

Les réducteurs de chefs : Descola chez les Jivaros

In: Revue française de science politique, 45e année, n°3, 1995. pp. 476-486.

Citer ce document / Cite this document :

Schemeil Yves. Les réducteurs de chefs : Descola chez les Jivaros. In: Revue française de science politique, 45e année, n°3, 1995. pp. 476-486.

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rfsp_0035-2950_1995_num_45_3_403542

LECTURES CRITIQUES

Les réducteurs de chefs: Descola chez les Jivaros

Les politistes sont familiers des bons sauvages: hommes à l'état de nature (tels que les voient leurs philosophes préférés), doux hédonistes (décrits par les ethnologues de leur choix). Ils ont l'habitude de cruautés limitées au regard de l'histoire récente (voir la célèbre controverse entre Pierre Birnbaum et Pierre Clastres dans cette même revue, février 1977) et de pulsions satisfaites avec une complaisance inconnue des sociétés modernes — pensons aux Eskimaux orgiaques de Marcel Mauss, aux Océariens scabreux de Maurice Godelier, aux Amazoniens polygames dont Jacques Lizot épouse la cause en observateur compréhensif. Mieux encore, nos collègues français parlent beaucoup ces temps-ci de codification progressive de l'amour et de la violence en Occident (à la suite de sociologues historiens comme Norbert Elias et d'historiens sociologues comme André Corbin), au point que se dessine en leur sein une opposition naturalisée entre spontanéité et réserve, extraversion et introversion, oralité et urbanité, qui sépare aussi les tribus des nations et les ethnologues des sociologues.

Quelle surprise sera la leur en découvrant des êtres attentifs en permanence à l'étouffement de leurs désirs, ne tenant pas grand-chose pour acquis ni comme allant de soi, sinon les formes qu'ils mettent dans toutes leurs entreprises! Des esprits moraux, luttant contre leurs péchés capitaux: la luxure (car « toute ironie un peu osée entre un homme et une femme est ... immédiatement interprétée comme une invite à faire l'amour », p. 207 et 280); la glotonnerie (sévérement condamnée chez les enfants, p. 66); la colère (que les adultes « cultiveraient comme l'on cultiverait un don, tâchant avec l'âge de l'adapter aux circonstances et d'en contrôler l'expression théâtrale, sans tenter d'en prévenir l'éclatement », p. 218, mais en distinguant la « violence impulsive » des « braques », de la violence maîtrisée des « vaillants », p. 296). Des hommes veillant à l'euphémisation de leurs rapports, à la pratique protocolaire de l'évitement, à l'art de la dissuasion généralisée. Des agents sociaux qui n'ignorent pas la propriété privée (notamment celle des épouses multiples cuisinant séparément, entretenant chacune son propre foyer, sa propre meute de chiens, et ses propres jardins²; celle des poissons piégés collectivement mais pêchés par chacun autant qu'il le peut, p. 160), et qui « n'ont jamais entendu parler du communisme primitif » (p. 54). Des chanteurs à mi-voix de prières personnelles (*anent*), mais des indiens qui ne connaissent pas de légendes collectives racontées à la veillée (« contrairement aux mythes qui relèvent du patrimoine commun, ces chants magiques tous différents sont des trésors individuels jalousement gardés et qui ne doivent avoir pour auditoire que les êtres qu'ils invoquent. On ne les chante donc pas en public ou alors mentalement et sans que rien n'y paraisse dans la contenance », p. 97). Des misanthropes persuadés que

1. Philippe Descola, *Les lances du crépuscule. Relations jivaros, Haute Amazonie*, Paris, Plon, 1994, 506 p. (coll. « Terre humaine »).

2. Il faut également remarquer « qu'une femme n'appartient jamais complètement à son mari, qui doit composer sans cesse avec ceux qui la lui ont donnée », p. 211, comme avec la nature sauvage de l'épouse que les rapports charnels mais aussi les coups ont pour fonction de domestiquer (p. 208, 217-218: « Les cicatrices dont les maris rêbrent le crâne de leurs compagnes seraient comme la trace indélébile d'une domestication bien menée »). En sens inverse, l'auteur mentionne « certaines femmes à la personnalité puissante que les hommes considèrent presque comme leurs égales » (p. 213).

l'homme est un loup pour l'homme, mais ne redoutent pas les risques des expéditions lointaines. Des braves qui, faute de conviction ferme dans la vie après la mort, ne la craignent point mais savent mal ce qu'elle leur réserve (à la différence des martyrs musulmans admis sans détour au paradis).

Les Jivaros bousculent nos évidences, ils n'entrent pas dans nos catégories toutes faites. Pour un peu, nous aurions de la sympathie envers eux, au nom de leurs penchants individualistes, contractualistes, rationalistes et utilitaristes qui nous changent des bons sentiments et des engagements romantiques propres aux communautés dites primitives. Difficile de faire de l'esbrouffe avec ces êtres méfiants, de gagner l'amitié d'indigènes incrédules que la verroterie n'impressionne pas, bref, d'esbaubir le non-blanc lorsqu'on est de complexion laiteuse, plutôt chétif et qu'on n'a qu'une seule femme. P. Descola, dans le très beau livre à l'écriture ciselée qu'il nous offre après tant d'années d'un terrain difficile, abordé en 1976, se contente de s'interroger sur lui-même — et sur nous autres, modernes, —, au lieu de s'émerveiller de la différence ou d'ironiser sur l'altérité. Son ouvrage n'est pas une nouvelle histoire de coupeurs de tête (bien après la célèbre étude d'Edmund Leach sur les tribus de Borneo, lesquelles les prélèvent dans les mêmes conditions et pour les mêmes motifs que celles d'Amazonie), vus par un coupeur de cheveux en quatre (rendu philosophe par le solide ennui et les petits ennuis de la vie tropicale: « Dans cet univers social exigu et sans profondeur, l'événement le plus insignifiant finit par acquérir une dimension cosmique », p. 85). Il ne nous parle que tardivement des têtes réduites, emblèmes universellement connus des Jivaros, en leur consacrant six petites pages théorisées à l'extrême comme pour mettre à distance les macabres procédés culinaires de la conservation dont les tribus qu'il a rencontrées ont perdu la pratique depuis longtemps.

Aux yeux de leur analyste, ces Indiens-là ne sont pas bizarres parce qu'ils réduisent les têtes, ils ne sont pas non plus exceptionnels parce qu'ils vivent sans chefs (n'ayant même pas de mot pour les nommer, p. 322, les Jivaros sont plus radicalement anarchistes que les harangueurs guayakis et guaranis). Ils sont surtout inclassables, car ils transgressent la frontière consacrée entre ethnologie et sociologie: leur structure sociale n'est ni vraiment familiale, ni explicitement politique; leur culture ne les unifie pas au point de les dispenser de la force, la violence n'est pas non plus monopolisée; elle est, de surcroît, tournée vers l'intérieur par la vendetta autant qu'orientée vers l'extérieur par la guerre.

Les questions que P. Descola se pose en ethnologue intéressent les politistes au premier chef (si j'ose dire): qu'est-ce que la politique lorsqu'on vit sans commandement ni organisation, sans territoire ni histoire, sans mémoire ni célébration? Elles pourraient être formulées autrement, dans un registre plus conforme à l'image que nous avons depuis *L'oreille cassée* de fabricants de fléchettes trempées dans le curare: comment un peuple supposé des plus farouches et des plus belliqueux peut-il survivre à l'anarchie permanente, à la défiance généralisée, aux expéditions punitives, au commerce lointain avec plus de succès que les malheureux, innocents et autarciques Yanomamis menacés de disparition?



Les Jivaros, ou tout au moins la tribu achuar, connaissent rarement le nom de leurs arrière-grands-parents (p. 84), ne nomment que les rivières, n'ont pas de territoire tribal mais un espace délimité par l'ensemble des parcours de chasse individuels (p. 242). Ils ne viennent de nulle part, ne vont vers rien: « La remarquable indifférence dont ils témoignent vis-à-vis du passé contribue à rendre étrangère aux Achuar l'idée qu'ils pourraient peut-être partager une destinée collective. Individualistes déclarés et amnésiques par vocation, ils vivent fort bien sans mémoire historique, tout souvenir des événements ayant affecté les générations précédentes soigneusement effacé dans un oubli désinvolte. Leur mythologie même est muette quant à l'origine de leur tribu et peu disert sur les commencements de l'humanité » (p. 249). De même que les Druzes, ils

croient que le stock d'âmes (les esprits des anciens ou *arutaw*) est limité, que la force vitale quittant un mort se réintroduit dans le corps d'un vivant à sa naissance, lui donnant son énergie comme une pile qui ne meurt jamais (dit joliment l'un des informateurs de P. Descola, p. 341). Néanmoins, « personne ne paraît savoir d'où procède cette âme ni ne s'en inquiète le moins du monde. Un tel désintérêt est du reste compréhensible, vu l'absence dans cette société de tout principe de filiation : les parents ne transmettent aucune prérogative à leurs enfants », l'existence n'étant que la réalisation individuelle d'une potentialité, non l'insertion dans un réseau lignager. La mort semble être un épisode insignifiant : « Les femmes et les enfants sont enterrés quelques pieds à peine sous le *peak* où ils avaient coutume de dormir ... pour un homme ... toute la maison ... est son domaine, il en est l'origine et le maître, il lui donne son identité et sa substance morale. Elle deviendra donc son sépulcre solitaire lorsque, après avoir enseveli son corps entre les piliers centraux, la famille abandonnera les lieux pour s'éparpiller aux quatre vents de la parentèle ... jusqu'à ce que la toiture s'écroule sur ses os blanchis et que commence à disparaître, sous le grouillement conquérant de la végétation, toute trace du site qu'il avait jadis policé » (p. 412). Désinvolture envers les disparus ? P. Descola ne le croit pas. On doit sur ce point le citer longuement : « Il ne faut pas voir de l'indifférence dans cette expulsion des défunts hors de la mémoire des vivants, mais l'idée que les vivants ne peuvent être véritablement tels que si les morts le sont eux-mêmes complètement ... Loin d'être une faculté que l'on cultive, la mémoire est ici une fatalité subie, une excitation de l'esprit déclenchée par autrui, et c'est à empêcher le mort d'exercer cette sollicitation du souvenir — et surtout pas à la commémorer — que s'emploient les rites funéraires ... Par ce refoulement des émotions, le défunt devient vite une pure abstraction, préparant ainsi le terrain à l'amnésie collective qui escamote en quelques décennies les générations précédentes » (p. 415-416).

Pour vivre en paix (mais aussi parce que leur alimentation suppose la dispersion, p. 77), les Jivaros s'éloignent les uns des autres d'une demi-journée de marche ou davantage. En limitant les contacts avec leurs proches, ils diminuent les risques de conflit, tant il est vrai que les querelles intestines entre famille et belle-famille sont les principales sources de dérapage. Quand on en vient à l'affrontement, il se déroule à distance de fusil ou de sarbacane (elle-même de la taille d'un homme), car les Jivaros tiennent en horreur les pratiques quichuas du corps à corps, qu'il s'agisse de combat ou de danses en couples (p. 140). Leur permettre de garder leurs distances est aussi la mission d'un langage soigneusement codifié pour que la violence reste contenue, les locuteurs ne gardant le contrôle de leurs nerfs qu'en respectant le strict code de la conversation. Celle-ci euphémise l'affrontement ou le reporte à plus tard. Même dans ce dernier cas, le guerrier en campagne préfère crier à l'encan une « tirade de défi et d'intimidation », et se replier au plus vite derrière ses murs fortifiés plutôt qu'affronter vraiment son adversaire (p. 316). Comme l'enfant qui fait le brave car il a peur du noir, l'homme jivaro se livre à des *rodomontades* solitaires quand il prend son bain matinal dans la rivière. L'essentiel est de dissuader les forces potentiellement hostiles en construisant avec elles un rapport équilibré.

Modélées sur les relations avec la nature, les relations entre les sexes sont encore plus compliquées qu'ailleurs. Un bon mari doit « ajouter des épouses » les unes aux autres pour rester viril, mais il se doit aussi de les satisfaire ; il lui faut domestiquer leur nature prétendue sauvage, sans les pousser à la fugue. Un hôte courtois ne pénètre jamais dans la partie de la maison réservée aux femmes, ni ne croise le regard de celles qui le servent, au risque de ne pouvoir refuser un nouveau remplissage de son bol. Les femmes, en effet, peuvent abuser de leur devoir d'hospitalité en régaland leurs invités jusqu'à l'ivresse : « Quand les femmes sont d'humeur maligne, le charme de la convivialité finit ainsi par s'évanouir, leur fausse sollicitude devenant l'imparable exutoire d'un rapport de force inégal entre les sexes » (p. 51). Bien qu'elles doivent la plupart du temps ne pas se départir d'une conduite réservée « sous peine d'être effacées de l'humanité » (p. 117), la séduction reste possible en dépit des dangers enco-

rus, elle suscite un trésor de finesses (jeux de physionomie, effleurements de main, messages codés) tandis que la discrétion « constitue elle-même un puissant facteur d'attraction » (p. 289). Savoir garder contenance, tout en communiquant, réussir à n'être ni trop près ni trop loin des autres est un art auquel les Jivaros doivent souvent la vie, tant ils sont persuadés que tout être vivant s'épanouit aux dépens des autres, comme l'illustrent les rapports étranges entre les femmes et les légumes qu'elles cultivent, dont le principal d'entre eux, le manioc, se nourrirait des éléments vitaux de leurs jardinières s'il n'était pas apprivoisé par des rites adéquats (« d'une entreprise débonnaire et dépourvue d'aléas, les Achuar ont fait une sorte de guérilla consanguine réglée par un périlleux équilibre des saignées. La mère se nourrit de ses enfants végétaux, qui prélèvent à leur tour sur sa progéniture humaine le sang dont ils ont besoin pour leur croissance, p. 112)¹. Il en va de même du prélèvement de gibier par les chasseurs, inscrit dans un vaste système d'échanges réciproques avec la forêt.

Vivre épars oblige à commercer avec des étrangers: plus loin ceux-ci résident, mieux intentionnés et plus puissants ils sont réputés être. Rudes et secrets entre eux, les Jivaros ont de tout temps accepté le contact avec les autres. Le négoce au long cours est d'ailleurs vu par leur observateur comme un prétexte à la mise en place d'un réseau diplomatique: les Jivaros ne commercent pas par nécessité économique mais par volonté politique (p. 183). Être éloignés les uns des autres leur permet aussi de peser longuement le pour et le contre avant de prendre partie, de pointer avec soin l'état de leurs alliances, de différer longtemps le paiement du prix du sang (le *tamash*) en attendant qu'on vienne de loin et avec d'innombrables précautions le leur réclamer. P. Descola a bien senti le rôle stratégique de la dispersion dans l'apparition mais aussi dans l'évitement des conflits, la fonction du temps dans la gestation de règlements ou de venue à résipiscence, la vertu du doute sur l'identité des agresseurs potentiels ou réels malgré les interprétations personnelles de messagers plus ou moins bien intentionnés nourrissant une rumeur médisante se gonflant au fil des discours protocolaires, rumeur que semble vérifier le silence de meurtriers présumés trop éloignés de sa source pour la tarir en protestant à temps de leur innocence (p. 80). Une marge de manœuvre est ainsi offerte à ceux qui savent en user pour construire des coalitions politiques et susciter des médiations. La différence principale entre la vendetta et la guerre vient justement de l'absence de négociations, de choix, de contrôle de soi: la première est une confrontation localisée, la seconde une « tuerie » généralisée². Alors que les conflits internes (parce qu'ils se déroulent avec les « donneurs de femmes ») peuvent être évités par de subtils compromis, la guerre ne connaît ni règle ni arbitrage. L'espace du politique se situe dans cet interstice entre la violence qui couve et la lutte ouverte, dans la façon de traiter ses amis (et ses parents) plutôt que dans la conduite à tenir envers ses ennemis.



Sans illusion sur leurs semblables qu'ils ne cherchent pas à fréquenter, les Achuar, plus particulièrement étudiés par l'auteur, tissent avec eux pour les désarmer une toile de relations dont la trame est serrée. Grâce à ces réseaux aussi bien concentriques (autour de chaque individu) que bilatéraux (chacun multipliant les accords partiels avec des partenaires différents), ils domestiquent la violence qu'engendre la nécessité de l'extraversion (mariages, expéditions de chasse ou de guerre, échanges de biens ou de bons procédés, comme dans la

1. Il en va de même du curare, « substance vivante qui se nourrit du sang des animaux » (p. 128).

2. « Levée de lances » ou *masiakamu*, mot tout aussi chargé d'humour involontaire dans notre langue que celui d'*achuar*, ou même de *namash* (consonances qui accentuent le côté « Tintin chez les Jivaros » d'un livre dont le ton est pourtant proche de *L'Homme nu* de Claude Lévi-Strauss).

construction par le clan d'une maison familiale). Les relations contractuelles (ou « artificielles ») bénéfiques neutralisent ainsi le potentiel maléfique des relations prescrites (ou « naturelles ») entre parents et membres d'une même tribu, fonction à laquelle on doit sans doute les développements fouillés et instructifs que leur consacre P. Descola au détriment des traditionnelles analyses des structures de parenté, quelque peu sacrifiées au passage — mais l'on ne peut tout traiter, surtout dans une collection aussi diffusée que l'est « Terre humaine ». De surcroît, l'idéologie jivaro valorise l'endogamie, les relations exogamiques étant sources de brouilles¹. Il n'en est pas moins vrai que la vendetta, institution la plus centrale des peuples jivaro, divise les parents entre eux, chacun devant choisir son camp en l'absence de normes imposant une conduite clairement liée à une position dans le système de parenté (p. 78-79).

La plus élémentaire de ces relations — mais peut-être la plus délicate, car elle conduit à la frontière entre le dehors et le dedans, l'étranger et l'intime — est celle qui unit un invité à son hôte. La deuxième, toujours dans le registre des affinités électives, est celle qui associe deux partenaires à de multiples fins (notamment commerciales). La dernière lie un grand homme ou un chamane à ceux qui leur font confiance, sentiment volatil dans un univers d'individualisme, et de scepticisme envers les phénomènes héroïques, sacrés, sumaturels, religieux.

Dès qu'il franchit le seuil d'une maison, l'invité doit se plier à une étiquette stricte, faire mise d'ignorer ceux qui lui font face (p. 48), adopter une « conduite d'évitement » (p. 50). Pour lui faciliter la tâche, on lui attribue un foyer où il se réchauffe, on l'abreuve de bière de manioc. Adossé à l'un des deux piliers centraux de sa maison, le chef de famille est en état de veille, fusil sur les genoux; ses épouses et ses enfants couchent sur des banquettes hautes comme des échafaudages afin que ses hôtes hébergés pour la nuit ne puissent abuser d'une position en surplomb pour tirer les premiers (p. 235). Les hommes ne se parlent pas normalement: chacun use d'un discours emphatique, ampoulé, artificiel, répondant à des canons oratoires dont le but est de rassurer l'interlocuteur sur ses intentions et de ne pas l'offenser tout en l'impressionnant suffisamment pour décourager toute tentative inimicale. Vient le moment de l'entretien. Ayant toisé son interlocuteur, chacun fuit ensuite son regard et prend une posture convenue (« le coude posé sur un genou et la main portée en coquille devant la bouche », p. 189), avant de se lancer dans la conversation. Celle-ci peut prendre deux formes: le discours de visite (*aw/matin*), réservé aux hôtes distants par la géographie ou la généalogie, forme hyperbolique du « discours lent » (*yuitias chicham*), « mode canonique de conversation entre deux hommes », scandé par des formules stéréotypées et des jets de salive qui servent à marquer les différentes étapes du dialogue et à signaler les alternances, l'usage du jus de tabac vert étant élevé au rang d'« artifice rhétorique » ayant une « véritable valeur sémantique » (« plus l'affaire discutée est sérieuse et plus le rythme des émissions s'accélère, animant d'un bombardement continu l'espace immobile où s'affrontent deux interlocuteurs figés comme des statues. Le crachat ponctue, souligne et donne de l'emphase; son chuintement confère une sorte de rime aux dialogues », p. 79-80). Il s'agit d'échanger avec enthousiasme des banalités, d'affirmer sa virilité tout en véhiculant le moins d'informations possible (afin de ne pas donner prise à la déformation de ses propos?), de réaffirmer les valeurs cardinales de la culture jivaro plutôt que de se lancer dans un débat toujours susceptible de mal tourner, de manifester ses bonnes intentions, de rapprocher des individus éloignés, donc potentiellement dangereux l'un pour l'autre (p. 195). Adolescents, les Achuars se préparent à ces circonstances en répétant en famille les tirades de pareils discours, à la fois

1. Le système classificatoire des Jivaro est des plus plastiques: l'auteur est ainsi intégré aisément dans la structure de parenté dès lors qu'il est déclaré « frère » de son hôte, donc beau-frère de ses beaux-frères, etc., ce qui lui donne une existence sociale bien commode (p. 123).

phatiques et emphatiques, auxquels ils n'échappent qu'au petit matin, en absorbant un bol de tisane vomitive propice aux confidences nauséuses d'homme à homme (p. 317).

Si le visiteur est venu participer à une entreprise collective comme la construction d'une maison, il devra trouver lui-même le moyen de rendre sa contribution la plus efficace, car personne ne lui dira préalablement ce qu'il doit faire (p. 72). Bref, dans ces interactions quotidiennes par leur fréquence et la banalité de leurs objets, l'ajustement mutuel, la coordination sans hiérarchie (pour employer le langage de Charles Lindblom ou Donald Chisholm) sont de règle (« sous les allures de la spontanéité, chacun (est) attentif à l'humeur et aux gestes des autres, rendant ainsi inutile toute fonction d'autorité », p. 74); « à aucun moment le maître de maison n'a donné d'instructions à ceux qui étaient venus l'aider, si ce n'est pour les inviter à faire une pause ... Les seuls ordres que j'ai entendus ... sont ceux que les maris adressent à leurs épouses. Les hommes ... semblent bien former une communauté d'égaux », p. 76). Même dans la vendetta, le meneur d'hommes ne commandera pas à ses guerriers (p. 323). Partie d'un vaste système d'échanges, la solidarité dans le travail ou la bataille manifeste la force d'un réseau de dons et contre-dons destiné à prévenir l'inimitié (p. 271)¹.

L'amitié cérémonielle est l'une des formes de ce réseau, mais elle exprime un degré de sociabilité supérieur, car elle ne résulte ni du hasard des visites ni des aléas des échanges sociaux. Elle constitue, entre locuteurs d'un dialecte jivaro, « un lien plus fort, parce que délibérément recherché et publiquement institué », que les liens de parenté (p. 176) à la contrainte classificatoire desquels il est « un antidote » puisque la relation emprunte à la fois à celle qui unit des consanguins et à celle qui réunit des affins (p. 178-179). Être *awik*, c'est être partenaires commerciaux, mais aussi « se fournir assistance et refuge en cas de guerre, faire office d'intermédiaires auprès de leurs ennemis réciproques, et se garantir mutuellement leur sauvegarde lors de visites en territoire hostile » (p. 177). C'est donc jouir « des garanties d'immunité généralement accordées aux diplomates » (mais il faut changer d'*awik* en passant d'un « pays » jivaro à un autre, car « aucun système de sauf-conduit n'a jamais permis à des expéditions commerciales de traverser la citadelle jivaro, nulle trace n'existe ici de ces vastes confédérations interethniques qui se sont ébauchées ailleurs le long des routes du troc », p. 274), aussi bien que des avantages tirés d'une relation de *compvadargo*, unissant patrons et clients (p. 183). L'amitié cérémonielle est un concept si contractuel qu'elle peut à la limite être décrétée entre frères déjà liés par la solidarité consanguine, mais réaffirmant ainsi avec éclat leurs engagements l'un envers l'autre afin de mieux dissuader des adversaires impressionnés par cette solidarité redoublée. Dans cet exemple extrême, on voit bien qu'elle est dominée par le politique et non par l'économie, comme en témoigne également la fréquence des contrats passés entre ceux qui « feraient des ennemis parfaits dans les guerres intestines de la tribu si l'amitié cérémonielle ne les avait transformés en alliés potentiels » (p. 184).

Pareilles précautions n'empêchent pas le déclenchement de la violence. Illustres par leur intelligence tactique en temps de guerre, maîtres de l'art oratoire en temps de paix, certains hommes ont réussi à convaincre leurs très indépendants parents et voisins de leur témoigner une forme d'allégeance activée uniquement lors de conflits ouverts. Bâtir patiemment ce réseau, le maintenir en état par d'opportuns discours visant moins à dégager le bien public qu'à formuler des objectifs factionnels, prévenir les défections toujours possibles en

1. Chez les Achuar (à l'opposé des villageois de Roussillon en Vaucluse étudiés par Lawrence Wylie, qui lui rendaient dans la semaine ses invitations à dîner), « il est de très mauvais goût de rendre immédiatement une contrepartie, ce qui impliquerait une volonté de se libérer au plus vite des obligations découlant d'une dette, et donc le refus tacite de la relation de dépendance mutuelle instaurée par le don; en somme, presque une déclaration d'inimitié » (p. 271).

sachant les anticiper, telles sont les qualités du *juant*, le « grand homme », un être aujourd'hui respecté parce qu'il est devenu bien malgré lui un « faiseur de paix » alors qu'il était autrefois un « fauteur de guerre » (p. 199), parmi « les plus courageux et les plus expérimentés des leaders militaires ». À une époque où il n'y a plus de véritables guerres intertribales, où les vendettas se font rares, les *juant* restent les seuls personnages souriants et détendus dans cet univers de méfiance réciproque où « la mort violente est ... au carrefour de tous les destins individuels », car « dans la génération qui vient de disparaître, un homme sur deux est mort au combat ». Les grands hommes sont devenus par la force des choses des pratiquants naturels de la néguentropie, des réparateurs du tissu social qui le renforcent avant qu'il ne craque, des lutteurs contre les effets de la médisance, contre la « brouille » qui en résulte — aussi tenace que dans la Provence de Pagnol ou de Wylie —, et qu'une mauvaise gestion conduit tout droit à la vendetta, voire à la guerre. En cas de vol, de crime ou d'adultère, il leur faut lutter contre « toutes ces supputations sur la culpabilité ... qui relèvent de ce que les Achuar appellent les ... "mauvaises paroles", un brouillard de rumeurs, d'accusations et de demi-mensonges particulièrement favorable au surgissement des guerres » (p. 80-81) attisées par les « paroles courbes » des femmes envieuses (p. 120). Afin de remplir leur mission, ils doivent multiplier les alliances matrimoniales pour recevoir généreusement les alliés nécessaires à la conduite de leurs entreprises, mais pas d'affins puissants susceptibles d'attirer à eux leurs fils qu'il préfèrent marier à des orphelines ou à des filles d'hommes trop peu influents pour les soustraire à la coalition dominante en les gardant près d'eux (p. 201). Gérer avec tact ce réseau d'adversaires potentiels exige un sens aigu de l'intendance et de la planification, surtout dans la tension de la maison de guerre où cohabitent plusieurs familles dans une promiscuité qui répugne à chacune (p. 320).

Malgré son prestige, un *juant* « n'est pas un chef, car personne n'est forcé de subir son ascendant », chaque membre de sa parentèle restant libre de ne pas le suivre (p. 203). De plus, les *juant* ne peuvent utiliser leur influence à tout autre cause que celle pour laquelle elle a été bâtie : si d'aventure un *juant* voulait donner des ordres, les individualistes incorrigibles qui le soutiennent lui feraient défaut — la nécessité de leur action commune ne leur apparaissant pas spontanément, ils le croiraient avide de pouvoir. En pays jivaro, l'ambition est encore plus qu'ailleurs source de difficultés. Il est dangereux d'en avoir. Rechercher la gloire est un ressort bien ordinaire de l'activité des Achuar, mais sans « public pour les applaudir » (p. 323). À l'image des pères de famille qui ne donnent jamais d'ordres à leurs fils ni n'élèvent la voix contre eux (p. 65), les grands hommes se comportent comme des frères aînés qui n'ont pas d'autorité mais usent de la persuasion. Ils n'administrent rien, ne requièrent point l'obéissance. Pour parler comme Murray Edelman, je suis tenté de dire qu'ils cherchent moins l'aquiescement que la quiescence, l'absence d'agressivité préservant leur propre tranquillité en l'entourant de cercles protecteurs.

Le rôle des chamanes (*awishia*) dans l'entretien de la sociabilité est plus complexe : c'est en quelque sorte par défaut que celle-ci se maintient, si ceux-là ne provoquent pas de maladies léthales, car « tout malheur est réputé venir d'un chamane si sa gravité, ou simplement sa persistance, paraît le dissocier d'une causalité plus ordinaire » (p. 132). La compétence d'un chamane dépend de sa capacité à découvrir les fléchettes invisibles envoyées par un adversaire, et à les extraire à l'aide d'instruments de même nature qu'il lui faut donc se procurer par un long apprentissage auprès de ses confrères. L'image de la mort comme résultat d'un combat à distance entre *awishin* recherchant sans cesse à améliorer leur panoplie télécommandée a deux effets contradictoires, l'un perturbateur, l'autre irénique. On ne s'étonnera certes pas qu'une vendetta puisse naître de la compétition entre deux sorciers, surtout si chacun d'eux s'est préalablement allié à un « grand homme ». Il s'ensuit que les alliances recherchées entre chamane et *juant* constituent une autre forme de contrat passé entre deux spécialistes, en principe non apparentés l'un à l'autre, qui s'épaient mutuellement face aux aléas de la vie sociale jivaro (p. 309-310 et 379 :

« Exposés à tous ces dangers, les uwishin consacrent beaucoup d'énergie et une bonne part de leurs ressources à contracter des alliances défensives ». Plus le statut du chamane est élevé et plus il entretient de relations de générosité calculée avec des amis rituels ou de grands hommes, lesquels obtiennent en échange de leur soutien des « prix d'amis » pour les consultations et la garantie « de leur amik chamane de refuser tout "contrat" d'ensorcellement sur leur tête pour le compte d'un de leurs ennemis ». Moins il est riche, et plus le chamane s'appauvrit pour obtenir des alliances vitales.

En sens inverse, les sorciers peuvent entretenir des relations plus paisibles, au-delà de l'horizon limité du « pays » auquel ils appartiennent. Leur réseau d'hommes de l'art curieux de toutes les techniques insuffit dans leurs terroirs cloisonnés un peu de cette humanité et de cet universalisme qui semblent si souvent manquer aux Achuar misanthropes : en effet, « chaque chamane se sent connecté à la foule de ses semblables inconnus par un maillage fluvial couvrant des millions de kilomètres carrés, où lui-même et ses esprits familiers ont la capacité de se déplacer comme dans un réseau téléphonique spécialisé » (p. 354). L'appartenance à ce système de relations élargies et payantes (les petits chamanes n'arrivant pas à s'offrir les enseignements dont ils ont besoin pour accroître leur clientèle) soulage le chamane de la pression exercée sur lui par ses proches lorsqu'il lui faut décréter que son patient est victime d'un sort et non d'une maladie : « Plus il sera "neutre" par rapport aux réseaux d'alliance et de conflits de celui qui le consulte, moins il se sentira tenu de confirmer les appréhensions de ce dernier », ou plus cher il fera payer son imputation. En toute hypothèse, le chamane garde la liberté de ne pas dévoiler le nom de son rival coupable de l'ensorcellement après l'avoir diagnostiqué, afin d'éviter un nouveau cycle de violence, surtout si sa clientèle est large ou si sa notoriété le protège contre l'insistance de telles demandes (p. 362). La compétence, le capital, les alliances dont peut se prévaloir un chamane protègent ainsi tous les Achuar de la spirale infernale de la vengeance.

S'il est vrai qu'« embrasser ouvertement la carrière du chamanisme expose à un risque dont tous ses praticiens sont conscients », si « l'assassinat d'un chamane réputé ensorceleur est considéré comme légitime par à peu près tout le monde, y compris par ses parents les plus proches qui admettent avec fatalité que c'est là l'issue presque normale de cette périlleuse fonction », on comprend mal ce qui pousse un homme à caresser une ambition si dangereuse et si peu rationnelle : « Astreints à une exigence ascétique, condamnés à redistribuer leurs biens pour se procurer considération et sécurité, obligés à des dépenses constantes pour rénover les outils de leur office, exposés sans relâche à la menace d'une exécution sommaire, en concurrence permanente, voire en guerre ouverte les uns contre les autres, les chamanes paient fort cher le privilège d'être reconnus comme les arbitres de l'infortune d'autrui. Si les contraintes n'ont toujours pas tari les vocations, elles ont du moins empêché que les uwishin tirent parti de leur fonction pour acquérir un pouvoir politique et économique qui les aurait élevés au-dessus des autres hommes » (p. 380, souligné par moi).

P. Descola ne nous donne pas plus qu'un autre la clef de ce mystère insondable de la science politique : sous tous les cieux, en effet, des êtres humains se battent pour occuper des positions coûteuses et risquées, s'exposant à des rivalités sanglantes et à la vindicte populaire. La contradiction est encore plus frappante quand un peuple ne cultive pas les gloires de son passé, nul ne pouvant y survivre dans le souvenir des générations futures (à la différence du héros grec, mort comme l'écrit Jean-Pierre Vernant, de sa « belle mort », laquelle substitue au corps fauché en pleine jeunesse un nom vénéré par les guerriers qui lui succèdent). À moins d'attribuer à un désir inconscient du pouvoir ces carrières génératrices de tant de contrariétés, il faut bien reconnaître que les interactions sociales produisent dans la contingence des ambitions qu'il faut ensuite réaliser bon gré mal gré. Dans le déroulement d'une carrière décisionnaire, une première réussite, même fortuite, oblige les acteurs chanceux à renouveler l'opération dans des cercles de plus en plus larges, revêtant durablement le rôle qu'on leur a une ou deux fois attribué.

On doit, en revanche, à P. Descola une belle réflexion sur la nature du « régime politique » jivaro : chez les Achuar, les hommes éminents sont, selon lui, « arrêtés sur la route du despotisme par l'extrême contrôle social qu'une société anarchique délègue à tous sur chacun » (p. 381). Parce que les chefs de foyers disposent d'un droit de refuser leur soutien au moment où se constituent les factions qui sont au centre de la vie politique jivaro, il est irrationnel de vouloir leur arracher. Ceux qui seraient tentés de les forcer à un ralliement non librement consenti transgresseraient les règles de la mesure, du tact, de la réserve, vertus publiques les plus prises de ce peuple farouche. La liberté d'opinion est attestée par la faculté d'alliance, l'élection est remplacée par l'allégeance, le contrôle constitutionnel n'est pas nécessaire, car le contrôle social est suffisant. Enfin, l'art d'éviter les pressions directes individualisées aussi bien que la violence ouverte collective sont le critère premier de recrutement et de circulation des élites.



Fût-ce brièvement, on ne se résoud pas à ignorer un dernier plan sur lequel la lecture de l'ouvrage est impérative pour un politiste : le rapport entre allogènes et indigènes, entre blancs et non-blancs. Les réflexions d'humour froid et contenu sur l'image que se font des Jivaros les citadins ou les officiers équatoriens, les missionnaires évangélistes ou les prêtres catholiques valent le détour pour ce qu'elles nous apprennent sur notre conception de la modernité et ce qu'elle n'est pas supposée être. La plus rationnelle des deux cultures en présence n'est pas forcément celle que l'on croit, car les Achuar sont des laïques conséquents, tolérants envers la religion des autres jusqu'à concéder par politesse quelques conversions aux rares missionnaires venus les baptiser, mais refusant de le faire tous pour ne pas avoir à se priver de ce qui, en bonne logique, deviendrait ensuite un péché.

Les sermons adressés par les missionnaires aux Indiens témoignent d'une incompréhension malicieusement soulignée par l'auteur. Celui-ci ne s'attarde pas sur des différences spirituelles peu faites pour faciliter la tâche des évangélistes (par exemple, des récits édifiants pour un chrétien tombent à plat chez les païens : la résurrection de Lazare est ainsi une référence inopportune, puisque les Achuar ont par-dessus tout peur que les « morts veillent revenir parmi les vivants », p. 228). Il souligne, en revanche, les oppositions structurelles entre les systèmes de pensée : les Jivaros ne comprenant que les dialogues, ils entendent mal les prênes (p. 227)¹, à moins qu'ils ne les associent à un *atsanmartin* (qui n'est pas le rugissement d'une voiture de sport britannique mais un « monologue virulent par lequel on refuse une visite indésirable au seuil de la maison, manifestation très rare de méfiance et d'antipathie », p. 313) ou à un *lepikmartin*, rodomontade prononcée sur le seuil de la maison fortifiée en direction d'adversaires invisibles et peut-être absents (p. 316). La scène pittoresque du tournoi littéraire entre un missionnaire et un grand homme achuar illustre les contradictions de la modernité dont l'ouvrage n'est pas avare. Armé de sa compétence linguistique et d'une antisèche qu'il lit au fil de ses répliques, le prêtre catholique décontenance un interlocuteur tenant son savoir rhétorique d'un long apprentissage et de sa rencontre avec *arutam*, l'esprit dont il tire sa force. La division du monde entre Blancs connaissant l'écriture et Jivaros brillant dans l'art oratoire est brouillée : « La vision d'*arutam*, cette révélation fugace et secrète où se fortifiait la parole, perdrait maintenant toute justification ; elle serait bientôt supplantée par la "vision" d'un papier, opération plus efficace car renouvelable en n'importe quelle circonstance et accessible au premier blanc-bec venu » (p. 387). Le missionnaire ignore qu'il obtient ainsi l'inverse de l'effet

1. Différence notable avec les Indiens étudiés par Pierre Clastres, que leurs chefs haranguent collectivement. Ici, le monologue est soit incompris, soit insultant.

recherché: au lieu de fortifier la culture jivaro en y adhérant, il l'affaiblit en révélant ses limites, alors que les évangélistes, qui se contentent de traduire la Bible en jivaro et ne font pas d'efforts pour ressembler aux cibles de leur prosélytisme, empiètent moins sur leurs certitudes. Pourtant, « ce n'est pas en fonction des convictions personnelles que les Achuar font leur choix entre les deux religions concurrentes, ni en comparant les avantages matériels que l'une ou l'autre serait en mesure de leur offrir, mais en suivant la pente des inimitiés traditionnelles » (p. 393). Le résultat paradoxal d'une christianisation bannissant l'homicide est ainsi la recrudescence de la vendetta au nom d'oppositions fortifiées par la dichotomie des conversions.

Pourtant, les Jivaros ne semblent pas avoir de ressentiment pour les Blancs, dont l'irruption est assumée avec philosophie. Comme les héros d'*Histoire de Lynx*, de Claude Lévi-Strauss, les Jivaros font une place aux colons dans ce qui leur tient lieu de mythes. Toutefois, ils se montrent plus pragmatiques que leurs homologues du Nouvel Occident, plus proches aussi des auteurs de l'Ancien Orient. Selon leurs propres dires, ils ne doivent qu'à leur pusillanimité de ne pas avoir partagé avec les Blancs les bienfaits de la technologie. Comme dans l'histoire de ce Sumérien né d'un dieu et d'une mortelle qui condamna l'humanité au trépas en refusant de boire — pris de crainte qu'il ne s'agît du poison annoncé par son père trop prudent — un elixir d'immortalité à la table d'un aïeul divin d'abord décidé à se débarrasser du bâtard et finalement conquis par sa candeur, les Achuar auraient jadis refusé les inventions importées par les conquérants espagnols. Selon le mythe relaté par l'un des informateurs de P. Descola, « autrefois, les ancêtres des Blancs et ceux des Achuar étaient identiques; un jour, un avion est venu; les ancêtres des Achuar ont eu peur de monter dans l'avion; ceux qui sont montés dans l'avion sont devenus des Blancs; ils ont appris à tout fabriquer avec des machines, tandis que les Achuar devaient tout faire péniblement avec leurs mains » (p. 391)¹. Il ne leur reste plus qu'à faire contre mauvaise fortune bon cœur, « maintenant qu'une deuxième chance leur est offerte » en « corrigeant quelque peu les conséquences d'un choix initial malheureux » (p. 392).

Et puis les Achuar christianisés ne placent pas les Blancs à l'horizon de leurs envies: ils se contenteraient de ressembler aux Indiens qui les entourent, dont les styles de vie sont « aussi peu familiers à un Occidental que ne l'est la culture jivaro » (p. 394). Ils ne se « modernisent » pas, ils se mêlent au réseau d'échanges souple et extensible de la forêt amazonienne, un espace où l'on adopte envers la technique — médicaments, recettes, objets — des attitudes pragmatiques permettant de trier dans le vaste emporium du monde occidental ce qui convient le mieux à un Jivaro aujourd'hui. Ils traitent avec l'ethnologue en faisant entrer leurs modernes transactions dans des catégories anciennes. On ne s'étonnera pas que celui-ci poursuive des objectifs radicalement opposés à ceux des missionnaires et autres « progressistes ». Selon P. Descola, « l'Amazonie déconcerte les ingénieurs de la mécanique sociale et les tempéraments messianiques; c'est le terrain d'élection des misanthropes raisonnables qui aiment dans l'isolement des Indiens l'écho de leur propre solitude, ardents à les défendre, lorsqu'ils sont menacés dans leur survie, leur culture ou leur indépendance, non par désir de les mener vers un destin meilleur, mais parce qu'ils supportent mal de voir imposer à d'autres la grande loi commune à laquelle ils ont eux-mêmes toujours tenté de se dérober » (p. 37). Misanthropes, anarchistes, farouches, et néanmoins arrangeants, les Jivaros ajoutent à la grande partition du consentement politique leur propre interprétation — fière mais humaine.

1. Ce mythe est semblable à celui de Monan, relaté par Claude Lévi-Strauss, p. 80 de son *Histoire de Lynx*, dont j'ai fait le commentaire dans cette même revue, en décembre 1992. Il n'est donc pas tout à fait le seul, contrairement à ce que pense l'auteur.

L'auteur lutte avec élégance contre le réductionnisme, mais pas celui que l'on attendait. Si le lecteur n'avait pas tout à fait oublié l'origine de sa fascination pour les réducteurs de tête, il enlèverait son couvre-chef en refermant le livre et crierait: «Chapeau!».

Yves SCHEMEIL

Institut d'études politiques d'Aix-en-Provence

Villageois et bureaucrates. Nouvelles approches de l'anthropologie nord-américaine

L'anthropologie américaine connaît aujourd'hui des développements nouveaux. Les années 1980 ont donné matière à une véritable explosion critique portant tout à la fois sur la position des anthropologues, la manière dont ils abordent le «terrain», les concepts qu'ils utilisent et les textes qu'ils produisent. Cette reconsidération globale du métier d'anthropologue a été l'occasion d'un véritable retour sur soi-même épistémologique. Les valeurs classiques de la discipline, culturalisme, fonctionnalisme, structuralisme, s'en sont trouvées pour le moins chahutées. On a vu l'émergence de nouvelles références théoriques: curieusement, c'est pour partie la lecture de certains penseurs français (Bourdieu, Derrida, Foucault) qui a alimenté le «postmodernisme» des nouveaux anthropologues américains. L'importance accordée au texte¹, la revendication d'une approche déconstructionniste sont très significatives. Elles traduisent la recherche d'une autre approche dans une discipline longtemps marquée par sa fascination pour l'exotisme et l'archaïsme.

On a parfois critiqué, surtout du côté français, cette volonté de faire table rase, et cette propension quelque peu boulimique à se réapproprier une part de notre paysage intellectuel. Comme dans toute entreprise de ce genre, il y a une part d'arbitraire, voire d'injustice, à rompre ainsi avec des pans entiers d'une tradition qui s'était illustrée dans l'exploration de la diversité culturelle de notre planète. Mais cet effort a permis d'ouvrir de nouveaux chantiers, ainsi qu'en témoigne l'importance accordée aux rapports interethniques et interculturels, aux rapports entre les sexes (*gender studies*), aux problèmes de bioéthique, à certains aspects très contemporains de la vie urbaine. Voici quelques-unes des questions qui se trouvent aujourd'hui au cœur des investigations des anthropologues américains. Je ne souhaite pas dresser ici un panorama de ces recherches, mais plutôt mettre en valeur certains aspects du travail accompli, qui peuvent intéresser plus directement les politistes. Pour ce faire, j'ai choisi deux ouvrages qui me semblent bien illustrer l'évolution récente de l'anthropologie nord-américaine. Ils ont pour point commun de participer au renouvellement des études européennes.

Le premier² s'inscrit, à première vue, dans la tradition classique des grandes monographies consacrées aux communautés villageoises. L'auteur, Susan C. Rogers, est une des meilleures spécialistes de l'ethnologie française. Elle a d'abord mené des recherches en Lorraine et s'est intéressée plus particulièrement au statut et au rôle des femmes en milieu rural. Ce travail joua à l'époque un rôle pionnier dans le développement des *gender studies*. S.C. Rogers ne s'en tenait pas à la thématique classique de la parenté, mais se livrait à une

1. Clifford Geertz, *Works and lives. The anthropologist as author*, Stanford, Stanford University Press, 1988.

2. Susan Carol Rogers, *Shaping modern times in rural France. The transformation and reproduction of an Aveyronnais community*, Princeton, Princeton University Press, 1991.