

introduction générale

hic sunt leones

Le déferlement de l'Europe chrétienne sur le vaste monde à partir de la Renaissance a représenté une catastrophe pour les peuples, comme si le développement et la montée en puissance d'un type de société né dans les replis occidentaux des rivages méditerranéens devait s'accompagner de l'extermination de toutes les autres formes de vie sociale.

Aujourd'hui se fait jour, timidement, à l'intérieur même du monde dominant, le sentiment que nous sommes devenus les acteurs de notre perte, de notre propre anéantissement. Nous ne l'affirmons pas aussi clairement, tant la conscience que nous pouvons avoir sur ce que fait notre monde peut être confuse, mais il nous arrive parfois de prêter une oreille distraite aux propos tenus par ceux qui se trouvent de « l'autre côté » : « L'humanité va disparaître, non d'un coup, mais petit à petit, elle est en train de disparaître » (un guérisseur tzelal) ; « une guerre contre l'humanité » (le sous-commandant Marcos, de l'armée insurgée zapatiste).

La guerre de conquête de la vie sociale par les grands marchands capitalistes ne s'est jamais arrêtée, même si elle a pu parfois donner l'impression d'hésiter face à l'ampleur des luttes qu'elle a suscitées. Elle n'a marqué le pas que pour reprendre de plus belle, avec une force et un élan que nous ne soupçonnions pas. Aujourd'hui, cette guerre menée contre les peuples apparaît dans toute sa violence comme un incendie longtemps retenu, tra vaillant en secret, et qui éclate soudain, dévorant tout dans le grondement des flammes. Il ne s'agit pas seulement pour les entreprises capitalistes de s'emparer des territoires, de la terre, des ressources, de l'or, de l'argent, du fer, des métaux rares et précieux, du pétrole, du vent, des arbres, des plantes médicinales, de l'eau... Il ne s'agit pas seulement de voir dans la présence des peuples autochtones une gêne, un obstacle à écarter d'un revers de manche. Non, plus fondamentalement, la fin ultime de cette guerre, son objectif véritable, est la destruction de toute vie sociale autonome, de toute

vie collective, comme si le pouvoir du monde marchand ou encore, le pouvoir des grands marchands sur le monde se nourrissait et se renforçait de la désagrégation sociale qu'il engendre. Nous sommes face à la dynamique du pouvoir : le pouvoir de la pensée du grand marchand sur toute autre forme de pensée ; et cette pensée est effective, non seulement elle transforme le monde, mais, et c'est là sa fin dernière, elle s'assujettit l'ensemble de l'humanité. La résistance d'une vie sociale autonome, aussi réduite soit-elle, met en péril cette dynamique du pouvoir. Là se trouve le front de la lutte de l'humanité contre le totalitarisme.

Le point de vue de la dissidence nous apporte un éclairage sur la situation dans laquelle nous nous trouvons, encore faut-il opter pour une position de rupture, de schisme, faire sécession. En Europe, nous avons, sauf heureuses exceptions, perdu le sens de la guerre et de la stratégie dans la mesure où nous n'avons plus de vie sociale propre à défendre. Nous avons remplacé l'intelligence stratégique par une intelligence dite « théorique », qui pédale le plus souvent dans le vide. Nous avons, depuis quelque temps, depuis l'assimilation du mouvement ouvrier par le capital, perdu de vue le rapport dialectique qui existe entre la pensée capitaliste — l'idée que les marchands se font de la richesse — et les autres formes de pensée ou les vies sociales autres. Je parle de rapport dialectique dans le sens où la pensée capitaliste se renforce de la déchéance d'autres formes de pensée et où seule la résistance d'autres formes de pensée (dans le sens de vie sociale autonome reposant sur une autre idée de la richesse) peut mettre en péril le capitalisme. Le monde ouvrier était dès le départ un monde dépendant de l'activité capitaliste, un monde dont le sort était lié à celui du capital. Il l'est toujours, et de plus en plus visiblement. La résistance au capitalisme ne se trouvait pas dans le monde ouvrier en tant que tel, mais dans la reconstruction, dans les quartiers ouvriers, d'une vie sociale qui cherchait à s'émanciper de l'emprise du capital — nuance !

Trop longtemps nous sommes restés sous l'influence de la pensée chrétienne, sans autre horizon théorique que le millénarisme, qui veut que le processus d'aliénation contienne en lui-même sa résolution, que sa fin annoncée corresponde à la fin de l'aliénation et au retour à la pensée non séparée, chacun se réappropriant alors la pensée de son activité sociale. Il serait temps de saisir la critique d'une manière beaucoup plus pratique et concrète sous la forme d'une résistance sociale : la résistance d'un mode de vie reposant sur d'autres valeurs, sur une autre conception de la richesse que celle qui prévaut dans le monde marchand. Il ne s'agit pas tant d'éclaircir

nos concepts (nous avons les concepts de notre expérience sociale) que d'élargir le champ de notre expérience sociale à l'expérience de la dissidence, à l'expérience de l'affrontement entre pensée séparée (la pensée — ô combien effective ! — des grands marchands capitalistes) et pensée non séparée. Cette dissidence, du fait qu'elle marque une rupture par rapport au mode de vie dominant et son rejet, est en même temps une dissidence sur le plan de la pensée, un schisme.

Ces *Écrits de la dissidence* ne sont que des réflexions, qui se veulent critiques, concernant nos conceptions de l'homme et de la réalité — réflexions menées à partir d'une position de rupture. Ils n'ont pas d'autres ambitions. Ils ne touchent pas à la profondeur de la pensée de la dissidence dont l'expression est sociale : l'invention, la construction ou la reproduction d'une vie sociale autre, ne reposant pas sur l'effectivité d'une pensée séparée de la population, c'est-à-dire sur l'État. Ces écrits s'inspirent seulement de l'écho de cette profondeur pour aborder d'une manière critique la pensée anthropologique moderne.

L'anthropologie dans tout son état

Hic sunt leones (« Ici se trouvent des lions »). Les zones non explorées étaient jadis signalées par ces quelques mots sur les cartes du continent africain par ceux qui se préparaient à le conquérir. L'anthropologie, qui se propose d'étudier les sociétés, les mœurs et jusqu'à la psychologie de ceux qui nous sont étrangers, a accompagné la découverte et la prise de possession de ces contrées mal connues.

L'Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil (1574) de Jean de Léry est présentée par Claude Lévi-Strauss comme le premier modèle d'une monographie d'ethnologue. J'ajouterais que Jean de Léry reste le modèle du parfait anthropologue, auquel Claude Lévi-Strauss s'identifie avec une certaine complaisance : jeune protestant arc-bouté sur les valeurs de son monde, il éprouve une fascination et même une certaine empathie pour ceux dont il étudie les mœurs, tout en se gardant bien de tout échange réel avec eux — les Indiens lui restent irrémédiablement étrangers, pour eux, point de salut ! Les sociétés autres sont un objet d'étude, pas de dialogue possible avec elles ; la relation avec ces sociétés est fixée d'une manière définitive dès le commencement, c'est une relation de sujet à objet, la relation de sujet à sujet est proscrite.

La fin recherchée est toujours la même, elle n'a pas changé depuis l'époque de Jean de Léry : la conversion des Indiens au mode de vie occidental. Ce qu'avaient fort bien compris au demeurant nos premiers anthropologues, André Thevet, Jean de Léry ou frère Bernardino de Sahagún. Le but reste la conversion religieuse, même si aujourd'hui, profitant de la confusion générale qui règne parmi les intellectuels, nos anthropologues font mine de l'ignorer, et ce but recherché annonce la disparition des sociétés autres que la nôtre et leur assimilation par notre monde.

Le monde dit occidental, d'où procèdent les ethnologues, reste définitivement fermé à tout dialogue. Seuls ceux que l'on appelle à l'époque de Jean de Léry les truchements*, et à notre époque les « informateurs », pourraient établir les prémices d'un dialogue entre deux mondes. Ils le font le plus souvent, mais en vain. Aujourd'hui, l'Occident (mais de quel Orient sommes-nous l'Occident ?) a étendu son emprise sur tous les continents et il n'y a plus de zone blanche sur les cartes de géographie. Pourtant, au moment même où la nuit annoncée étend son voile de deuil, s'élève la voix adverse des sauvages, et les lions rugissent à nouveau.

Les anthropologues ont désormais accompli leur tâche, qui consistait avant tout à réifier les sociétés ; en ce sens, les travaux des structuralistes se présentent comme l'achèvement de ce projet et les *Structures élémentaires de la parenté*, par exemple, renvoient d'une façon qui se voudrait heureuse aux structures élémentaires de l'atome. Dans un entretien avec D. A. Grisoni sur Jean de Léry, Claude Lévi-Strauss a cette confession étonnante, il dit ceci : « Chez les ethnologues existent des tempéraments différents. Prenez Margaret Mead. Nous étions très amis, et cependant nos attitudes étaient à l'opposé. Elle était immergée dans le présent. La recherche des commencements l'intéressait dans la mesure où elle pouvait éclairer les problèmes de notre temps. Alors que, pour moi, c'est l'occasion de m'évader du présent. » Pour l'un comme pour l'autre, pour Claude Lévi-Strauss comme pour Margaret Mead, il n'y a pas de rencontre possible entre le monde dit primitif et notre monde, nous ne sommes pas sur la même longueur d'onde du temps, nos présents ne coïncident pas. Les sociétés primitives sont d'un autre temps, généralement celui du commencement, alors

* « Truchement » est une forme refaite empruntée à l'arabe *targhmân* (« traducteur » au moment des croisades). Ce mot, qui n'est plus usité, a longtemps désigné un interprète travaillant dans les pays du Levant.

que nous sommes la pointe avancée de l'histoire, du moins c'est ainsi que nous nous considérons. Tous les anthropologues, qu'ils soient issus de l'école anglaise, de l'école américaine ou de l'école française, qu'ils soient structuralistes, marxistes ou encore fonctionnalistes partent de ce principe de base : nous sommes dans des univers temporels différents, nous ne partageons pas avec les sociétés primitives le même monde, nous ne gardons pas les cochons ensemble, nous ne pouvons pas être mis sur le même plan*. Les hommes et les femmes de ces sociétés peuvent être des objets d'étude, – et les anthropologues ne se privent pas d'écrire des thèses sur eux – ils ne seront jamais considérés comme des partenaires, comme des hommes et des femmes qui ont un point de vue sur le monde et la réalité, dont nous pourrions éventuellement nous inspirer ou qui pourraient nous inspirer.

L'anthropologie des pays d'Amérique latine et en particulier du Mexique propose une conception légèrement différente du rapport entre monde dit « civilisé » et peuples indiens dans la mesure où ceux-ci, porteurs d'une antique civilisation, font partie de l'histoire du pays. Ils ne sont pas considérés comme sujets, évidemment, mais la fracture est moins nette, ils sont écoutés comme témoins des temps reculés, leur culture s'inscrivant au sein de la culture générale du pays pour former le mythe du passé préhispanique des Mexicains. Les valeurs dont ces peuples témoignent sont reconstruites comme folklore, un peu comme nous reconnaissons chez nous la beauté des coiffes bretonnes. S'il y a reconnaissance, si des ponts relient le monde contemporain à ce qui est considéré comme des mondes résiduels, il n'y a pas pour autant dialogue. Le dialogue n'est même pas envisagé. Pourtant, eux, les peuples originaires, l'envisagent, qui se présentent comme une alternative possible au monde capitaliste.

Jean de Léry et André Thevet représentent bien, en ces commencements, les deux pôles de la réflexion anthropologique entre l'homme de terrain et l'homme de cabinet, entre le « topographe » et le « cosmographe », ces deux voies peuvent d'ailleurs être parcourues par le même ethnologue, parfois

* Une exception heureuse semble se faire jour, ces derniers temps, en anthropologie, qui tirerait sur une ligne plus horizontale les peuples dits primitifs, et qui consiste à saisir le point de vue où ils se placent, plutôt que chercher à les appréhender à partir de notre propre point de vue (cf. Eduardo Viveiros de Castro : *Métaphysiques cannibales*, 2009).

homme de terrain, parfois théoricien se référant aux monographies dressées par ses collègues. L'intérêt pour les sauvages n'est pas exempt d'un regard critique sur le propre monde de l'anthropologue, la connaissance d'un autre mode de vie incite à ce regard critique sur soi. Jean de Léry, par l'intermédiaire des réflexions du vieillard Toupinambaout, est amené à dénoncer la cupidité et la rapacité des marchands de son temps. Déjà ! C'est que le contraste est grand entre le mode de vie des peuples étudiés, caractérisé par une sociabilité souvent raffinée, et notre monde où l'intérêt particulier semble gouverner toute notre activité.

Mais cette critique de notre comportement et de l'égoïsme qui le caractérise, parfois clairement exprimée, parfois contenue en creux dans les travaux des ethnologues, ne dépasse jamais le stade d'un constat ou d'une remarque. C'est que nous avons pris le parti de notre « nature » humaine, ceci depuis l'Antiquité grecque. Nous la jugeons asociale et nous gardons la conviction qu'il serait vain de chercher à la réprimer totalement, de la prendre à rebrousse-poil, si je puis dire. « Chassez le naturel, il revient au galop » : fort de cet aphorisme, nos moralistes comme nos philosophes nous proposent seulement de tenter par divers moyens et artifices de gouvernement (de soi ou de la société) de contenir cette propension à nous dévorer les uns les autres.

La pensée de nos origines, la nostalgie d'un paradis perdu, continue à hanter les travaux des anthropologues comme elle hante notre société : la tentation d'un retour, que l'on juge le plus souvent impossible, vers l'Éden des premiers jours. Jusqu'alors, ces peuples que les explorateurs découvraient, que les armées coloniales massacraient et que les anthropologues étudiaient, étaient rejetés dans les marges de notre univers mental, abandonnés aux ténèbres extérieures, repoussés dans les profondeurs des continents, isolés sur quelques îles de corail au sein du vaste océan. Ils étaient comme en sursis d'extinction dans des zones difficilement accessibles. Ce n'est plus le cas aujourd'hui. Autrefois, l'anthropologue servait l'État colonial, aujourd'hui, il sert l'entreprise privée. Il y a peu de temps encore, les peuples étaient hors de notre monde, aujourd'hui, pour leur malheur, ils sont dedans et notre présent a rejoint leur présent. Les anthropophages, qui émouvaient tant Jean de Léry, sont en passe d'être mangés à leur tour.

En mangeant la chair de son ennemi, ce cannibale pensait-il assimiler au sens propre du mot (nous savons que les primitifs comme les marchands

d'aujourd'hui ont un sens pratique fort développé) la force spirituelle du guerrier ? Une manière, pour lui d'ingérer l'autre, de faire sien cet esprit étranger qui l'avait défié, de le digérer en quelque sorte, de se nourrir de sa force et de son courage. Nous ne procédons pas autrement, nous nous nourrissons des peuples que nous phagocytions, comme si notre monde ne pouvait se maintenir en vie qu'en dévorant, tel Saturne ses enfants, toutes les cultures qui l'ont précédé.

En considérant les sociétés humaines comme des objets d'étude, la pensée anthropologique est conduite par la force de ses déterminations à présenter une vue inversée de la réalité, une image en négatif de l'homme, ou de l'humain. En ces temps troublés de rencontre et de désespérance, la critique de l'anthropologie et de ses conceptions de l'être et de la réalité se présente comme un premier pas en direction d'un dialogue. Ce point de vue critique sur la pensée anthropologique occidentale, sur notre conception de l'homme, ne peut être apporté, à mon sens, que par ceux que l'on appellait autrefois les « truchements », par des hommes et des femmes qui se trouvent à la croisée des chemins, entre deux cultures.

Afin d'avoir sur place des intermédiaires entre eux et les sociétés indigènes, les marchands, au début du XVI^e siècle, emmenaient avec eux des enfants enlevés dans les ports (dans le port d'Honfleur, par exemple), pour les confier aux tribus amies, qui les adoptaient ; ainsi en témoigne Jean de Léry lors de son embarquement : « comprenant six jeunes garçons, que nous menâmes pour apprendre le langage des sauvages ». Devenus adultes, ces truchements connaissaient la langue et les mœurs de la société d'adoption tout en gardant un contact avec leur société d'origine. Parfois aussi, et le cas s'est souvent présenté parmi les gens qui participaient à ces voyages de peuplement, certains « colons » prenaient le parti des Indiens et adoptaient leurs mœurs, trouvant dans les sociétés indiennes une liberté qui leur était interdite dans le royaume ou dans ses possessions en terre étrangère.

Aujourd'hui, nous avons affaire à des pratiques inversées, toujours aussi brutales et tendancieuses, pour un même résultat, la création de truchements qui se présentent comme un relais entre deux cultures, seulement ce sont des truchements d'origine aborigène : de jeunes enfants indigènes que les États enlèvent à leurs parents pour les mettre dans des familles d'accueil ou dans des internats spécialisés, où ils seront éduqués selon les principes de notre monde. Plus tard, ces jeunes gens, de retour dans

leur village ou leur tribu^{*}, deviendront les propagandistes de la « civilisation ». Du moins était-ce là l'idée sous-jacente à cette mesure. Cette politique s'est généralisée dans les années 1950 en Australie, au Canada et au Mexique. La France n'a pas été en reste en appliquant cette politique avec les enfants des territoires d'outre-mer. De telles mesures continuent à être pratiquées dans les anciennes républiques soviétiques. Et nous pouvons parler à ce sujet d'un génocide culturel entrepris sur une grande échelle avec des moyens de police importants. Souvent ces jeunes gens prennent le parti du monde occidental, parfois ils prennent le parti de leur peuple contre la société dominante.

Nous retrouvons aussi, aujourd'hui comme hier, dans ce monde de l'entre-deux, quelques réfractaires à la civilisation chrétienne, qui, par refus de la servitude et par goût prononcé pour l'égalité, prennent le parti du « bon sauvage », en l'occurrence des bons Indiens brandissant le scalp des tunique bleues en poussant des cris d'orfraie.

En ces temps du *Redoutable*, qui s'annonce dans le tumulte de la guerre et de la nuit, dans la fureur des vents fous, quand se disloquent les cultures sous l'empire de l'argent, toute résistance paraît vaine, et pourtant des rencontres se font entre ceux qui s'inventent encore hommes et femmes véritables. Les anciens esclaves des quartiers de La Havane réinventent une vie sociale par la musique et la danse et, sur le champ de bataille des conquêtes, dans la tragédie et la dévastation, dans les landes de la mort, ils semblent tendre la main aux peuples originaires disparus. La vie reprend. « La musique n'est pas une diversion en marge de la vie quotidienne ; elle est précisément une "version" esthétique de toute la vie en ces moments transcendants. Musique qui, non seulement dit mais qui fait ; pour porter les gens sur le chemin de la vie, non pour les dévier de leurs fonctions communales humaines », écrivait Fernando Ortiz en 1951 dans son livre sur les danses et le théâtre des Noirs dans le folklore de Cuba.

En 1994, le 1^{er} janvier, le soulèvement des peuples d'origine maya – les Tzeltal, les Tzotzil, les Chol, les Mam, les Tojolabal, les Zoque, et nous pourrions ajouter les Métais – dans le lointain Sud-Est mexicain a surpris tout

* Quand ils y retournaient, ils étaient employés la plupart du temps comme domestique dans les maisons bourgeoises, ou comme garçon ou fille de ferme dans les exploitations coloniales.

un monde qui reposait sur sa propre vanité faite d'arrogance et de futilité. Désormais, la voix des peuples, qui était jusqu'alors inaudible, tant était grands notre orgueil et notre suffisance, s'afférmit, prend de l'assurance et de l'ampleur, elle devient la voix de la contestation, la voix d'une critique, théorique et pratique, d'un monde dominant tout entier consacré à l'activité marchande. Cette critique n'est pas abstraite, elle est, au contraire, bien enracinée dans une réalité sociale.

« La "communalité" et le dialogue culturel sont à la fois des concepts et des expériences, ce qui signifie qu'ils ne sont pas des concepts dans le sens traditionnel, ils ne sont pas une abstraction de "la réalité concrète", et dans ce cas de la réalité des peuples indigènes du Mexique ; ils ne sont pas non plus le résultat d'un processus historique, ils sont un processus historique en eux-mêmes », écrit Carlos Manzo (2009), un Indien binnizá (zapotèque) de l'isthme de Tehuantepec au Mexique. Ces expériences seront notre référence pour entreprendre dans un premier temps une critique des conceptions concernant l'être, la pensée et la réalité ; conceptions propres à notre représentation du monde et qui constituent les principes de base, non critiqués, des sciences de l'homme.

