⁴ en 1963 et *l'Africain désesparé en 1965* ⁵³⁵. Ce fait en lui-même devrait nous inciter à nous poser quelques questions. Pourquoi, à la différence de la plupart de ses collègues, Turnbull a-t-il [246] réussi à connaître une audience qui dépasse largement le cercle des initiés — le champ de production restreinte selon l'expression de Bourdieu ⁵³⁶ — et le cadre des frontières de son pays ?

⁵³² Sur cette notion, voir P. Bourdieu, « le Marché des biens symboliques », l'Année sociologique, 3^{ème} année, vol. XXII, 1971, pp. 49-126, et P. Bourdieu et Y. Delsaut, « le Couturier et sa griffe : contribution à une théorie de la magie », *Actes de la recherche en sciences sociales*, janvier 1975, n° 1, pp. 7-36.

⁵³³ Colin Turnbull, *un Peuple de fauves*, Paris, Stock, 1973 (traduction de *The Mountain People*, New York, 1972).

⁵³⁴ Colin Turnbull, *le Peuple de la forêt*, Paris, Stock, 1963 (traduction de *The Forest People*, New York, 1961).

⁵³⁵ Colin Turnbull, *l'Africain désesparé*, Paris, Le Seuil, 1965 (traduction de *The Lonely African*, New York, 1962).

⁵³⁶ Sur cette notion, voir Bourdieu, *op. cit.*

L'analyse de quelques-uns de ses ouvrages devrait contribuer à nous mettre sur la voie.

L'Africain désemparé, consacré à l'étude de l'Afrique en transition, fait alterner les chapitres de réflexion et les études de cas. La trame du livre est constituée par une série de confessions d'acteurs sociaux : le chef traditionnel, le missionnaire, le villageois, etc., ayant vécu la même situation sociale, celle d'un village congolais au temps de la colonisation belge. Ce qui intéresse Turnbull et, on le verra plus loin, ce qui l'obsède, c'est de savoir si les Africains, au contact de la civilisation occidentale, ne vont pas se désintégrer spirituellement. A cet égard, les deux dernières phrases de la conclusion sont significatives : « Les dernières places fortes de dignité, de moralité, de croyance et de foi sont menacées par la plus vile camelote de la technologie occidentale : on peut acheter une âme pour une pièce de tissu imprimé ou pour un paquet de cigarettes. Ce serait une ironie de l'histoire que l'acte ultime de destruction, si soigneusement (bien qu'inconsciemment) préparé par les puissances coloniales soit le fait des Africains eux-mêmes, par ignorance de l'immensité de leur propre héritage. » Cet ouvrage destiné au grand public renferme déjà les thèmes principaux des livres ultérieurs de Turnbull.

Pour l'auteur *d'un Peuple de fauves*, l'Africain est fondamentalement bon : comme il l'écrit dans *l'Africain désemparé* (p. 17), l'une de ses caractéristiques c'est « son honnêteté de pensée et d'action ». Cependant, le contact de l'Afrique avec l'Occident entraîne dans l'âme de chaque Africain conflit et solitude. Turnbull distingue deux sortes de situations de transition affectant l'Afrique : celle concernant les villes et celle relative aux communautés rurales. Dans les villes, le processus d'acculturation est largement engagé ; l'Africain, même s'il conserve une conscience tribale, vit dans une situation de fait moderne. Dans les communautés rurales au contraire, la tradition est encore dominante même si la modernité est la plus forte. Pour l'Africain tribal, le choix est donc beaucoup plus dramatique puisqu'il concerne « l'âme même de son peuple, ses espoirs et ses craintes, ses sentiments et ses émotions, ses amours et ses haines » (p. 9).

Ame, dignité, moralité, croyance, foi : ces termes permettent d'esquisser le paysage intellectuel de l'auteur beaucoup plus moraliste [247] en définitive qu'anthropologue. C'est ainsi que deux thèmes

complémentaires ordonneront les écrits de Turnbull postérieurs à *l'Africain désesparé* : le ciel et l'enfer. Le ciel ce sera les Mbuti ⁵³⁷, l'enfer les Ik.

De son séjour chez les chasseurs-collecteurs mbuti du Zaïre, naît un livre remarquable tant par la richesse de l'information qu'il délivre et qui permet de proposer de cette société une autre lecture que celle donnée par l'auteur, que par le génie déployé par Turnbull pour masquer une des composantes essentielles de cette population : la domination qu'exercent sur elle les villageois Bantu. Alors que les relations villageois/chasseurs n'apparaissent pas dans le texte comme étant essentiellement différentes de celles qui existent en général entre les Bantu et les Pygmées de cette zone, Turnbull s'acharne à nier que dans le cas des Mbuti, il puisse s'agir de liens de dépendance, de clientèle, voire de captivité. Cette négation de la sujétion dans laquelle les villageois tiennent les Pygmées est à mettre en relation avec l'idéologie de l'auteur. Turnbull insiste en effet sur l'acculturation des villageois africains et sur la modification de leurs conditions d'existence résultant du contact avec l'extérieur. La présence coloniale peut exercer ses effets sur les membres des communautés villageoises regroupées le long des routes et forcées à cultiver le coton : il ne lui semble pas concevable, bien qu'il décrive les Mbuti comme effectuant un travail de gardiennage sur les plantations de coton des Bantu, qu'une société de chasseurs-collecteurs soit soumise à une dépendance externe quelconque. S'il en est ainsi pour l'auteur de *l'Africain désesparé*, c'est parce que la mobilité des Mbuti est garante de leur liberté. La faculté des Mbuti de fuir dans la forêt lorsque les rapports avec les Bantu deviennent trop tendus (et qui est une des caractéristiques de leur marginalité) devient dans l'esprit de Turnbull, la preuve de leur autonomie et de leur pureté biologique et culturelle. Un peuple mobile ne saurait être opprimé par un autre peuple. Telle est, à grands traits, la leçon que tire Turnbull de son enquête chez les Mbuti. Cette vision idyllique des sociétés de chasseurs-collecteurs, cette robinsonnade anthropologique est à mettre en rapport avec l'appréciation qu'il porte

⁵³⁷ Nous nous référons pour l'analyse du cas mbuti à *Wayward Servants, the two worlds of the african Pygmees*, Londres, Eyre and Spottiswoode, 1965, la version universitaire de son séjour dans cette population et non à la version populaire : *le Peuple de la forêt*. Ceci montre encore mieux le contenu idéologique de sa description.

sur les Bantu ⁵³⁸. On sent bien à lire son livre que Turnbull [248] n'aime pas les villageois sédentaires et l'on peut dire que ces derniers préfigurent, dans une certaine mesure, le statut qui sera accordé aux Ik dans *un Peuple de fauves*, celui d'hommes déçus parce qu'ils sont passés de la chasse nomade à l'agriculture sédentaire.

Le livre

Son but immédiat, en étudiant les Ik d'Ouganda septentrional, société pratiquant autrefois la chasse et la collecte, était de les comparer aux Mbuti et aux autres Pygmées en général. Peut-être avait-il l'intention d'écrire une nouvelle défense et illustration de la bonté naturelle de l'homme — particulièrement sous sa forme chasseresse ? La phrase suivante en tout cas permet de le supposer. « Les chasseurs manifestent fréquemment les caractéristiques que nous admirons tant chez l'homme : gentillesse, générosité, considération, affection, honnêteté, hospitalité, compassion, etc. » (p. 27). Malheureusement pour lui, Turnbull, en ce qui concerne les Ik, a été déçu dans ses espoirs. Les Ik, chez qui il réside de 1964 à 1967, ne correspondent pas à l'image qu'il se faisait d'une société de chasseurs. Evincés de leur région d'origine à la veille de la Seconde Guerre mondiale par la création d'un parc national, les Ik sont devenus des agriculteurs sédentaires vivant dans des villages. Cette sédentarisation a correspondu pour Turnbull à une véritable chute, au sens biblique du terme, et il oppose constamment les qualités chrétiennes que déploient les sociétés de chasseurs aux véritables tares dont sont victimes les Ik et peut-être les agriculteurs villageois en général. Selon lui, les Ik sont sauvages, primitifs, inhumains (p. 9), égoïstes (p. 28), insensibles (p. 107), matérialistes (p. 126), et anormaux (p. 172). Ils ne respectent rien (les jeunes ne respectent pas les vieux, les femmes les hommes et réciproquement). Au détour de certaines phrases, on est proprement ébahi par les remarques de Turnbull. Ainsi, les Ik ne manifestant

⁵³⁸ M. Godelier, « Heurs et malheurs de l'ethnologue », *les Temps modernes*, mars 1975, n° 344, p. 1218, parle d'image un peu embellie de la société mbuti ; A. K. Mark « More Thoughts on the Ik and Anthropology », *Current Anthropolgy*, vol. XVI, n° 3, septembre 1975, p. 352 utilise l'expression « romantisme ».

apparemment aucun intérêt pour le sexe opposé, ne va-t-il pas jusqu'à se demander s'ils ont des rapports sexuels. Mais ailleurs, de façon purement contradictoire, il s'offusque de leurs mœurs dépravées. De même, à propos de la coopération dans le travail : photo à l'appui, il constate en s'étonnant, que les Ik, lorsqu'ils [249] travaillent ensemble, ne se regardent pas et se moquent les uns des autres. Ce que tout anthropologue débutant sait sur le relativisme culturel, Turnbull l'oublie ou fait semblant de l'oublier. Bref, le verdict est clair, les Ik sont dénaturés, ils incarnent le mal. De gentils chasseurs nomades qu'ils étaient, ils sont devenus d'immondes cultivateurs sédentaires chez qui toute trace d'humanité a disparu. Les Ik, c'est Sodome ou presque !

Les recommandations pratiques de Turnbull au gouvernement ougandais sont dans le droit fil de ce qui précède. Il propose tout simplement de déplacer par la force les Ik et de les disperser. Restant sur place, ne risqueraient-ils pas de contaminer les populations voisines restées saines ? Le gouvernement ougandais n'accédant pas à ses désirs, il souhaite néanmoins que les Ik, sortes de monstres ethnologiques, disparaissent (qu'on les extermine ?) le plus rapidement possible. Pas un instant, il ne vient à l'idée de Turnbull de proposer aux autorités ougandaises la rétrocession aux Ik de leurs territoires de chasse. Jamais, à notre connaissance, un ethnologue n'avait souhaité le génocide de la population qu'il étudiait. Jamais un anthropologue n'avait éprouvé une haine aussi grande pour le peuple chez qui il séjournait ⁵³⁹.

Cet aveuglement de l'auteur qui s'imagine que les Ik ont voulu le tuer, cette rage qui perce à toutes les lignes et qui est celle du chercheur déçu de ne pas voir ses fantasmes correspondre à la réalité, restreignent considérablement l'intérêt du livre. Ce qu'on apprend des Ik, on l'apprend malgré Turnbull, en reconstituant patiemment le puzzle d'informations éparpillées dans le texte. Pourtant les Ik, que décrit Turnbull pendant une période de famine due à la sécheresse, semblent dotés, à l'instar de toute société, d'une organisation économique, de structures sociales et d'institutions religieuses.

En dehors de l'agriculture dont le rôle est réduit en période de sécheresse, les Ik pratiquent le vol de bétail, la chasse clandestine

⁵³⁹ Le coup d'envoi est donné par l'exergue du livre « Pour les Ik que j'ai appris à ne pas haïr ».

individuelle, la fabrication de lances et de couteaux vendus aux populations d'éleveurs de la région, en échange de lait de chèvre et de nourriture. Ils servent également de guides et de receleurs à ces derniers et reçoivent du bétail en échange de ces services. Enfin, les femmes se prostituent auprès des policiers et des éleveurs de la région.

Turnbull est beaucoup plus discret en ce qui concerne les structures sociales. On a l'impression à le lire qu'il existe chez les Ik des [250] classes d'âge et des clans exogames. De même, des allusions faites au rôle du chef de tribu et de village ainsi qu'à l'existence d'un descendant de fondateur de village incitent à penser que la société dans laquelle il réside n'est pas aussi déstructurée qu'il veut bien le dire et que la sédentarisation est plus ancienne qu'il ne le prétend. Les liens intertribaux que les Ik entretiennent avec d'autres populations de la région conduisent également à atténuer la vision irréaliste et infernale que Turnbull tend à donner de cette société.

La description de la religion et du rituel est encore plus réduite. Ceci s'explique dans la perspective adoptée par Turnbull puisque pour lui la famine exerce un effet dissolvant sur la religion des Ik. Cette idée représentative de tout un courant de la pensée occidentale (saint Thomas) est d'ailleurs appliquée à l'ensemble des sociétés et à l'homme en général. Pour Turnbull, l'abondance est génératrice d'humanité alors que la pénurie maintient l'homme dans l'animalité. Cependant, cette idée qui est d'ailleurs totalement contradictoire avec ce qui a pu être observé dans les camps de réfugiés du Sahel pendant la période de sécheresse, ne semble pas convenir parfaitement à la société ik. Celle-ci semble en effet posséder un système religieux assez élaboré (grottes remplies d'objets rituels, pp. 265-268) que l'auteur minimise à dessein et ne paraît pas évoluer vers l'humanité lorsque le temps des vaches grasses réapparaît.

En réalité, Turnbull ne voit pas que l'assistance dispensée aux Ik par le gouvernement ougandais fait de ceux-ci des parasites qui s'efforcent de maximiser les avantages que comporte cette situation. C'est dans ce cadre qu'il convient de replacer les phénomènes de dilapidation de nourriture et d'abandon des vieillards que l'auteur observe. Mais ceci n'est pas une des moindres contradictions du livre qui tombe presque toujours dans l'anathème et le prêche moralisateur. Le texte fourmille à tel point de notations moralisantes et psychologisantes qu'on se demande parfois si l'auteur est un explorateur, un missionnaire ou un

anthropologue. À cet égard, le titre des différents chapitres est éloquent : la famille et la mort, le moi et la survie, l'homme sans lois, la mort de Dieu, société et foi, le peuple sans amour, la fin de la bonté, etc.

Un des sommets du livre est celui où l'auteur qui élève deux petits léopards se console auprès d'eux de l'amour que les Ik n'ont su lui donner ! Pour Turnbull, on l'aura compris, le cas ik revêt une portée générale. Par une sorte d'évolutionnisme à rebours, l'auteur estime que les sociétés avancées, les nôtres, donnent des signes d'effondrement et que nous allons sur le chemin qu'ont emprunté avant nous les Ik. En ce sens, *un Peuple de fauves* est un livre d'anthropologie au sens fort — dans la mesure où il tient un discours sur l'homme même si c'est un mauvais livre d'anthropologie au sens que les anthropologues [251] donnent en général à ce terme.

Un Peuple de fauves a connu un succès considérable aux États-Unis. Il a été « célébré » par des personnalités venues d'horizons culturels différents comme Ashley Montagu, le romancier Desmond Morris, l'éthologue Robert Ardrey et les anthropologues Carleton Coon et Margaret Mead.

Il a été tiré en France à 6 600 exemplaires, ce qui est très élevé pour un ouvrage d'anthropologie et montre bien que l'éditeur s'attendait à ce qu'il rencontre une audience très large. Le titre aguicheur de la traduction — le livre est intitulé *the Mountain People* en anglais — a bien sûr accru son succès même si, en fait, il n'est pas infidèle au contenu du texte.

Un Peuple de fauves a répondu aux espoirs que l'éditeur avait placés en lui. Ses mérites ont été quasi unanimement vantés par la presse française. Qu'on en juge : *la Dépêche du Midi* (14 octobre 1973) : « en même temps qu'une remarquable étude anthropologique et ethnologique »... c'est « une réflexion angoissante et angoissée sur les conséquences de ce qu'il est convenu d'appeler le "progrès" ». *Le Magazine littéraire* (octobre 1974) : « c'est le plus bouleversant et le plus convaincant des cris d'alarme ». *Partir* (avril 1975) : « une remarquable étude anthropologique et ethnologique qui nous laisse angoissés ». *Psychologie* (mars 1974) : « un grand livre effrayant et passionnant ». *Le Monde* (8 novembre 1973) : « un exceptionnel document ethnologique »,... « une méditation sur l'histoire, sur

l'homme et sur la culture ». *L'Express* (12 novembre 1973) : « un récit poignant ». *Afrique-Asie* (18 février-3 mars 1974) : « un témoignage bouleversant et angoissant ». *Le Nouvel observateur* 12 novembre 1973), de son côté, consacre deux pages très élogieuses à l'ouvrage. Seule fausse note dans ce concert de louanges, l'article de Claude Vauthier dans *Jeune Afrique* (16 mars 1974) qui dans des termes mesurés exprime des réserves et soulève des objections allant dans le sens de nos propres réflexions.

La pièce

Le succès du livre est encore renforcé par la mise en scène qu'en a donnée Peter Brook aux « Bouffes du Nord », en janvier 1975. Peter Brook, metteur en scène anglais mais figure bien parisienne du spectacle, est un ami de Turnbull. Ils se sont connus à Oxford où ils faisaient leurs études, l'un en ethnologie, l'autre en art dramatique. Lorsque Turnbull lui a adressé son ouvrage, « Brook se déclara hanté par ce livre, où il voyait un point de rencontre très rare entre une [252] aventure personnelle, des faits objectifs et des éléments poétiques et mythiques ⁵⁴⁰. » L'adaptation théâtrale a été réalisée par Denis Cannan et Colin Higgins, l'auteur d'*Harold et Maud*. La version française par Jean-Claude Carrière. On le voit, les fées s'étaient penchées sur le berceau des 1 k, dans leur existence théâtrale du moins !

Pour que ses comédiens se mettent dans la peau des personnages du livre, Peter Brook (*le Monde*, 1er janvier 1975) avant de monter la pièce, est parti en Afrique avec eux (où ? chez les Ik ? ailleurs ? personne ne nous le dit, mais comme chacun sait, l'Afrique c'est partout pareil) ⁵⁴¹. Le voyage dura « plusieurs mois à travers la brousse, avec

⁵⁴⁰ Les Ik, d'après le livre de Colin Turnbull, *The Mountain People*. Adaptation de Colin Higgins et Denis Cannan, version française de Jean-Claude Carrière. Centre international de créations théâtrales, Paris, 1975, p. 97.

⁵⁴¹ Michel Cournot (*le Monde*, 17 janvier 1975) et Jean Vigneron (*la Croix*, 25 janvier 1975), affirment que Brook et son équipe sont allés séjourner chez les Ik. Ceci n'est ni confirmé par Brook (*le Monde*, 4 janvier 1975), ni par Turnbull (*le Monde*, 17 avril 1975) et (*Current Anthropology*, vol. XVI, n° 3, septembre 1975, pp. 354- 358).

juste un camion, des vivres, quelques projecteurs, un générateur et une caméra [...] ». Il s'agissait pour les comédiens de s'ouvrir le plus possible à des impressions étrangères. La troupe s'installait sur une place de village et essayait de communiquer avec la population par le biais du chant, du rythme, du geste. De cette façon, Brook voulait libérer le « corps » de ses comédiens, afin que ceux-ci soient intimement liés à l'Afrique. Il voulait que chaque membre du groupe essaie de traverser le « *background* culturel » pour retrouver l'Ik qu'il était censé porter en lui. Brook fait d'ailleurs à ce propos un parallèle avec le yoga. On voit donc que tous les ingrédients de l'imaginaire mystico-touristique étaient présents dans la démarche du metteur en scène. Il est évident qu'il existe un lien entre un certain discours tenu sur le « corps », l'invocation de l'Orient mystique, la déambulation à travers les continents que ce soit en Afrique ou ailleurs et une certaine vision du néo-colonisé comme « sauvage ». Que ce discours soit tenu par des hommes de gauche ne change rien au fait qu'il s'agit bien là d'un des aspects de l'idéologie dominante, c'est-à-dire de l'idéologie d'une des fractions de la classe dominante.

On objectera à cela que P. Brook avait pour souci de coller au plus près à la réalité africaine et que le résultat est là : une mise en scène et un jeu des acteurs extraordinaire qui ne ressemble à rien de connu.

C'est vrai, le travail de ces acteurs de nationalité différente est absolument original. En tout cas, il n'a rien à voir avec celui qui était le leur dans *Timon d'Athènes*, la précédente mise en scène de Peter [253] Brook. Mais a-t-il pour autant quelque chose à voir avec ce que sont réellement les Ik ? Peter Brook et son équipe n'auraient-ils pas ajouté leurs propres fantasmes à ceux de Turnbull ?

En dépit de ces travers, la pièce est de bien meilleure qualité que le livre. Il semble que les adaptateurs aient eu quelques lueurs de lucidité ainsi qu'en témoigne la discussion qui suit le texte de la pièce et que le personnage peu reluisant de Turnbull leur soit apparu sous sa vraie lumière. Dans la pièce, l'ethnologue, qui devient le personnage principal, est en tout cas présenté sous un jour peu flatteur. Sa passion pour le génocide des Ik apparaît clairement, de même que le rapport de force colonial dans lequel sont pris à la fois l'ethnologue et la population qu'il étudie. C'est un véritable voyeur qui s'agite sous nos yeux et qui, à mesure qu'il photographie, filme et prend des notes, constitue les Ik en objet. Ceux-ci de leur côté, le manipulent et le

dépouillent de tous ses biens. Le rôle des missions qui font du chantage à la conversion en échange de nourriture et de l'administration ougandaise qui opprime les Ik est bien mis en lumière. Cependant, ces acteurs qui parlent ik, qui sont censés se comporter dans leurs moindres gestes comme des Ik, n'échappent pas à l'ambiguïté profonde du livre. Les visages grimaçants, les cris hystériques, les gestes indécents des personnages sont ceux d'une ethnie imaginaire qui renvoie au véritable objet de l'œuvre de Turnbull et de P. Brook, « l'Ik que tout homme porte en lui ». De sorte que ces sauvages qui évoluent sous nos yeux ne sont que les représentants de l'éternelle sauvagerie humaine : celle qui veut que l'homme soit un loup pour l'homme. Les Ik, tels qu'ils nous sont donnés à voir au théâtre, sont plus proches du Jardin des Délices de Bosch ou de la cage aux fous dans *Soudain l'été dernier* de T. Williams que d'un reportage sur la situation d'une société qui meurt sous les coups du colonialisme ancien et nouveau.

La pièce a elle aussi obtenu un très large succès. Il faut dire que ses accents métaphysiques avaient de quoi séduire le public naturel de P. Brook. En ces temps d'ethnocide, d'écologie, de « bouffe bio » et de « trips » divers, les Ik avaient de quoi plaire. La presse dans son ensemble, si elle a bien accueilli la pièce, a néanmoins émis quelques doutes sur la cohérence de l'œuvre. À cet égard, il est probable que l'adaptation théâtrale a révélé quelques-unes des contradictions et des invraisemblances du livre de Turnbull. Néanmoins, il était difficile aux critiques d'aller contre le courant et finalement la dévotion l'a emporté. Et même les plus lucides ont mis sur le compte des défauts du texte ce qu'il fallait imputer au contenu de la pièce elle-même.

[254]

La réaction des anthropologues

Si dans l'ensemble, la presse n'a pas tari d'éloges sur le livre et la pièce, si le « champ de grande production symbolique » selon l'expression de Bourdieu⁵⁴² a bien réagi, le corps des anthropologues, c'est-à-dire le public des pairs de Turnbull, s'est montré dès l'abord

⁵⁴² *Op. cit.*

beaucoup plus réticent. Sans parler de la critique de Godelier ⁵⁴³ et de la nôtre ⁵⁴⁴, il s'est instauré, après la sortie du livre aux États-Unis, un débat dans *Current Anthropology*. Le coup d'envoi de ce débat a été donné par une lettre de Fredrik Barth ⁵⁴⁵, anthropologue norvégien de renommée internationale. Dans cette lettre, Barth invite Turnbull à « rendre des comptes ». Il reproche de façon très violente à l'auteur *d'un Peuple de fauves* de manquer aux règles élémentaires de la méthode anthropologique (mauvaise méthode, mauvaise information, mauvais raisonnement). Il accuse également Turnbull de s'être montré léger et naïf envers une population sans défense et en particulier d'avoir révélé dans son livre le nom de ceux des Ik qui se livraient à des activités illégales. L'acte d'accusation ne s'arrête pas là : Turnbull ment, selon Barth, lorsqu'il raconte qu'il n'est pas seul sur le terrain, il perturbe gravement l'économie locale en faisant travailler pour lui une fraction importante des villageois et il se comporte en colon avec nombre d'entre eux. Enfin, *last but not least*, il se montre un ardent défenseur de la « solution finale » en ce qui concerne les Ik. Bref, le verdict est clair : Turnbull est un être inhumain et irresponsable qui confond passe-temps de bourgeois et discipline scientifique.

La réponse de Turnbull ⁵⁴⁶, publiée à la suite de la lettre de Barth, n'en est pas une. Sous prétexte que Barth a refusé de s'entretenir directement avec lui, par lettre, Turnbull qui voit dans le texte de Barth une attaque personnelle et un procès d'intention, refuse de répondre publiquement. Il annonce également qu'il a envoyé le texte de Barth et sa réponse initiale aux cinq institutions auxquelles il est [255] affilié. Celles-ci décideront, au vu du dossier, si elles estiment que Turnbull doit démissionner de chacune d'elles. Mais le débat ne s'arrête pas là, l'éditeur ⁵⁴⁷ de *Current Anthropology* publie dans le numéro de septembre 1975 une série d'articles relatifs au livre de Turnbull et à la critique de Barth. L'éditeur estime, en effet, à juste titre que le débat

⁵⁴³ *Op. cit.*

⁵⁴⁴ J.-L. Amselle, « les Ethnologues, le ciel et l'enfer ». *Cahiers d'études africaines*, n° 54, 1974, pp. 393-396.

⁵⁴⁵ F. Barth, « On Responsibility and Humanity, Calling a Colleague to Account », *Current Anthropology*, vol. XV, n° 1, mars 1974, pp. 99-102.

⁵⁴⁶ « Colin Turnbull Reply », *Current Anthropology*, vol. XV, n° 1, mars 1974, p. 103.

⁵⁴⁷ *Op. cit.*

engagé dépasse de loin le cas Turnbull et concerne l'ensemble des anthropologues de terrain.

Parmi les différentes contributions publiées par *Current Anthropology*, nous en résumerons trois qui nous semblent être les plus intéressantes, ainsi que la réponse de Turnbull.

Wilson dans la première, reproche tout d'abord à Barth de s'en être pris personnellement à Turnbull. Il estime que les Ik, ayant été autrefois des chasseurs-collecteurs, il ne faut pas s'étonner de leur comportement actuel. En effet, le principe de réciprocité qui s'exprime notamment par le partage de viande et l'échange de cadeaux joue, dans ce type de société, un rôle central, dans la mesure où il sert à atténuer les tensions apparaissant au sein du groupe. Quand la viande vient à disparaître, comme c'est le cas chez les Ik, le principe de régulation disparaît du même coup et c'est ce qui explique l'attitude fondamentalement hostile et agressive que Turnbull observe chez cette population. Wilson ajoute que la philosophie existentialiste et puritaine qu'il croit déceler chez Turnbull, amène celui-ci à voir dans la disparition du principe de réciprocité, l'incarnation du mal.

Pour Mac Call, les Ik sont très bien adaptés à leur situation. Ils continuent à vivre ensemble, partagent les mêmes croyances et font preuve d'un humour qui les aide à supporter leurs pénibles conditions d'existence. Ils ont d'ailleurs trouvé de nouvelles formes d'activité et certains groupes culturellement proches ont réussi leur sédentarisation. Tout ceci témoigne donc de l'existence de sentiments sociaux dans cette population. Mac Call voit en définitive dans *un Peuple de fauves* une histoire édifiante écrite dans la tradition du voyage philosophique du XVIII^e siècle et destinée principalement au public nord-américain et européen. Pour lui, la description de Turnbull doit tout autant au climat de violence de New York où l'auteur réside qu'à son séjour en Ouganda.

La contribution de Geddes est la plus intéressante. Il relève comme beaucoup d'autres les multiples contradictions de l'ouvrage et montre l'inconsistance et l'insuffisance de l'information recueillie par Turnbull à propos de la démographie, du système économique et de [256] l'organisation sociale. Il en conclut que le livre ne prouve pas clairement que les Ik soient immoraux et asociaux comme le prétend Turnbull. Le génocide des Ik préconisé par l'auteur sur la base de ces

accusations lui paraît donc tomber sous le coup de la résolution votée à l'unanimité en 1970 par l'Union internationale des sciences anthropologiques et sociologiques et qui condamne l'acculturation forcée. Cette résolution demande en outre le châtement de tous ceux qui auront d'une façon ou d'une autre violé la Déclaration universelle des droits de l'homme. Avant toute chose, il lui semble nécessaire d'avoir une connaissance précise des Ik et par conséquent, il demande à l'Union d'envoyer un ou plusieurs anthropologues dans cette société. Ceux-ci auront pour première tâche de réhabiliter cette population aux yeux du public international.

Dans sa longue réponse, Turnbull rejette les accusations de Barth qui lui reproche de mentir, d'être indiscret et de favoriser le génocide culturel des Ik. Il affirme que son livre est destiné avant tout à un public de profanes et que par conséquent, on ne peut pas l'accuser, ainsi que le fait Geddes, de ne pas étudier la société ik en détail. D'ailleurs celle-ci, d'après des informations récentes, ne lui paraît pas avoir connu des transformations notables. Turnbull réclame pour lui le droit à l'émotion et à la subjectivité ⁵⁴⁸. Il s'étonne à ce propos qu'on le critique pour le dégoût qu'il professe à l'égard des Ik alors qu'on ne lui a pas reproché son affection pour les Mbuti. Pour lui, l'ethnologie qu'il faut distinguer de l'anthropologie sociale est avant tout un art et comme tel, elle est assimilable à la littérature. Le devoir de tout anthropologue dans la tradition du siècle des Lumières est de dégager, pour les membres de sa société, les leçons tirées de son séjour dans un milieu étranger.

Conclusion

Si, comme l'affirme l'éditeur de *Current Anthropology*, ce débat concerne bien l'ensemble de l'anthropologie, il nous faut examiner un certain nombre de problèmes que la discussion laisse dans l'ombre.

Il est frappant, tout d'abord, de constater qu'aucun des participants au débat ne fait état de l'existence d'un autre texte de Turnbull sur les Ik. Ce texte que Turnbull mentionne dans *un Peuple de fauves* [257] (p. 29) est, dit-il, d'un ton très différent de celui du livre.

⁵⁴⁸ Turnbull se réfère à ce propos à Lévi-Strauss .

Malheureusement, nous n'avons pu trouver cet article. Mais dans la discussion « imaginaire » qui suit le texte de l'adaptation théâtrale, l'un des participants invoque à l'appui de ses dires un passage de cet article intitulé : « Les Ik, fermiers montagnards » et destiné, semble-t-il, aux écoles américaines ⁵⁴⁹.

Je ne résiste pas au plaisir de citer le passage *in extenso* : « Les Ik sont un grand peuple familial. Les gens s'aident les uns les autres et travaillent ensemble, non parce qu'ils ont besoin d'aide mais parce qu'ils aiment ça. La saison des plantations dans les champs est un des moments les plus gais, les plus heureux de l'année. Les gens chantent et rient. Ils s'arrêtent de travailler dans leurs champs si dans les parages ils peuvent aider un de leurs voisins. Ce sont des gens pleins de joie et d'enthousiasme [...] ⁵⁵⁰. » Cet article paraît contredire totalement un Peuple de fauves. Mais Turnbull répond d'avance à l'objection en déclarant que cette autre version correspond à une période où la nourriture était suffisante. Il soutient d'ailleurs que les deux versions sont aussi fidèles l'une que l'autre et que l'écart entre les deux textes montre « qu'il faut s'interroger sur la valeur de beaucoup d'observations faites sur le terrain y compris les siennes ». Mais alors surgit cette question : pourquoi a-t-il choisi précisément de livrer au « grand public » une version apocalyptique de son séjour chez les Ik ? N'est-ce pas parce qu'il sentait plus ou moins confusément qu'il pouvait exister une adéquation entre les termes de sa description et les concepts utilisés par les appareils de célébration (presse) ? N'a-t-il pas choisi de se couler dans les catégories de l'idéologie dominante ou plutôt n'est-il pas lui-même un représentant de l'idéologie dominante au sein du secteur anthropologique ?

Un Peuple de fauves, de même que l'ensemble de l'œuvre de Turnbull, vise essentiellement à montrer que la transformation des sociétés de chasseurs-collecteurs en sociétés d'agriculteurs sédentaires conduit à une véritable régression et plus fondamentalement que l'évolution des forces productives provoque l'anéantissement des sociétés. C'est là le sens de l'opposition que l'auteur établit entre les bons chasseurs Mbuti et les mauvais agriculteurs Bantu dans *Wayward*

⁵⁴⁹ L'article a été publié dans un ouvrage intitulé *Tradition et changement dans la vie tribale africaine*, World Publications, 1966.

⁵⁵⁰ *Op. cit.*

Servants et entre le bon vieux temps où les Ik étaient chasseurs et la situation « infernale », au sens propre, où ils vivent [259] actuellement. Par là, Turnbull est fidèle au mythe cher à M. Sahlins ⁵⁵¹ des sociétés de chasseurs-collecteurs comme « premières sociétés d'abondance », et se situe dans le courant d'idées qu'incarnent Clastres, Lizot et Jaulin en France. Mais en adoptant cette attitude, Turnbull confond ou fait semblant de confondre deux choses : le passage de la chasse à l'agriculture, du nomadisme à la sédentarité *avant le capitalisme* et le même phénomène *sous le capitalisme*. Dans le premier cas, celui de la révolution néolithique, que d'innombrables sociétés ont sans doute connue, il s'agit comme l'a montré Meillassoux ⁵⁵² d'un incontestable progrès, alors que la sédentarisation forcée des chasseurs à notre époque conduit inévitablement à un désastre.

Bien sûr, c'est Turnbull qui nous apprend que les Ik ont abandonné leur ancien mode de vie contraints et forcés, mais comme il ne fait aucune analyse historique de la société ik, comme il ne la situe pas dans son environnement politique, comme il rend coupables les Ik eux-mêmes de ce qui leur est arrivé, son livre prend une résonance nettement réactionnaire. C'est en ce sens qu'un « *Peuple de fauves* » a trouvé un vaste écho dans les appareils de célébration qui révèlent ainsi leur vraie nature. Du « paradis perdu » des chasseurs qui autorise à les mettre en réserves pour la plus grande commodité de l'anthropologue à l'enfer qui les guette et les conduit inexorablement vers le génocide afin qu'ils n'offensent plus son regard : le cercle se boucle.

On frémit en apprenant que Turnbull a assisté le gouvernement zaïrois dans son programme « d'émancipation des Pygmées » ⁵⁵³. Qu'advient-il un jour des Mbuti, s'ils n'ont plus l'heur de lui plaire ?

⁵⁵¹ M. Sahlins, « la Première société d'abondance », in *Age de pierre, âge d'abondance*, Paris, Gallimard, 1976, pp. 37-81.

⁵⁵² C. Meillassoux, « Recherche d'un niveau de détermination dans la société cynégétique », in *Terrains et théories*, Paris, Anthropos, 1977, pp. 119-140.

⁵⁵³ *Op. cit.*

[259]

Le sauvage à la mode.

**“CONCLUSION
DU RAPPORT ÉTABLI
PAR DEUX PAYSANS
DU LARZAC SUITE
À LEUR VOYAGE AU
SAHEL VOLTAÏQUE
« du Larzac en Sahel ».
décembre 974”**

Par Philippe FAUCHOT

[Retour au sommaire](#)

[260]

[261]

Le développement en Haute-Volta ne passe pas par la lutte des classes.

À l'issue de la fête des moissons, on nous avait fait la proposition de remettre les fonds à un front de libération. Pour plusieurs raisons, nous n'avons pas retenu cette proposition (faite par le collectif africain représenté par Sally N'Dongo, membre du PC-CGT). Cette étiquette est de toute façon pour nous gênante du fait de l'absence de ce syndicat et du parti chaque fois qu'il faut passer à l'action (exemple : fête des moissons).

D'autre part :

- 1- Participer à une lutte armée (si juste soit-elle) choquait la majorité d'entre nous et beaucoup de nos « supporters », tous se réclamant de la non-violence *active*.
- 2- Du fait que la somme recueillie (60 000 F) est petite, l'attribuer à un front de libération n'avait guère d'intérêt pratique.
- 4- Notre lutte au Larzac est une lutte autogérée organisée pour et par la base. Les exemples ne manquent pas d'organisations qui prétendent représenter le « peuple » et ne représentent en fait qu'une minorité briguant le pouvoir. De ce fait, nous sommes assez méfiants et préférons dialoguer sans intermédiaire de paysans à paysans.
- 4- Il faut saluer la lutte de libération des Frelimo, MPLA et PAIGC. Mais tous ces mouvements une fois leur pays libéré du joug colonialiste portugais devront faire face à des problèmes de développement. Si après avoir conquis leur indépendance, ils ne s'attachent pas à assurer concrètement sur le terrain le développement du peuple, ils auront failli à leur mission de libération.

5- Nous avons donc estimé qu'il était plus dans « nos cordes » de participer à une action précise de développement sur le terrain. Envoyer du fric sans savoir ce qu'il devient réellement nous a paru également trop facile. Rien ne vaut le contact d'homme à homme. La [262] suite qui a été donnée à cette affaire, le voyage fructueux que nous avons accompli en Afrique, prouvent que nous avons eu raison.

Nous sommes persuadés qu'on ne libère pas des gens de l'extérieur, qu'on ne leur impose pas une révolution, pas plus qu'on ne leur impose un développement sans rapport avec leurs besoins les plus réels, sans qu'ils en aient profondément envie. L'histoire est là pour prouver que toutes les révolutions ont été récupérées, que ce sont toujours les mêmes qui gagnent, seule l'étiquette change. Mais le pauvre bougre moyen est toujours cocu, la première libération, que le paysan voltaïque accomplira sera de se libérer de lui-même : de son atavisme, de sa passivité résignée, de son complexe d'infériorité dû à l'ignorance, de son aliénation en tant qu'individu prisonnier de la famille, du village, des tabous ancestraux.

Que son ventre soit plein, après vous pourrez peut-être lui montrer qu'il est exploité par les commerçants, les fonctionnaires véreux, les néo-colonialistes.

Les missionnaires l'ont bien compris, eux qui s'attachent plus à faire du développement que de l'évangélisation.

De grâce, que l'on ne mette plus la charrue avant les bœufs !

Oui, que le paysan ait à manger et qu'on lui foute la paix. Gardons notre société d'inquiétude, de déséquilibre affairé, d'agressivité qui se développe de jour en jour et nous empoisonne l'existence. Ne l'exportons pas.

En Afrique nous avons eu constamment devant les yeux une société exclusivement rurale, sans infarctus ni dépression nerveuse !

Des gens heureux là où ils sont. Peut-être est-il déjà trop tard, peut-être que les gens des villes les contamineront peu à peu. Si le virus de l'insatisfaction les atteint, soyons sûrs que ce sera le plus beau cadeau empoisonné que nous leur aurons fait !

Ou bien peut-être que leur sereine philosophie l'emportera et qu'alors le salut viendra de l'Afrique. Car l'Afrique peut donner au monde ce qu'elle a de plus précieux mais aussi de plus fragile : sa profonde humanité.

Oui, si nous pouvons lui apporter ce que nous a donné le hasard de l'évolution, de l'histoire et du milieu : certaines de nos techniques modernes ; l'Africain quant à lui peut nous réapprendre son sens de la fête, sa joie de vivre.

La pensée animiste toujours vivante en Afrique noire (et proche parente de celle des Indiens d'Amérique du Nord) peut être le dernier rempart contre les matérialismes modernes qu'ils soient bourgeois ou prolétaires et au demeurant si étrangers à l'Afrique.

Car il est impossible que le sang de tant de martyrs, de tant d'hommes réduits en esclavage, que ce soit en Amérique du Nord et du Sud ou en Afrique, ne porte pas un jour ses fruits.

Fin du texte