

CLAUDE
LÉVI-STRAUSS

de l'Académie française

NOUS SOMMES
TOUS
DES CANNIBALES

LA LIBRAIRIE
DU XXI^e SIÈCLE

SEUIL

CLAUDE
LÉVI-STRAUSS

NOUS SOMMES TOUS
DES CANNIBALES

Claude Lévi-Strauss a écrit les pages qui forment à présent ce volume pour répondre à une demande du grand quotidien italien *La Repubblica*. Il en résulte un ensemble inédit, composé de seize textes écrits en français, entre 1989 et 2000.

Partant chaque fois d'un fait d'actualité, Lévi-Strauss y aborde quelques-uns des grands débats contemporains. Que ce soit à propos de l'épidémie dite de la « vache folle », de formes de cannibalisme (alimentaire ou thérapeutique), de préjugés racistes liés à des pratiques rituelles (l'excision ou encore la circoncision), l'ethnologue incite à comprendre les faits sociaux qui se déroulent sous nos yeux en évoquant la pensée de Montaigne, un des moments fondateurs de la modernité occidentale : « Chacun appelle barbarie ce qui n'est pas de son usage. »

Dans ces chroniques, qui portent l'empreinte des dernières années du xx^e siècle, on retrouve la lucidité et le pessimisme tonique du grand anthropologue.

En ouverture du volume un texte écrit en 1952 : *Le Père Noël supplicié*.

Maurice Olender
Extrait de l'avant-propos

LA LIBRAIRIE DU XXI^e SIÈCLE
Collection
dirigée par Maurice Olender

Nous sommes tous
des cannibales

Je remercie Monique Lévi-Strauss qui a accompagné
avec autant d'attention que de générosité
chaque étape de la publication de ce volume.

M. O.

ISBN : 978-2-02-108214-2

© Éditions du Seuil, mars 2013

p. 192 : *Écho et Narcisse*, Nicolas Poussin (1594-1665),
Paris, musée du Louvre, © RMN-Grand Palais
(musée du Louvre / Daniel Arnaudet)

Le Code de la propriété intellectuelle interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants cause, est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles L. 335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.

www.seuil.com

Claude Lévi-Strauss

Nous sommes tous
des cannibales

précédé de
Le Père Noël supplicié

Avant-propos
de Maurice Olender

Éditions du Seuil

Avant-propos

Claude Lévi-Strauss a écrit les pages qui forment à présent ce volume pour répondre à une demande du grand quotidien italien *La Repubblica*. Il en résulte un ensemble inédit, composé de seize textes écrits en français, entre 1989 et 2000.

Partant chaque fois d'un fait d'actualité, Lévi-Strauss y aborde quelques-uns des grands débats contemporains. Que ce soit à propos de l'épidémie dite de la « vache folle », de formes de cannibalisme (alimentaire ou thérapeutique), de préjugés racistes liés à des pratiques rituelles (l'excision ou encore la circoncision), l'ethnologue incite à comprendre les faits sociaux qui se déroulent sous nos yeux en évoquant l'œuvre de Montaigne, un des moments fondateurs de la modernité occidentale : « chacun appelle barbarie ce qui n'est pas de son usage » (I, 31).

Lévi-Strauss fait valoir ainsi que tout usage, toute croyance ou coutume, « si bizarre, choquante, ou même révoltante qu'elle paraisse », ne peut s'expliquer que dans son propre contexte. C'est à l'occasion du quatrième centenaire de la mort de Montaigne, en 1992, que l'anthropologue ranime un débat philosophique toujours actuel : « D'un côté, la philosophie des Lumières, qui soumet toutes les sociétés historiques à sa critique et caresse l'utopie d'une société rationnelle. De l'autre, le relativisme qui rejette tout critère absolu dont une culture pourrait s'autoriser pour juger des cultures différentes. Depuis Montaigne, et à son exemple, on n'a pas cessé de chercher une issue à cette contradiction. »

À l'instar de toute l'œuvre de Claude Lévi-Strauss, ce volume, qui doit son titre à l'un de ses chapitres, souligne les liens indissociables entre « pensée mythique et scientifique » – sans pour autant réduire la seconde à la première. Il rappelle qu'entre les sociétés dites complexes et celles désignées à tort « comme primitives ou archaïques » il n'y a pas la grande distance longtemps imaginée. Ce constat naît d'une démarche, autrement dit d'une méthode, qui se veut aussi une approche intelligible du quotidien : « Le lointain éclaire le proche, mais le proche peut aussi éclairer le lointain. »

C'est de ce type d'observation, de cette « pratique » du regard où le proche et le lointain s'éclairent mutuellement, qu'il s'agit déjà en 1952, dans *Le Père Noël supplicié* publié en ouverture de ce volume – un article écrit pour *Les Temps modernes*. Dans ce texte, à propos d'un rituel récent en Occident, Claude Lévi-Strauss écrit : « Ce n'est pas tous les jours que l'ethnologue trouve ainsi l'occasion d'observer, dans sa propre société, la croissance subite d'un rite, et même d'un culte. » Prudent, il ajoute aussitôt qu'il est tout à la fois plus facile et pourtant plus difficile de comprendre nos propres sociétés : « Plus facile, puisque la continuité de l'expérience est sauvegardée, avec tous ses moments et chacune de ses nuances ; plus difficile aussi, car c'est dans de telles et trop rares occasions qu'on s'aperçoit de l'extrême complexité des transformations sociales, même les plus ténues. »

Dans ces chroniques, qui portent l'empreinte des dernières années du XX^e siècle, on retrouve la lucidité et le pessimisme tonique du grand anthropologue. Traduite en une trentaine de langues, son œuvre marque désormais le début de notre XXI^e siècle.

Maurice Olender

Le Père Noël supplicié

1952

Les fêtes de Noël 1951 auront été marquées, en France, par une polémique à laquelle la presse et l'opinion semblent s'être montrées fort sensibles et qui a introduit dans l'atmosphère joyeuse habituelle à cette période de l'année une note d'aigreur inusitée. Depuis plusieurs mois déjà, les autorités ecclésiastiques, par la bouche de certains prélats, avaient exprimé leur désapprobation de l'importance croissante accordée par les familles et les commerçants au personnage du Père Noël. Elles dénonçaient une « paganisation » inquiétante de la Fête de la Nativité, détournant l'esprit public du sens proprement chrétien de cette commémoration, au profit d'un mythe sans valeur religieuse. Ces attaques se sont développées à la veille de Noël ; avec plus de discrétion sans doute, mais autant de fermeté, l'Église protestante a joint sa voix à celle de l'Église catholique. Déjà, des lettres de

lecteurs et des articles apparaissaient dans les journaux et témoignaient, dans des sens divers mais généralement hostiles à la position ecclésiastique, de l'intérêt éveillé par cette affaire. Enfin, le point culminant fut atteint le 24 décembre, à l'occasion d'une manifestation dont le correspondant du journal *France-Soir* a rendu compte en ces termes :

DEVANT LES ENFANTS DES PATRONAGES
LE PÈRE NOËL A ÉTÉ BRÛLÉ SUR LE PARVIS
DE LA CATHÉDRALE DE DIJON

Dijon, 24 décembre (dép. *France-Soir*)

Le Père Noël a été pendu hier après-midi aux grilles de la cathédrale de Dijon et brûlé publiquement sur le parvis. Cette exécution spectaculaire s'est déroulée en présence de plusieurs centaines d'enfants des patronages. Elle avait été décidée avec l'accord du clergé qui avait condamné le Père Noël comme usurpateur et hérétique. Il avait été accusé de paganiser la fête de Noël et de s'y être installé comme un coucou en prenant une place de plus en plus grande. On lui reproche surtout de s'être introduit dans toutes les écoles publiques d'où la crèche est scrupuleusement bannie.

Dimanche à trois heures de l'après-midi, le malheureux bonhomme à barbe blanche a payé comme beaucoup d'innocents d'une faute dont s'étaient rendus coupables ceux qui applaudiront à son exécution. Le feu a embrasé sa barbe et il s'est évanoui dans la fumée.

À l'issue de l'exécution, un communiqué a été publié dont voici l'essentiel :

Représentant tous les foyers chrétiens de la paroisse désireux de lutter contre le mensonge, deux cent cinquante enfants, groupés devant la porte principale de la cathédrale de Dijon, ont brûlé le Père Noël.

Il ne s'agissait pas d'une attraction, mais d'un geste symbolique. Le Père Noël a été sacrifié en holocauste. À la vérité, le mensonge ne peut éveiller le sentiment religieux chez l'enfant et n'est en aucune façon une méthode d'éducation. Que d'autres disent et écrivent ce qu'ils veulent et fassent du Père Noël le contrepoids du Père Fouettard.

Pour nous, chrétiens, la fête de Noël doit rester la fête anniversaire de la naissance du Sauveur.

L'exécution du Père Noël sur le parvis de la cathédrale a été diversement appréciée par la population et a provoqué de vifs commentaires même chez les catholiques.

D'ailleurs, cette manifestation intempestive risque d'avoir des suites imprévues par ses organisateurs.

L'affaire partage la ville en deux camps.

Dijon attend la résurrection du Père Noël assassiné hier sur le parvis de la cathédrale. Il ressuscitera ce soir, à dix-huit heures, à l'hôtel de ville. Un communiqué officiel a annoncé, en effet, qu'il convoquait, comme chaque année, les enfants de Dijon place de la Libération et qu'il leur parlerait du haut des toits de l'hôtel de ville où il circulera sous les feux des projecteurs.

Le chanoine Kir, député-maire de Dijon, se serait abstenu de prendre parti dans cette délicate affaire.

Le jour même, le supplice du Père Noël passait au premier rang de l'actualité ; pas un journal qui ne commentât l'incident, certains même – comme *France-Soir* déjà cité et, on le sait, le plus fort tirage de la presse française – allant jusqu'à lui consacrer l'éditorial. D'une façon générale, l'attitude du clergé dijonnais est désapprouvée ; à tel point, semble-t-il, que les autorités religieuses ont jugé bon de battre en retraite, ou tout au moins d'observer une réserve

discrète ; on dit pourtant nos ministres divisés sur la question. Le ton de la plupart des articles est celui d'une sensiblerie pleine de tact : il est si joli de croire au Père Noël, cela ne fait de mal à personne, les enfants en tirent de grandes satisfactions et font provision de délicieux souvenirs pour l'âge mûr, etc. En fait, on fuit la question au lieu d'y répondre, car il ne s'agit pas de justifier les raisons pour lesquelles le Père Noël plaît aux enfants, mais bien celles qui ont poussé les adultes à l'inventer. Quoi qu'il en soit, ces réactions sont si unanimes qu'on ne saurait douter qu'il y ait, sur ce point, un divorce entre l'opinion publique et l'Église. Malgré le caractère minime de l'incident, le fait est d'importance, car l'évolution française depuis l'Occupation avait fait assister à une réconciliation progressive d'une opinion largement incroyante avec la religion : l'accession aux conseils gouvernementaux d'un parti politique aussi nettement confessionnel que le MRP en fournit une preuve. Les anticléricaux traditionnels se sont d'ailleurs aperçus de l'occasion inespérée qui leur était offerte : ce sont eux, à Dijon et ailleurs, qui s'improvisent protecteurs du Père Noël menacé. Le Père Noël, symbole de l'irreligion, quel paradoxe ! Car, dans cette affaire, tout se passe comme si c'était l'Église qui adoptait un esprit critique

avide de franchise et de vérité, tandis que les rationalistes se font les gardiens de la superstition. Cette apparente inversion des rôles suffit à suggérer que cette naïve affaire recouvre des réalités plus profondes. Nous sommes en présence d'une manifestation symptomatique d'une très rapide évolution des mœurs et des croyances, d'abord en France, mais sans doute aussi ailleurs. Ce n'est pas tous les jours que l'ethnologue trouve ainsi l'occasion d'observer, dans sa propre société, la croissance subite d'un rite, et même d'un culte ; d'en rechercher les causes et d'en étudier l'impact sur les autres formes de la vie religieuse ; enfin d'essayer de comprendre à quelles transformations d'ensemble, à la fois mentales et sociales, se rattachent des manifestations visibles sur lesquelles l'Église – forte d'une expérience traditionnelle en ces matières – ne s'est pas trompée, au moins dans la mesure où elle se bornait à leur attribuer une valeur significative.

*

* *

Depuis trois ans environ, c'est-à-dire depuis que l'activité économique est redevenue à peu près normale, la célébration de Noël a pris en

France une ampleur inconnue avant-guerre. Il est certain que ce développement, tant par son importance matérielle que par les formes sous lesquelles il se produit, est un résultat direct de l'influence et du prestige des États-Unis d'Amérique. Ainsi, on a vu simultanément apparaître les grands sapins dressés aux carrefours ou sur les artères principales, illuminés la nuit ; les papiers d'emballage historiés pour cadeaux de Noël ; les cartes de vœux à vignette, avec l'usage de les exposer pendant la semaine fatidique sur la cheminée du récipiendaire ; les quêtes de l'Armée du Salut suspendant ses chaudrons en guise de sébiles sur les places et dans les rues ; enfin les personnages déguisés en Père Noël pour recevoir les suppliques des enfants dans les grands magasins. Tous ces usages qui paraissent, il y a quelques années encore, puérils et baroques au Français visitant les États-Unis, et comme l'un des signes les plus évidents de l'incompatibilité foncière entre les deux mentalités, se sont implantés et acclimatés en France avec une aisance et une généralité qui sont une leçon à méditer pour l'historien des civilisations.

Dans ce domaine, comme aussi dans d'autres, on est en train d'assister à une vaste expérience de diffusion, pas très différente sans

doute de ces phénomènes archaïques que nous étions habitués à étudier d'après les lointains exemples du briquet à piston ou de la pirogue à balancier. Mais il est plus facile et plus difficile à la fois de raisonner sur des faits qui se déroulent sous nos yeux et dont notre propre société est le théâtre. Plus facile, puisque la continuité de l'expérience est sauvegardée, avec tous ses moments et chacune de ses nuances ; plus difficile aussi, car c'est dans de telles et trop rares occasions qu'on s'aperçoit de l'extrême complexité des transformations sociales, même les plus ténues ; et parce que les raisons apparentes que nous prêtons aux événements dont nous sommes les acteurs sont fort différentes des causes réelles qui nous y assignent un rôle.

Ainsi, il serait trop simple d'expliquer le développement de la célébration de Noël en France par la seule influence des États-Unis. L'emprunt est un fait, mais il ne porte que très incomplètement ses raisons avec lui. Énumérons rapidement celles qui sont évidentes : il y a davantage d'Américains en France, qui célèbrent Noël à leur manière ; le cinéma, les « digests » et les romans américains, certains reportages aussi des grands journaux, ont fait connaître les mœurs américaines, et celles-ci bénéficient du prestige qui s'attache à la puissance militaire et écono-

mique des États-Unis ; il n'est même pas exclu que le plan Marshall ait directement ou indirectement favorisé l'importation de quelques marchandises liées aux rites de Noël. Mais tout cela serait insuffisant à expliquer le phénomène. Des coutumes importées des États-Unis s'imposent même à des couches de la population qui ne sont pas conscientes de leur origine ; les milieux ouvriers, où l'influence communiste discréditerait plutôt tout ce qui porte la marque *made in U.S.A.*, les adoptent aussi volontiers que les autres. En plus de la diffusion simple, il convient donc d'évoquer ce processus si important que Kroeber, qui l'a identifié d'abord, a nommé diffusion par stimulation (*stimulus diffusion*) : l'usage importé n'est pas assimilé, il joue plutôt le rôle de catalyseur ; c'est-à-dire qu'il suscite, par sa seule présence, l'apparition d'un usage analogue qui était déjà présent à l'état potentiel dans le milieu secondaire. Illustrons ce point par un exemple qui touche directement à notre sujet. L'industriel fabricant de papier qui se rend aux États-Unis, invité par ses collègues américains ou membre d'une mission économique, constate qu'on y fabrique des papiers spéciaux pour emballages de Noël ; il emprunte cette idée, c'est un phénomène de diffusion. La ménagère parisienne qui se rend à la papeterie de son

quartier pour acheter le papier nécessaire à l'emballage de ses cadeaux aperçoit dans la devanture des papiers plus jolis et d'exécution plus soignée que ceux dont elle se contentait ; elle ignore tout de l'usage américain, mais ce papier satisfait une exigence esthétique et exprime une disposition affective déjà présentes, bien que privées de moyens d'expression. En l'adoptant, elle n'emprunte pas directement (comme le fabricant) une coutume étrangère, mais cette coutume, sitôt reconnue, stimule chez elle la naissance d'une coutume identique.

En second lieu, il ne faut pas oublier que, dès avant la guerre, la célébration de Noël suivait en France et dans toute l'Europe une marche ascendante. Le fait est d'abord lié à l'amélioration progressive du niveau de vie ; mais il comporte aussi des causes plus subtiles. Avec les traits que nous lui connaissons, Noël est essentiellement une fête moderne et cela malgré la multiplicité des caractères archaïsants. L'usage du gui n'est pas, au moins immédiatement, une survivance druidique, car il paraît avoir été remis à la mode au Moyen Âge. Le sapin de Noël n'est mentionné nulle part avant certains textes allemands du XVII^e siècle ; il passe en Angleterre au XVIII^e siècle, en France au XIX^e seulement. Littré paraît mal le connaître, ou

sous une forme assez différente de la nôtre puisqu'il le définit (art. Noël) comme se disant « dans quelques pays, d'une branche de sapin ou de houx diversement ornée, garnie surtout de bonbons et de joujoux pour donner aux enfants, qui s'en font une fête ». La diversité des noms donnés au personnage ayant le rôle de distribuer des jouets aux enfants : Père Noël, saint Nicolas, Santa Claus, montre aussi qu'il est le produit d'un phénomène de convergence et non un prototype ancien partout conservé.

Mais le développement moderne n'invente pas : il se borne à recomposer de pièces et de morceaux une vieille célébration dont l'importance n'est jamais complètement oubliée. Si pour Littré, l'arbre de Noël est presque une institution exotique, Cheruel note de façon significative, dans son *Dictionnaire historique des institutions, mœurs et coutumes de la France* (de l'aveu même de son auteur, un remaniement du dictionnaire des Antiquités nationales de Sainte-Palaye, 1697-1781) : « Noël... fut, pendant plusieurs siècles et *jusqu'à une époque récente* [c'est nous qui soulignons], l'occasion de réjouissances de famille » ; suit une description des réjouissances de Noël au XIII^e siècle, qui paraissent ne le céder en rien aux nôtres. Nous sommes donc en présence d'un rituel

dont l'importance a déjà beaucoup fluctué dans l'histoire ; il a connu des apogées et des déclin. La forme américaine n'est que le plus moderne de ces avatars.

Soit dit en passant, ces rapides indications suffisent à montrer combien il faut, devant des problèmes de ce type, se défier des explications trop faciles par appel automatique aux « vestiges » et aux « survivances ». S'il n'y avait jamais eu, dans les temps préhistoriques, un culte des arbres qui s'est continué dans divers usages folkloriques, l'Europe moderne n'aurait sans doute pas « inventé » l'arbre de Noël. Mais — comme on l'a montré plus haut — il s'agit bien d'une invention récente. Et cependant, cette invention n'est pas née à partir de rien. Car d'autres usages médiévaux sont parfaitement attestés : la bûche de Noël (devenue pâtisserie à Paris) faite d'un tronc assez gros pour brûler toute la nuit ; les cierges de Noël, d'une taille propre à assurer le même résultat ; la décoration des édifices (depuis les Saturnalia romaines sur lesquelles nous reviendrons) avec des rameaux verdoyants : lierre, houx, sapin ; enfin, et sans relation aucune avec Noël, les romans de la *Table ronde* font état d'un arbre surnaturel tout couvert de lumières. Dans ce contexte, l'arbre de Noël apparaît comme une

solution synchrétique, c'est-à-dire concentrant dans un seul objet des exigences jusqu'alors données à l'état disjoint : arbre magique, feu, lumière durable, verdure persistante. Inversement, le Père Noël est, sous sa forme actuelle, une création moderne ; et plus récente encore la croyance (qui oblige le Danemark à tenir un bureau postal spécial pour répondre à la correspondance de tous les enfants du monde) qui le domicilie au Groenland, possession danoise, et qui le veut voyageant dans un traîneau attelé de rennes. On dit même que cet aspect de la légende s'est surtout développé au cours de la dernière guerre, en raison du stationnement de certaines forces américaines en Islande et au Groenland. Et pourtant les rennes ne sont pas là par hasard, puisque des documents anglais de la Renaissance mentionnent des trophées de rennes promenés à l'occasion des danses de Noël, cela antérieurement à toute croyance au Père Noël et plus encore à la formation de sa légende.

De très vieux éléments sont donc brassés et rebrassés, d'autres sont introduits, on trouve des formules inédites pour perpétuer, transformer ou revivifier des usages anciens. Il n'y a rien de spécifiquement neuf dans ce qu'on aimerait appeler, sans jeu de mots, la renaissance de

Noël. Pourquoi donc suscite-t-elle une pareille émotion et pourquoi est-ce autour du personnage du Père Noël que se concentre l'animosité de certains ?

*

* *

Le Père Noël est vêtu d'écarlate : c'est un roi. Sa barbe blanche, ses fourrures et ses bottes, le traîneau dans lequel il voyage évoquent l'hiver. On l'appelle « Père » et c'est un vieillard, donc il incarne la forme bienveillante de l'autorité des anciens. Tout cela est assez clair, mais dans quelle catégorie convient-il de le ranger, du point de vue de la typologie religieuse ? Ce n'est pas un être mythique, car il n'y a pas de mythe qui rende compte de son origine et de ses fonctions ; et ce n'est pas non plus un personnage de légende puisque aucun récit semi-historique ne lui est attaché. En fait, cet être surnaturel et immuable, éternellement fixé dans sa forme et défini par une fonction exclusive et un retour périodique, relève plutôt de la famille des divinités ; il reçoit d'ailleurs un culte de la part des enfants, à certaines époques de l'année, sous forme de lettres et de prières ; il récompense les bons et prive les méchants. C'est la divinité

d'une classe d'âge de notre société (classe d'âge que la croyance au Père Noël suffit d'ailleurs à caractériser), et la seule différence entre le Père Noël et une divinité véritable est que les adultes ne croient pas en lui, bien qu'ils encouragent leurs enfants à y croire et qu'ils entretiennent cette croyance par un grand nombre de mystifications.

Le Père Noël est donc, d'abord, l'expression d'un statut différentiel entre les petits enfants d'une part, les adolescents et les adultes de l'autre. À cet égard, il se rattache à un vaste ensemble de croyances et de pratiques que les ethnologues ont étudiées dans la plupart des sociétés, à savoir les rites de passage et d'initiation. Il y a peu de groupements humains, en effet, où, sous une forme ou sous une autre, les enfants (parfois aussi les femmes) ne soient exclus de la société des hommes par l'ignorance de certains mystères ou la croyance – soigneusement entretenue – en quelque illusion que les adultes se réservent de dévoiler au moment opportun, consacrant ainsi l'agrégation des jeunes générations à la leur. Parfois, ces rites ressemblent de façon surprenante à ceux que nous examinons en ce moment. Comment, par exemple, ne pas être frappé de l'analogie qui existe entre le Père Noël et les *katchina* des

Indiens du sud-ouest des États-Unis? Ces personnages costumés et masqués incarnent des dieux et des ancêtres ; ils reviennent périodiquement visiter leur village pour y danser, et pour punir ou récompenser les enfants, car on s'arrange pour que ceux-ci ne reconnaissent pas leurs parents ou familiers sous le déguisement traditionnel. Le Père Noël appartient certainement à la même famille, avec d'autres comparses maintenant rejetés à l'arrière-plan : Croquemitaine, Père Fouettard, etc. Il est extrêmement significatif que les mêmes tendances éducationnelles qui proscrivent aujourd'hui l'appel à ces « katchina » punitives aient abouti à exalter le personnage bienveillant du Père Noël, au lieu – comme le développement de l'esprit positif et rationaliste aurait pu le faire supposer – de l'englober dans la même condamnation. Il n'y a pas eu à cet égard de rationalisation des méthodes d'éducation, car le Père Noël n'est pas plus « rationnel » que le Père Fouettard (l'Église a raison sur ce point) : nous assistons plutôt à un déplacement mythique, et c'est celui-ci qu'il s'agit d'expliquer.

Il est bien certain que rites et mythes d'initiation ont, dans les sociétés humaines, une fonction pratique : ils aident les aînés à maintenir leurs cadets dans l'ordre et l'obéissance. Pen-

dant toute l'année, nous invoquons la visite du Père Noël pour rappeler à nos enfants que sa générosité se mesurera à leur sagesse ; et le caractère périodique de la distribution des cadeaux sert utilement à discipliner les revendications enfantines, à réduire à une courte période le moment où ils ont vraiment *droit* à exiger des cadeaux. Mais ce simple énoncé suffit à faire éclater les cadres de l'explication utilitaire. Car d'où vient que les enfants aient des droits, et que ces droits s'imposent si impérieusement aux adultes que ceux-ci soient obligés d'élaborer une mythologie et un rituel coûteux et compliqués pour parvenir à les contenir et à les limiter ? On voit tout de suite que la croyance au Père Noël n'est pas seulement une *mystification* infligée plaisamment par les adultes aux enfants ; c'est, dans une très large mesure, le résultat d'une *transaction* fort onéreuse entre les deux générations. Il en est du rituel entier comme des plantes vertes – sapin, houx, lierre, gui – dont nous décorons nos maisons. Aujourd'hui luxe gratuit, elles furent jadis, dans quelques régions au moins, l'objet d'un *échange* entre deux classes de la population : à la veille de Noël, en Angleterre, jusqu'à la fin du XVIII^e siècle encore, les femmes allaient *a gooding*, c'est-à-dire quêtaient de maison en

maison, et elles fournissaient les donateurs de rameaux verts en retour. Nous retrouverons les enfants dans la même position de marchandage, et il est bon de noter ici que pour quêter à la Saint-Nicolas, les enfants se déguisaient parfois en femmes : femmes, enfants, c'est-à-dire, dans les deux cas, non-initiés.

Or, il est un aspect fort important des rituels d'initiation auquel on n'a pas toujours prêté une attention suffisante, mais qui éclaire plus profondément leur nature que les considérations utilitaires évoquées au paragraphe précédent. Prenons comme exemple le rituel des katchina propre aux Indiens Pueblo, dont nous avons déjà parlé. Si les enfants sont tenus dans l'ignorance de la nature humaine des personnages incarnant les katchina, est-ce seulement pour qu'ils les craignent ou les respectent, et se conduisent en conséquence ? Oui, sans doute, mais cela n'est que la fonction secondaire du rituel ; car il y a une autre explication, que le mythe d'origine met parfaitement en lumière. Ce mythe explique que les katchina sont les âmes des premiers enfants indigènes, dramatiquement noyés dans une rivière à l'époque des migrations ancestrales. Les katchina sont donc, à la fois, preuve de la mort et témoignage de la vie après la mort. Mais il y a plus : quand les

ancêtres des Indiens actuels se furent enfin fixés dans leur village, le mythe rapporte que les katchina venaient chaque année leur rendre visite et qu'en partant elles emportaient les enfants. Les indigènes, désespérés de perdre leur progéniture, obtinrent des katchina qu'elles restassent dans l'au-delà, en échange de la promesse de les représenter chaque année au moyen de masques et de danses. Si les enfants sont exclus du mystère des katchina, ce n'est donc pas, d'abord ni surtout, pour les intimider. Je dirais volontiers que c'est pour la raison inverse : c'est parce qu'ils *sont* les katchina. Ils sont tenus en dehors de la mystification, parce qu'ils représentent la réalité avec laquelle la mystification constitue une sorte de compromis. Leur place est ailleurs : non pas avec les masques et avec les vivants, mais avec les dieux et avec les morts ; avec les dieux qui sont les morts. Et les morts sont les enfants.

Nous croyons què cette interprétation peut être étendue à tous les rites d'initiation et même à toutes les occasions où la société se divise en deux groupes. La « non-initiation » n'est pas purement un état de privation, défini par l'ignorance, l'illusion, ou autres connotations négatives. Le rapport entre initiés et non-initiés a un contenu positif. C'est un rapport

complémentaire entre deux groupes dont l'un représente les morts et l'autre les vivants. Au cours même du rituel, les rôles sont d'ailleurs souvent intervertis, et à plusieurs reprises, car la dualité engendre une réciprocité de perspectives qui, comme dans le cas des miroirs se faisant face, peut se répéter à l'infini : si les non-initiés sont les morts, ce sont aussi des super-initiés ; et si, comme cela arrive souvent aussi, ce sont les initiés qui personnifient les fantômes des morts pour épouvanter les novices, c'est à ceux-ci qu'il appartiendra, dans un stade ultérieur du rituel, de les disperser et de prévenir leur retour. Sans pousser plus avant ces considérations qui nous éloigneraient de notre propos, il suffira de se rappeler que, dans la mesure où les rites et les croyances liées au Père Noël relèvent d'une sociologie initiatique (et cela n'est pas douteux), ils mettent en évidence, derrière l'opposition entre enfants et adultes, une opposition plus profonde entre morts et vivants.

*

* *

Nous sommes arrivés à la conclusion qui précède par une analyse purement synchronique de la fonction de certains rituels et du

contenu des mythes qui servent à les fonder. Mais une analyse diachronique nous aurait conduit au même résultat. Car il est généralement admis par les historiens des religions et par les folkloristes que l'origine lointaine du Père Noël se trouve dans cet Abbé de Liesse, *Abbas Stultorum*, Abbé de la Malgouverné qui traduit exactement l'anglais *Lord of Misrule*, tous personnages qui sont, pour une durée déterminée, rois de Noël et en qui on reconnaît les héritiers du roi des Saturnales de l'époque romaine. Or, les Saturnales étaient la fête des *larvae*, c'est-à-dire des morts par violence ou laissés sans sépulture, et derrière le vieillard Saturne dévoreur d'enfants se profilent, comme autant d'images symétriques, le bonhomme Noël, bienfaiteur des enfants; le Julebok scandinave, démon cornu du monde souterrain porteur de cadeaux aux enfants; saint Nicolas qui les ressuscite et les comble de présents, enfin les katchina, enfants précocement morts, qui renoncent à leur rôle de tueuses d'enfants pour devenir alternativement dispensatrices de châtiments et de cadeaux. Ajoutons que, comme les katchina, le prototype archaïque de Saturne est un dieu de la germination. En fait, le personnage moderne de Santa Claus ou du Père Noël résulte de la fusion synchrétique de

plusieurs personnages : Abbé de Liesse, évêque-enfant élu sous l'invocation de saint Nicolas, saint Nicolas même, à la fête duquel remontent directement les croyances relatives aux bas, aux souliers et aux cheminées. L'Abbé de Liesse régnait le 25 décembre ; la Saint-Nicolas a lieu le 6 décembre ; les évêques-enfants étaient élus le jour des Saints Innocents, c'est-à-dire le 28 décembre. Le Jul scandinave était célébré en décembre. Nous sommes directement renvoyés à la *libertas decembris* dont parle Horace et que, dès le XVIII^e siècle, du Tillot avait invoquée pour relier Noël aux Saturnales.

Les explications par survivance sont toujours incomplètes ; car les coutumes ne disparaissent ni ne survivent sans raison. Quand elles subsistent, la cause s'en trouve moins dans la viscosité historique que dans la permanence d'une fonction que l'analyse du présent doit permettre de déceler. Si nous avons donné aux Indiens Pueblo une place prédominante dans notre discussion, c'est précisément parce que l'absence de toute relation historique concevable entre leurs institutions et les nôtres (si l'on excepte certaines influences espagnoles tardives, au XVII^e siècle) montre bien que nous sommes en présence, avec les rites de Noël, non pas seulement de vestiges historiques, mais de

formes de pensée et de conduite qui relèvent des conditions les plus générales de la vie en société. Les Saturnales et la célébration médiévale de Noël ne contiennent pas la raison dernière d'un rituel autrement inexplicable et dépourvu de signification ; mais elles fournissent un matériel comparatif utile pour dégager le sens profond d'institutions récurrentes.

Il n'est pas étonnant que les aspects non chrétiens de la fête de Noël ressemblent aux Saturnales, puisqu'on a de bonnes raisons de supposer que l'Église a fixé la date de la Nativité au 25 décembre (au lieu de mars ou de janvier) pour substituer sa commémoration aux fêtes païennes qui se déroulaient primitivement le 17 décembre, mais qui, à la fin de l'Empire, s'étendaient sur sept jours, c'est-à-dire jusqu'au 24. En fait, depuis l'Antiquité jusqu'au Moyen Âge, les « fêtes de décembre » offrent les mêmes caractères. D'abord la décoration des édifices avec des plantes vertes ; ensuite les cadeaux échangés, ou donnés aux enfants ; la gaité et les festins ; enfin la fraternisation entre les riches et les pauvres, les maîtres et les serviteurs.

Quand on analyse les faits de plus près, certaines analogies de structure également frappantes apparaissent. Comme les Saturnales romaines, la Noël médiévale offre deux

caractères syncrétiques et opposés. C'est d'abord un rassemblement et une communion : la distinction entre les classes et les états est temporairement abolie, esclaves ou serviteurs s'asseyent à la table des maîtres et ceux-ci deviennent leurs domestiques ; les tables, richement garnies, sont ouvertes à tous ; les sexes échangent les vêtements. Mais, en même temps, le groupe social se scinde en deux : la jeunesse se constitue en corps autonome, elle élit son souverain, abbé de la jeunesse, ou, comme en Écosse, *abbot of unreason* ; et, comme ce titre l'indique, elle se livre à une conduite déraisonnable se traduisant par des abus commis au préjudice du reste de la population et dont nous savons que, jusqu'à la Renaissance, ils prenaient les formes les plus extrêmes : blasphème, vol, viol et même meurtre. Pendant la Noël comme pendant les Saturnales, la société fonctionne selon un double rythme de *solidarité accrue* et d'*antagonisme exacerbé* et ces deux caractères sont donnés comme un couple d'oppositions corrélatives. Le personnage de l'Abbé de Liesse effectue une sorte de médiation entre ces deux aspects. Il est reconnu et même intronisé par les autorités régulières ; sa mission est de commander les excès tout en les contenant dans certaines

limites. Quel rapport y a-t-il entre ce personnage et sa fonction, et le personnage et la fonction du Père Noël, son lointain descendant ?

Il faut ici distinguer soigneusement entre le point de vue historique et le point de vue structural. Historiquement, nous l'avons dit, le Père Noël de l'Europe occidentale, sa prédilection pour les cheminées et pour les chaussures résultent purement et simplement d'un déplacement récent de la fête de Saint-Nicolas, assimilée à la célébration de Noël, trois semaines plus tard. Cela nous explique que le jeune abbé soit devenu un vieillard ; mais seulement en partie, car les transformations sont plus systématiques que le hasard des connexions historiques et calendaires ne réussirait à le faire admettre. Un personnage réel est devenu un personnage mythique ; une émanation de la jeunesse, symbolisant son antagonisme par rapport aux adultes, s'est changée en symbole de l'âge mûr dont il traduit les dispositions bienveillantes envers la jeunesse ; l'apôtre de l'inconduite est chargé de sanctionner la bonne conduite. Aux adolescents ouvertement agressifs envers les parents se substituent les parents se cachant sous une fausse barbe pour combler les enfants. Le médiateur imaginaire remplace le médiateur réel, et en même temps qu'il

change de nature, il se met à fonctionner dans l'autre sens.

Écartons tout de suite un ordre de considérations qui ne sont pas essentielles au débat mais qui risquent d'entretenir la confusion. La « jeunesse » a largement disparu, en tant que classe d'âge, de la société contemporaine (bien qu'on assiste depuis quelques années à certaines tentatives de reconstitution dont il est trop tôt pour savoir ce qu'elles donneront). Un rituel qui se distribuait jadis entre trois groupes de protagonistes : petits enfants, jeunesse, adultes, n'en implique plus aujourd'hui que deux (au moins en ce qui concerne Noël) : les adultes et les enfants. La « déraison » de Noël a donc largement perdu son point d'appui ; elle s'est déplacée, et en même temps atténuée : dans le groupe des adultes elle survit seulement pendant le Réveillon au cabaret et, durant la nuit de la Saint-Sylvestre, sur Times Square. Mais examinons plutôt le rôle des enfants.

Au Moyen Âge, les enfants n'attendent pas dans une patiente expectative la descente de leurs jouets par la cheminée. Généralement déguisés et formés en bandes que le vieux français nomme, pour cette raison, « guisarts », ils vont de maison en maison, chanter et présenter leurs vœux, recevant en échange des fruits et

des gâteaux. Fait significatif, ils évoquent la mort pour faire valoir leur créance. Ainsi au XVIII^e siècle, en Écosse, ils chantent ce couplet :

*Rise up, good wife, and be no' swier (lazy)
To deal your bread as long's you're here ;
The time will come when you'll be dead,
And neither want nor meal nor bread¹.*

Si même nous ne possédions pas cette précieuse indication, et celle, non moins significative, du déguisement qui transforme les acteurs en esprits ou fantômes, nous en aurions d'autres, tirées de l'étude des quêtes d'enfants. On sait que celles-ci ne sont pas limitées à Noël². Elles se succèdent pendant toute la période critique de l'automne, où la nuit menace le jour comme les morts se font harceleurs des vivants. Les quêtes de Noël commencent plusieurs semaines avant la Nativité, généralement trois, établissant donc la liaison avec les quêtes, également costumées, de la fête de Saint-Nicolas qui ressuscita les enfants morts ; et leur caractère est encore mieux

1. Cit. par J. Brand, *Observations on Popular Antiquities*, n. éd., London, 1900, p. 243.

2. Voir sur ce point A. Varagnac, *Civilisation traditionnelle et genre de vie*, Paris, 1948, p. 92, 122 et *passim*.

marqué dans la quête initiale de la saison, celle de Hallow-Even – devenue veille de la Toussaint par décision ecclésiastique – où, aujourd’hui encore dans les pays anglo-saxons, les enfants costumés en fantômes et en squelettes persécutent les adultes à moins que ceux-ci ne rédiment leur repos au moyen de menus présents. Le progrès de l’automne, depuis son début jusqu’au solstice qui marque le sauvetage de la lumière et de la vie, s’accompagne donc, sur le plan rituel, d’une démarche dialectique dont les principales étapes sont : le retour des morts, leur conduite menaçante et persécutrice, l’établissement d’un *modus vivendi* avec les vivants fait d’un échange de services et de présents, enfin le triomphe de la vie quand, à la Noël, les morts comblés de cadeaux quittent les vivants pour les laisser en paix jusqu’au prochain automne. Il est révélateur que les pays latins et catholiques, jusqu’au siècle dernier, aient mis l’accent sur la Saint-Nicolas, c’est-à-dire sur la forme la plus *mesurée* de la relation, tandis que les pays anglo-saxons la dédoublent volontiers en ses deux formes extrêmes et antithétiques de Halloween où les enfants jouent les morts pour se faire exacteurs des adultes, et de Christmas où les adultes comblent les enfants pour exalter leur vitalité.

*

* *

Dès lors, les caractères apparemment contradictoires des rites de Noël s'éclairent : pendant trois mois, la visite des morts chez les vivants s'était faite de plus en plus insistante et oppressive. Pour le jour de leur congé, on peut donc se permettre de les fêter et de leur fournir une dernière occasion de se manifester librement, ou, comme dit si fidèlement l'anglais, *to raise hell*. Mais qui peut personnifier les morts, dans une société de vivants, sinon tous ceux qui, d'une façon ou de l'autre, sont incomplètement incorporés au groupe, c'est-à-dire participent de cette *altérité* qui est la marque même du suprême dualisme : celui des morts et des vivants ? Ne nous étonnons donc pas de voir les étrangers, les esclaves et les enfants devenir les principaux bénéficiaires de la fête. L'infériorité de statut politique ou social, l'inégalité des âges fournissent à cet égard des critères équivalents. En fait, nous avons d'innombrables témoignages, surtout pour les mondes scandinave et slave, qui décèlent le caractère propre du réveillon d'être un repas offert aux morts, où les invités tiennent le rôle des morts, comme les enfants tiennent celui des anges, et

les anges eux-mêmes, des morts. Il n'est donc pas surprenant que Noël et le Nouvel An (son doublet) soient des fêtes à cadeaux : la fête des morts est essentiellement la fête des autres, puisque le fait d'être autre est la première image approchée que nous puissions nous faire de la mort.

Nous voici en mesure de donner réponse aux deux questions posées au début de cette étude. Pourquoi le personnage du Père Noël se développe-t-il, et pourquoi l'Église observe-t-elle ce développement avec inquiétude ?

On a vu que le Père Noël est l'héritier, en même temps que l'antithèse, de l'Abbé de Déraison. Cette transformation est d'abord l'indice d'une amélioration de nos rapports avec la mort ; nous ne jugeons plus utile, pour être quitte avec elle, de lui permettre périodiquement la subversion de l'ordre et des lois. La relation est dominée maintenant par un esprit de bienveillance un peu dédaigneuse ; nous pouvons être généreux, prendre l'initiative, puisqu'il ne s'agit plus que de lui offrir des cadeaux, et même des jouets, c'est-à-dire des symboles. Mais cet affaiblissement de la relation entre morts et vivants ne se fait pas aux dépens du personnage qui l'incarne : on dirait au contraire qu'il ne s'en développe que mieux ; cette contradiction serait insoluble si l'on

n'admettait qu'une autre attitude vis-à-vis de la mort continue de faire son chemin chez nos contemporains : faite, non peut-être de la crainte traditionnelle des esprits et des fantômes, mais de tout ce que la mort représente, par elle-même, et aussi dans la vie, d'appauvrissement, de sécheresse et de privation. Interrogeons-nous sur le soin tendre que nous prenons du Père Noël ; sur les précautions et les sacrifices que nous consentons pour maintenir son prestige intact auprès des enfants. N'est-ce pas qu'au fond de nous veille toujours le désir de croire, aussi peu que ce soit, en une générosité sans contrôle, une gentillesse sans arrière-pensée ; en un bref intervalle durant lequel sont suspendues toute crainte, toute envie et toute amertume ? Sans doute ne pouvons-nous partager pleinement l'illusion ; mais ce qui justifie nos efforts, c'est qu'entretenue chez d'autres, elle nous procure au moins l'occasion de nous réchauffer à la flamme allumée dans ces jeunes âmes. La croyance où nous gardons nos enfants que leurs jouets viennent de l'au-delà apporte un alibi au secret mouvement qui nous incite, en fait, à les offrir à l'au-delà sous prétexte de les donner aux enfants. Par ce moyen, les cadeaux de Noël restent un sacrifice véritable à la douceur de vivre, laquelle consiste d'abord à ne pas mourir.

Avec beaucoup de profondeur, Salomon Reinach a écrit une fois que la grande différence entre religions antiques et religions modernes tient à ce que « les païens priaient les morts, tandis que les chrétiens prient pour les morts¹ ». Sans doute y a-t-il loin de la prière aux morts à cette prière toute mêlée de conjurations, que chaque année et de plus en plus nous adressons aux petits-enfants – incarnation traditionnelle des morts – pour qu'ils consentent, en croyant au Père Noël, à nous aider à croire en la vie. Nous avons pourtant débrouillé les fils qui témoignent de la continuité entre ces deux expressions d'une identique réalité. Mais l'Église n'a certainement pas tort quand elle dénonce, dans la croyance au Père Noël, le bastion le plus solide, et l'un des foyers les plus actifs du paganisme chez l'homme moderne. Reste à savoir si l'homme moderne ne peut pas défendre lui aussi ses droits d'être païen. Faisons, en terminant, une dernière remarque : le chemin est long du roi des Saturnales au Bonhomme Noël ; en cours de route, un trait essentiel – le plus archaïque peut-être – du premier semblait s'être définiti-

1. S. Reinach, « L'origine des prières pour les morts », dans *Cultes, mythes, religions*, Paris, 1905, t. I, p. 319.

vement perdu. Car Frazer a jadis montré que le roi des Saturnales est lui-même l'héritier d'un prototype ancien qui, après avoir personnifié le roi Saturne et s'être, pendant un mois, permis tous les excès, était solennellement sacrifié sur l'autel du dieu. Grâce à l'autodafé de Dijon, voici donc le héros reconstitué avec tous ses caractères, et ce n'est pas le moindre paradoxe de cette singulière affaire qu'en voulant mettre fin au Père Noël, les ecclésiastiques dijonnais n'aient fait que restaurer dans sa plénitude, après une éclipse de quelques millénaires, une figure rituelle dont ils se sont ainsi chargés, sous prétexte de la détruire, de prouver eux-mêmes la pérennité.

« Tout à l'envers* »

Il y a près de deux mille cinq cents ans, Hérodote, visitant l'Égypte, s'étonnait devant des usages opposés à ceux qu'il avait pu observer ailleurs. Les Égyptiens, écrit-il, se conduisent en toutes choses à l'envers des autres peuples. Non seulement les femmes font le commerce tandis que les hommes restent à la maison et tissent, mais ceux-ci commencent la trame par le bas et non par le haut comme dans les autres pays. Les femmes urinent debout, les hommes accroupis. Je ne continue pas la liste.

Plus près de nous dans le temps, à la fin du XIX^e siècle, l'Anglais Basil Hall Chamberlain, longtemps professeur à l'université de Tokyo, intitula *Topsy-Turvidom*, « le monde à l'envers », un article de son livre en forme de dictionnaire, *Things Japanese*, parce que, expliquait-il, « les

* 7 août 1989.

Japonais font beaucoup de choses de façon exactement contraire à ce que les Européens jugent naturel et convenable ; aux Japonais eux-mêmes, nos manières paraissent aussi injustifiables ». Suit une série d'exemples qui font écho à ceux cités par Hérodote vingt-quatre siècles plus tôt à propos d'un autre pays, pareillement exotique aux yeux de ses concitoyens.

Sans doute les exemples donnés par Chamberlain ne sont pas également convaincants. L'écriture japonaise n'est pas la seule au monde qui se lise de droite à gauche. Ce n'est pas uniquement au Japon qu'on rédige l'adresse d'une lettre en mettant le nom de la ville d'abord, la rue et le numéro ensuite et le nom du destinataire en dernier. Les difficultés pour placer les garnitures sur des robes de style européen, qu'éprouvaient les couturières de l'ère Meiji, ne révèlent pas forcément un trait du caractère national. Il est en revanche frappant que ces mêmes couturières enfilait leur aiguille en poussant le chas sur le fil tenu immobile, au lieu de pousser le fil dans le chas ; et que pour coudre, elles poussaient le tissu sur l'aiguille au lieu, comme nous faisons, de piquer l'aiguille dans le tissu. Dans l'ancien Japon on montait à cheval par la droite, et on faisait entrer l'animal à reculons dans l'écurie.

Le visiteur étranger note toujours avec surprise que le menuisier japonais scie en tirant l'outil vers soi, non en le poussant à notre manière ; et qu'il emploie de même la plane, dite aussi couteau à deux manches. Au Japon, le potier lance le tour du pied gauche en le faisant aller dans le sens des aiguilles d'une montre, contrairement au potier européen ou chinois qui lance le tour du pied droit, dans le sens inverse par conséquent.

Car ces usages n'opposent pas seulement le Japon à l'Europe : la ligne de démarcation passe entre le Japon insulaire et l'Asie continentale. En même temps que beaucoup d'autres éléments de sa culture, le Japon emprunta à la Chine la scie passe-partout qui coupe en poussant ; mais, dès le XIV^e siècle, ce modèle était remplacé par un autre inventé sur place : la scie qui coupe en tirant. De la même façon, la plane qu'on pousse, venue de Chine au XVI^e siècle, avait, cent ans plus tard, cédé la place à des modèles qu'on tire. Comment expliquer le caractère commun de ces innovations ?

On pourrait tenter de résoudre le problème cas par cas. Le Japon est pauvre en minerais de fer et la scie qu'on tire s'accommode d'une moindre épaisseur de métal que l'autre : raison d'économie, donc. Mais l'argument vaudrait-il

pour la plane? Et comment l'appliquer aux façons différentes d'enfiler une aiguille et de coudre, qui procèdent pourtant du même principe? Pour trouver chaque fois une explication particulière il faudrait se livrer à une débauche imaginative; on n'en sortirait pas.

Une explication générale vient alors à l'esprit. Si le Japonais et la Japonaise accomplissent les gestes du travail en direction de soi, vers le dedans et non vers le dehors, n'est-ce pas en raison de leur prédilection pour la posture accroupie qui permet de réduire le mobilier au minimum? En l'absence de meuble d'atelier, l'artisan ne peut prendre appui que sur lui-même. L'explication paraît si simple qu'on l'a invoquée non seulement pour le Japon mais aussi pour d'autres régions du monde où l'on faisait des observations analogues.

Au milieu du XIX^e siècle, J. G. Swan, négociant prospère de Boston qui décida un jour d'abandonner sa famille pour aller, comme plus tard Gauguin, retrouver loin de chez lui la simplicité primitive, notait que les Indiens de la côte Nord-Ouest des États-Unis, déjà très acculturés, n'utilisaient le couteau qu'en coupant vers soi, « comme nous faisons pour tailler une plume d'oie », et travaillaient accroupis par terre chaque fois qu'ils en avaient l'occasion.

On ne contestera pas que la posture de travail et le maniement de l'outil sont liés. Reste à savoir si l'un explique l'autre – et dans ce cas, lequel ? – ou si ces deux aspects d'un même phénomène ont une origine qu'il convient de rechercher.

Une amie japonaise, grande voyageuse, me dit un jour que dans chaque ville elle pouvait juger de la pollution ambiante en inspectant le col des chemises de son mari. Aucune Occidentale, me semble-t-il, ne raisonnerait de la sorte : nos femmes penseraient plutôt que le cou de leur mari n'est pas propre. Elles attribueraient une cause interne à un effet externe : leur raisonnement irait du dedans vers le dehors. Mon amie japonaise raisonnait, elle, du dehors vers le dedans, exécutant en pensée le même mouvement que, dans la pratique japonaise, la couturière enfilant une aiguille, le menuisier sciant ou aplanissant le bois.

Rien n'éclaire mieux qu'un tel exemple les raisons communes des petits faits sur lesquels j'ai appelé l'attention. La pensée occidentale est centrifuge ; celle du Japon centripète. Cela s'entend déjà dans le langage de la cuisinière qui ne dit pas, comme nous, « plonger » dans la friture, mais « élever », « soulever », « retirer » (*ageru*) hors de la friture ; et, plus généralement,

dans la syntaxe de la langue japonaise qui construit les phrases par déterminations successives allant du général au spécial et place le sujet en dernier. Quand il s'absente de chez lui, le Japonais dira souvent quelque chose comme : *itte mairimasu*, « m'en allant je reviens », locution où *itte*, gérondif du verbe *ikimasu*, réduit le fait de sortir à une circonstance dans laquelle s'affirme l'intention principale du retour. Il est de fait que, dans l'ancienne littérature japonaise, le voyage apparaît comme une expérience douloureuse, un arrachement à cet « intérieur », *uchi*, vers lequel on aspire toujours à revenir.

Les philosophes occidentaux opposent la pensée extrême-orientale à la leur par une attitude différente vis-à-vis de la notion de sujet. Selon des modes variables, l'hindouisme, le taoïsme, le bouddhisme nient ce qui pour l'Occident constitue une évidence première : celle du moi, dont ces doctrines s'attachent à démontrer le caractère illusoire. Pour elles, chaque être n'est qu'un arrangement précaire de phénomènes biologiques et psychiques sans élément durable tel qu'un « soi » : simple apparence, vouée inéluctablement à se dissoudre.

Mais la pensée japonaise, toujours originale, se distingue autant des autres philosophies extrême-orientales que de la nôtre. À la diffé-

rence des premières, elle n'annihile pas le sujet. À la différence de la seconde, elle refuse d'en faire le point de départ obligé de toute réflexion philosophique, de toute entreprise de reconstruction du monde par la pensée. On a même pu dire que dans une langue qui, comme le japonais, répugne à l'emploi du pronom personnel, le « Je pense, donc je suis » de Descartes est rigoureusement intraduisible...

Au lieu, à notre façon, de faire du sujet une cause, la pensée japonaise y voit plutôt un résultat. La philosophie occidentale du sujet est centrifuge ; celle du Japon, centripète, met le sujet en bout de piste. Cette différence entre les attitudes mentales est celle-là même que nous avons vue affleurer en surface dans les façons opposées d'employer les outils : comme les gestes que l'artisan exécute toujours vers soi, la société japonaise fait de la conscience de soi un terme. Elle résulte de la manière dont des groupes sociaux et professionnels de plus en plus restreints s'emboîtent les uns dans les autres. Au préjugé d'autonomie de l'individu occidental répond au Japon un besoin constant, de la part de l'individu, de se définir en fonction de son ou de ses groupes d'appartenance qu'il désigne du mot *uchi* ; lequel signifie non seulement « maison », mais, dans la maison elle-

même, la pièce du fond par contraste avec celles qui y conduisent ou qui l'entourent.

Ce centre vers lequel on tend et auquel on aspire, la réalité seconde et dérivée que la pensée japonaise concède au moi ne peut le fournir. Au sein d'un système social et moral ainsi conçu, il n'existe pas d'ordre absolu tel que pouvaient l'assurer en Chine un culte organisé des ancêtres et l'exercice de la piété filiale. Au Japon, les vieux perdent toute autorité et ne comptent plus quand ils cessent d'être chefs de famille. Dans ce domaine aussi, le relatif l'emporte sur l'absolu : famille et société opèrent un perpétuel recentrage. À cette tendance profonde on peut attribuer la défiance envers la théorie (*tatema*) et le primat donné à la pratique (*hon*ne).

Mais si la vie japonaise est dominée par le sens du relatif et de l'impermanence, cela n'implique-t-il pas qu'un certain absolu doive retrouver une place à la périphérie de la conscience individuelle, donnant à celle-ci une armature qui lui manque en dedans d'elle-même ? D'où, peut-être, le rôle joué dans l'histoire moderne du Japon par le dogme de l'origine divine du pouvoir impérial, la croyance en la pureté raciale, l'affirmation d'une spécificité de la culture japonaise par rapport à celle des autres nations. Tout système, pour être viable,

a besoin d'une certaine rigidité qui peut être interne ou externe aux éléments qui le composent. À cette rigidité externe, si déconcertante pour les Occidentaux parce qu'elle inverse la façon dont ils conçoivent le rapport entre l'individu et ses entours, le Japon ne doit-il pas en partie d'avoir pu surmonter les épreuves subies au cours du XIX^e et du XX^e siècle, et trouvé, dans la souplesse préservée au sein des consciences individuelles, un moyen des succès qu'il remporte aujourd'hui ?

N'existe-t-il qu'un type de développement* ?

On s'est longtemps demandé comment une petite agriculture familiale et dispersée, comme celle pratiquée par les paysans maya actuels, aurait pu, aux temps précolombiens, nourrir les centaines ou milliers de travailleurs qu'il fallait rassembler sur place pour construire les gigantesques monuments du Mexique et de l'Amérique centrale. Le problème est devenu encore plus aigu depuis que le développement des fouilles archéologiques nous a appris que les cités maya ne se réduisaient pas à des résidences royales ou à des centres religieux. C'étaient de véritables villes s'étendant sur plusieurs kilomètres carrés et comptant des dizaines de milliers d'habitants : seigneurs, aristocrates, fonctionnaires, serviteurs, artisans... d'où provenait leur subsistance ?

* 13 et 14 novembre 1990.

Depuis une vingtaine d'années, la photographie aérienne commence à nous apporter des réponses. En pays maya et dans plusieurs régions de l'Amérique du Sud, qu'on croyait avoir été occupées par des sociétés très rustiques, les clichés pris d'avion révèlent les vestiges de systèmes agricoles d'une stupéfiante complexité. L'un d'eux, en Colombie, s'étendait sur deux cent mille hectares de terres inondables. Entre le début de l'ère chrétienne et le VII^e siècle y furent creusés des milliers de canaux de drainage entre lesquels on cultivait la terre sur des talus élevés de main d'homme, longs de plusieurs centaines de mètres, irrigués en permanence et préservés des inondations. Cette agriculture intensive à base de tubercules, associée à la pêche dans les canaux, pouvait nourrir plus de mille habitants par kilomètre carré.

À la frontière du Pérou et de la Bolivie, sur les bords du lac Titicaca, on a récemment découvert des aménagements analogues s'étendant sur plus de quatre-vingt mille hectares et qui furent en usage depuis le premier millénaire avant notre ère jusqu'au cinquième siècle après. En raison de la sécheresse et des longues périodes de gelée dues à l'altitude – près de quatre mille mètres au-dessus du niveau de la mer –, ces terres ne se prêtent aujourd'hui qu'à un pâtu-

rage de basse qualité. Les canaux d'irrigation palliaient en partie ces inconvénients. Leur eau maintenait une humidité régulière ; de plus elle emmagasinait la chaleur diurne et la libérait lentement pendant la nuit, élevant la température ambiante d'environ deux degrés. Des essais ont prouvé que ces techniques agricoles seraient toujours efficaces, et on a réussi à persuader plusieurs communautés andines de les remettre en pratique après des siècles d'oubli. Leur niveau de vie s'en est trouvé considérablement amélioré. Sur une échelle plus modeste, des formes analogues d'agriculture intensive existaient et se sont maintenues en Mélanésie et en Polynésie.

De telles constatations obligent à remettre en cause la distinction tranchée que nous avons l'habitude de faire entre les sociétés dites archaïques et les autres. Sans doute les premières ne sont-elles pas réellement « primitives » : toutes les sociétés ont derrière elles une histoire aussi longue. Mais nous nous croyons autorisés à appeler ainsi celles qui subsistaient encore à une époque récente parce qu'elles avaient pour idéal déclaré de rester dans l'état où les dieux ou les ancêtres les avaient créées, avec un effectif démographique restreint qu'elles savaient d'ailleurs maintenir, et un niveau de vie inchangé que leurs règles sociales

et leurs croyances métaphysiques les aidaient à protéger. Certes, ces sociétés n'étaient pas à l'abri du changement, mais il nous semble au moins qu'elles différaient des nôtres qui s'accommodent d'un perpétuel déséquilibre. Chez nous prévaut l'idée qu'il faut lutter pour simplement survivre, conquérir chaque jour de nouveaux avantages pour ne pas perdre ceux que l'on croyait acquis ; que le temps est un bien rare dont on ne gagne jamais assez... En conclura-t-on que les deux types de sociétés sont irréductibles ? Outre que les paysans et artisans des pays dits développés eurent jusqu'à une époque récente une vision du monde et d'eux-mêmes pas très différente de celle qu'on attribue à des peuples exotiques, la relation entre les deux types de sociétés est en fait plus complexe. Nous ne savons pas grand-chose de la longue période de deux ou trois mille années au début de laquelle apparurent les hominidés, mais nous sommes mieux informés sur les derniers cent mille à deux cent mille ans. Or tout démontre que, pendant cette période, les techniques n'ont pas évolué de façon régulière. L'évolution fut discontinue ; des bonds en avant alternèrent avec de longues stagnations. Il y eut des révolutions techniques, localisées dans l'espace et dans le temps. Pendant des centaines

de millénaires les ancêtres de l'homme se sont bornés à choisir des galets qu'ils rendaient maniables et tranchants en faisant sauter des éclats. Avec ce qu'on a appelé la « révolution levalloisienne », il y a quelque deux cent mille ans, la technique se complique. Une quinzaine d'opérations distinctes deviennent nécessaires pour aménager le bloc de silex de façon qu'on puisse en détacher, avec un marteau de pierre, des éclats se prêtant à la fabrication d'outils de type déterminé ; puis pour retoucher ces éclats à l'aide d'un marteau ou pointeau en os. Le galet de silex passe donc du rôle d'outil à celui de matière première pour confectionner des outils. Des industries « à lames », encore plus économes de matière, coexistèrent avec les industries « sur éclats » ou bien les remplacèrent. Enfin les lames elles-mêmes passèrent au rang de matière première : cassées en petits morceaux dont on arma des montures de bois ou d'os pour faire des perçoirs, des pointes de flèche, des scies, des faucilles. C'est ce qu'on appelle les industries à microlithes.

On connaît au Proche-Orient des sites qui furent occupés de façon continue pendant des dizaines de millénaires au cours desquels les techniques de la pierre et la forme des outils ne changèrent pas. Par contraste, il y eut aux temps

préhistoriques de véritables explosions techniques, tant d'ordre qualitatif que quantitatif.

Sous l'angle qualitatif, les plus anciennes parures connues sont datées aux environs du trente-cinquième millénaire. Elles proviennent surtout du sud-ouest de la France, mais on les fabriquait à partir de matières exotiques, importées de régions distantes parfois de plusieurs centaines de kilomètres. Sous l'angle quantitatif, on connaît en diverses régions du monde des entreprises industrielles, au sens le plus moderne du terme bien qu'elles remontent aux temps préhistoriques, qui produisaient en masse certains types d'objets ou d'ustensiles pour les besoins du marché. Des foires intertribales se tenaient dans le sud-ouest de la France, au pied des Pyrénées, à l'époque magdalénienne il y a environ quinze mille ans. On y vendait des coquillages importés de l'Atlantique et de la Méditerranée, des outils taillés dans un silex de provenance non locale, des propulseurs fabriqués en série probablement par centaines, dont on a retrouvé des exemplaires, tous du même modèle, dans des sites éloignés de plus de cent cinquante kilomètres.

À Spiennes, en Belgique, une exploitation de silex en sous-sol, criblée de puits de mine et de galeries dont la profondeur dépasse quinze

mètres, s'étendait sur une cinquantaine d'hectares. Il y avait là des ateliers spécialisés, les uns pour ébaucher grossièrement les pics de mineurs et les haches, les autres pour donner une façon définitive à ces instruments. À Grimes Cave, en Angleterre, des puits par centaines permirent d'extraire les milliers de mètres cubes de craie d'où l'on tirait les nodules de silex. À l'époque protohistorique, le centre minier et industriel du Grand-Pressigny, au sud de la Loire, en France, s'étendait sur plus de dix kilomètres. Il exportait jusqu'en Suisse et en Belgique des outils et armes particulièrement appréciés parce que la couleur du silex local ressemblait au bronze. On produisait donc là des imitations en pierre d'armes de métal à une époque où le bronze était un produit coûteux réservé à une minorité.

L'écriture, apparue dans le sud de la Mésopotamie vers 3400 avant notre ère, ne servit pendant un millénaire qu'à enregistrer des stocks de marchandises, des rentrées d'impôts, des baux de louage de terres, des listes d'offrandes. C'est seulement vers 2500 avant notre ère qu'on commença à transcrire des mythes, des événements historiques ou des textes que nous appellerions littéraires. Tous ces exemples montrent qu'une mentalité productiviste a existé pendant

diverses périodes de la préhistoire et de la proto-histoire et qu'elle n'appartient pas en propre au monde contemporain.

Même des peuples que nous considérons archaïques ou arriérés furent donc capables de produire en masse dans des domaines aussi variés que l'outillage de pierre, la céramique, l'agriculture, et d'obtenir des résultats qui parfois surpassent les nôtres. Mais il ne s'agit pas là d'une évolution progressive, toujours orientée dans le même sens. Des phases d'innovation rapide et d'autres, en palier, se sont succédé au cours des temps ; parfois aussi elles coexistent. Il n'y a pas un, mais divers types d'évolutions.

Pour comprendre ce phénomène déroutant, on peut s'inspirer des réflexions de certains biologistes qui récusent les hypothèses selon lesquelles l'évolution des espèces se ferait de façon lente et progressive, ne retenant d'une multitude de petites variations que celles qui offrent un avantage sélectif en éliminant les autres. Des espèces végétales ou animales peuvent rester inchangées pendant des centaines de milliers ou même des millions d'années. Les variations individuelles au sein d'une population n'influent pas sur cette stabilité : elles se compensent et finalement s'annulent. En revanche, les changements intéressant les espèces, quand

ils surviennent, sont très rapides (à l'échelle des temps géologiques s'entend) ; ils se produisent probablement quand quelques individus se trouvent isolés du gros de leur espèce dans un nouveau milieu auquel il leur faut s'adapter. L'évolution biologique, comme celle des techniques, se fait par à-coups. De longues périodes de stagnation sont ponctuées (d'où le nom de « ponctualisme » donné à cette théorie) par de courts intervalles durant lesquels des changements massifs interviennent. Ce n'est pas tout ; car loin d'avoir un caractère homogène, l'évolution se présente sous des aspects très différents selon la perspective où l'on se place : au sein d'une population, elle se manifeste par des variations lentes et graduelles ; au sein de l'espèce, par des transformations dont la valeur adaptative n'est pas certaine ; au niveau des groupes d'espèces, sous la forme d'une macro-évolution bien que chaque espèce prise à part puisse ne pas subir de changements pendant des périodes prolongées.

On admet aujourd'hui que l'homme moderne – *Homo sapiens sapiens* – est apparu au Proche-Orient (venu probablement d'Afrique) il y a environ cent mille ans. Mais ses premières expressions esthétiques (parures, sculptures, pierres et os gravés), dans l'état actuel de

nos connaissances, semblent n'apparaître que soixante à soixante-dix mille ans plus tard ; et elles apparaissent toutes ensemble. Peut-être faut-il voir là un exemple de cette évolution ponctuelle dont parlent les biologistes. De même pour l'apparition il y a quinze à vingt mille ans, dans le sud-ouest de l'Europe, d'un art pariétal d'une éblouissante perfection tel que l'illustrent entre autres les grottes d'Altamira et de Lascaux.

S'il était légitime de transposer l'hypothèse punctualiste aux sociétés humaines, on devrait donc admettre que leurs relations avec le milieu, telles que leurs capacités productives et leurs expressions esthétiques les reflètent, ne sont pas toujours du même type. Il faudrait renoncer à distribuer les sociétés humaines sur une échelle unique, à les classer comme plus ou moins développées : elles relèveraient plutôt de modèles hétérogènes. Or c'est bien à cette conclusion que conduisent les débats en cours sur l'origine de l'agriculture.

*

* *

On a longtemps cru que, mis à part la révolution industrielle qui débute au XIX^e siècle, jamais la production de biens consommables

n'a augmenté de façon si rapide et si massive qu'avec l'invention de l'agriculture. Grâce à l'agriculture, pense-t-on, les groupes humains purent devenir sédentaires, s'assurer un approvisionnement régulier en conservant les grains. La population augmenta ; disposant de surplus, les sociétés purent s'offrir le luxe d'entretenir des individus ou des classes : chefs, nobles, prêtres, artisans, qui ne participent pas à la production alimentaire et qui remplissent des fonctions spécialisées. Dans le laps de quatre ou cinq millénaires, l'impulsion donnée par l'agriculture et entretenue par elle aurait conduit les hommes d'un mode de vie précaire, constamment menacé par la famine, à une existence stable dans des communautés villageoises d'abord, des cités-États ensuite, enfin des empires.

Telles étaient les vues prévalentes jusqu'à une époque récente. Aujourd'hui cette reconstruction simple et grandiose de l'histoire humaine est battue en brèche. Des enquêtes détaillées chez les peuples sans agriculture, portant sur les temps de travail, les quantités produites, la valeur diététique des aliments, démontrent que la plupart mènent une vie confortable. Des milieux géographiques que nous croyons déshérités, par ignorance des ressources naturelles, recèlent pour ceux

qui les habitent une profusion d'espèces végétales très propres à l'alimentation. Les Indiens des régions désertiques de la Californie, où, à l'heure actuelle, une petite population blanche subsiste difficilement, connaissaient et consommaient plusieurs douzaines de plantes sauvages d'une grande valeur nutritive. En Afrique du Sud, même pendant les années de grande sécheresse, on a observé que des millions de noix du genre *Ricinodendron*, dont les Bushmen tirent une partie de leur nourriture, pourrissaient sur le sol parce qu'une fois les besoins alimentaires satisfaits on ne prenait plus la peine de les cueillir.

On a calculé que, chez des peuples vivant principalement de la chasse et de la collecte des produits sauvages, un homme subvenait aux besoins de quatre ou cinq personnes, soit une productivité supérieure à celle de maints paysans européens à la veille de la Deuxième Guerre mondiale. Cela est d'autant plus vrai que le temps consacré à la quête alimentaire n'excède pas en moyenne deux à trois heures par jour, pour une production alimentaire dépassant deux mille calories par personne (moyenne incluant les enfants et les vieillards) et très bien équilibrée. Telle tribu indienne de la forêt amazonienne consomme quotidiennement plus du double des protéines et des calo-

ries requises par les normes internationales, et six fois plus de vitamine C ! Si l'on ajoute le temps consacré à la cuisine et à la confection des objets d'usage, on aboutit, pour plusieurs populations d'Amérique, d'Afrique et d'Australie, à un temps de travail n'excédant pas quatre heures par jour. En fait chaque adulte actif travaille pendant six heures, mais deux jours et demi par semaine seulement, le reste du temps étant occupé par l'activité sociale et religieuse, le repos et les loisirs.

Rien n'oblige à penser que ces conditions d'existence offrent une image de celles que connut l'humanité entière à la veille des temps néolithiques. Mis à part les Australiens et quelques autres, la plupart des chasseurs-collecteurs observés par les ethnologues contemporains sont peut-être le produit d'une évolution régressive. Ils n'étaient pas non plus à l'abri de périodes difficiles. Ils savaient, certes, maintenir leur population en équilibre avec le milieu naturel grâce à leurs règles de mariage et à diverses autres prohibitions limitant la densité démographique à environ une personne par deux kilomètres carrés. Il ne s'ensuit pas que tous les individus en tiraient un égal bénéfice.

Quoi qu'il en soit, ces conditions de vie expliquent au moins en partie que ces peuples n'avaient ni le besoin ni l'envie de cultiver la terre et d'élever du bétail, bien que des techniques préagricoles leur fussent parfaitement connues.

Les peuples sans agriculture savent brûler des champs de plantes sauvages en fin de saison pour s'assurer l'année suivante une meilleure récolte. Ils aménagent près de leurs habitations des jardins de nourritures favorites avec des spécimens transplantés. Ils créent pour ces espèces des habitats originaux tels que tas d'ordures, sentiers, brûlis... Beaucoup de plantes qui seront cultivées plus tard ont une affinité pour ces sols bouleversés et y acquièrent des traits morphologiques désirables : gigantisme, développement des parties comestibles, maturation précoce. Ces peuples propagent aussi involontairement les plantes alimentaires en laissant tomber au sol une partie de leur récolte. Ils connaissent les plantes, ils savent les aider à survivre.

Les aborigènes australiens, qui vivaient sans agriculture, étaient néanmoins, si j'ose dire, des cultivateurs métaphoriques : ils célébraient des rites compliqués pour protéger les plantes sauvages, les encourager à croître et à se multi-

plier, éloigner les parasites et les calamités atmosphériques. Peut-être faut-il voir une première image, métaphorique elle aussi, de la domestication des animaux dans un mythe dont on connaît par le monde de nombreux exemples. Il a pour héros un personnage doté de pouvoirs surnaturels qui emprisonne les animaux sauvages dans un enclos ou une grotte, ne les laisse sortir qu'un à un pour approvisionner les siens, ou même les retient tous pour provoquer une famine. Il y a quinze ou vingt mille ans, les chasseurs magdaléniens faisaient peut-être de l'élevage symbolique quand ils rassemblaient des figurations d'animaux très divers dans l'espace restreint des grottes dont ils décoraient les parois.

En somme, toutes les dispositions mentales et la plupart des techniques que supposent l'agriculture et la domestication des animaux étaient présentes en germe avant que celles-ci n'apparussent. On ne peut voir en elles les résultats de découvertes soudaines. Si les chasseurs-collecteurs ne cultivent pas la terre, alors qu'ils en seraient parfaitement capables, c'est parce qu'à tort ou à raison ils croient vivre mieux autrement. Le plus souvent, d'ailleurs, ils connaissent le genre de vie agricole que pratiquent des populations voisines. Mais ils

refusent de les imiter parce que, selon eux, cultiver la terre exige trop de travail et laisse trop peu de loisirs. Et c'est là un fait que les enquêtes sur le terrain ont abondamment confirmé : même pratiqué de façon rudimentaire, le travail de la terre est plus long et plus pénible que la chasse et la collecte, et il ne rapporte pas autant.

D'où le problème que se posent les historiens et les ethnologues : si l'agriculture n'était ni nécessaire ni désirable, pourquoi est-elle apparue ? On en discute avec passion depuis une trentaine d'années, et il semble que là où l'on voyait naguère des conséquences de la révolution agricole, on aperçoit plutôt maintenant des causes : ainsi la pression démographique, la sédentarisation, la diversification de la structure sociale.

Il y eut des peuples sédentaires qui ne connaissaient pas l'agriculture. Les exemples les plus célèbres furent, dans l'est du Japon, les pêcheurs de l'époque Jômon, plusieurs millénaires avant notre ère ; et jusqu'au début du XIX^e siècle au Canada les Indiens de la côte du Pacifique, qui vivaient aussi de la pêche, habitaient de grands villages et avaient une organisation sociale compliquée. Il semble aussi qu'en quelques lieux du Proche-Orient la vie dans des villages permanents ait précédé les économies agricoles.

Une théorie séduisante explique l'origine de l'agriculture par les efforts qu'auraient dû déployer de petits groupes de gens, déplacés dans un habitat différent du leur, pour y maintenir malgré des conditions défavorables les techniques préagricoles qu'ils pratiquaient déjà. On retrouverait ainsi, dans l'ordre de la culture, les conditions postulées par les biologistes ponctualistes dont j'ai parlé, pour expliquer l'apparition de nouvelles espèces naturelles. On a aussi noté que l'agriculture à ses débuts, et pendant très longtemps, paraît s'être limitée à des productions accessoires, destinées à combler certaines lacunes saisonnières de la chasse et de la cueillette.

Mais, en considérant les choses sous un angle plus général, on s'accorde pour reconnaître que ni l'agriculture ni la domestication des animaux n'ont eu pour cause la satisfaction de besoins purement économiques. Les animaux domestiques furent un luxe, un signe de richesse, un symbole de prestige – on l'observe encore dans l'Inde et en Afrique –, bien avant qu'on ne voie en eux une source de nourriture ou de matière première. Dans le Proche-Orient, la domestication du mouton remonte à environ onze mille ans; c'est seulement cinq mille ans plus tard qu'on fit usage de la laine. En Amérique et en

Asie du Sud-Est, les premières plantes cultivées le furent moins pour leur valeur alimentaire que parce qu'elles étaient des produits de luxe : condiments, plantes manufacturières, espèces rares dont on repérait des spécimens isolés qu'il fallait protéger. Ainsi le piment et le sisal au Mexique ; le coton, la calebasse en Amérique du Sud ; le tournesol, le chénopode et le sureau aquatique dans l'est de l'Amérique du Nord ; le bétel et la noix d'arc en Thaïlande. Les hommes se sont proposé d'accroître le nombre de plantes rares plutôt que de propager les plantes alimentaires, assez abondantes à l'état sauvage pour satisfaire leurs besoins.

Les tribus indiennes de la Californie commerçaient entre elles, non pour obtenir des produits de consommation courante, mais des articles de luxe : minéraux, obsidienne, plumes, rondelles de coquillages, etc. Il est d'ailleurs remarquable que les découvertes techniques qui sont à l'origine des grands arts de la civilisation, comme la poterie et la métallurgie, ne servirent d'abord qu'à fabriquer des ornements et des parures. La plus ancienne combinaison chimique de type industriel réalisée par l'homme fut peut-être celle, faite en plusieurs étapes, du phosphate tétracalcique ; mais non à des fins économiques : on le doit aux peintres magdalé-

niens qui, voici environ dix-sept mille ans, cherchèrent à obtenir un pigment d'une nuance particulière. Ils étaient mus par des préoccupations esthétiques.

N'essayons pas de ramener tous les types de développement social à un modèle unique, et reconnaissons que les sociétés humaines ont conçu de façons différentes leur activité productive. Les peuples qui vivent principalement de ramassage des produits sauvages, les chasseurs-collecteurs, les agriculteurs, n'illustrent pas les étapes d'une évolution qui s'imposerait à tous. De plusieurs points de vue, l'agriculture a constitué un progrès ; elle produit plus de nourriture sur un espace et dans un temps donnés, permet une croissance plus rapide de la population, une occupation du sol plus dense, des groupements sociaux plus étendus. Mais, vue sous d'autres angles, l'agriculture a représenté une régression. Elle a dégradé le régime alimentaire, désormais limité à quelques produits riches en calories mais pauvres en principes nutritifs : des mille plantes environ connues pour être ou avoir été des ressources alimentaires, l'agriculture n'a guère retenu qu'une vingtaine. Ce n'est pas tout ; car en restreignant la gamme de ses productions, l'agriculture s'exposait à faire tourner une mauvaise récolte

au désastre. Elle exige aussi plus de labeur. Il se pourrait même qu'elle fût, avec la domestication, responsable de la propagation des maladies infectieuses, comme le suggère la coïncidence, en Afrique, à la fois dans le temps et dans l'espace, de la diffusion de l'agriculture et d'une forme d'anémie, la drépanocytose, dont le gène, s'il est hérité d'un seul parent, offre une protection contre la malaria, laquelle a progressé au rythme des défrichements.

De tels phénomènes n'appartiennent pas au passé. La Deuxième Guerre mondiale incita l'Argentine à étendre la culture du maïs pour exporter vers l'Europe. De ce fait les souris des champs, vecteur d'un virus de fièvre hémorragique, proliférèrent, et les cas de maladie en même temps. D'autres virus favorisés par les opérations agricoles sont présentement à l'œuvre en Bolivie, au Brésil, en Chine, au Japon. Car les vecteurs des maladies infectieuses prospèrent dans des niches écologiques créées par l'homme telles que tas d'ordures, défrichements, eaux stagnantes, etc.

Pour nos grosses sociétés modernes, se passer de l'agriculture serait un luxe qu'elles ne peuvent plus se permettre : elles ont des dizaines ou centaines de millions de bouches à nourrir. Si nos ancêtres s'en étaient dispensés,

N'EXISTE-T-IL QU'UN TYPE DE DÉVELOPPEMENT ?

comme ils le pouvaient encore, l'évolution de l'humanité eût été différente. Comparé à nos effectifs démographiques, celui des chasseurs-collecteurs apparaît dérisoire. Peut-on toutefois affirmer que l'accroissement fantastique de la population sur toute l'étendue de la terre a représenté un progrès ? Les formes diverses qu'a prises l'activité productive au cours des millénaires constituent autant de choix entre des possibles. Chacun offre des avantages dont il faut payer le prix en consentant à subir leurs méfaits.

Problèmes de société : excision et procréation assistée*

Depuis quelques dizaines d'années les rapports entre les ethnologues et les peuples qu'ils étudient se sont profondément modifiés. Des pays naguère colonisés, aujourd'hui indépendants, font grief aux ethnologues de freiner leur développement économique en encourageant la survie de vieux usages et de croyances périmées. À des peuples avides de se moderniser, l'ethnologie apparaît comme le dernier avatar du colonialisme ; ils lui témoignent de la défiance sinon même de l'hostilité.

Ailleurs, les minorités indigènes qui subsistent au sein de quelques grandes nations modernes – Canada, États-Unis, Australie, Brésil – ont pris une conscience aiguë de leur personnalité ethnique, de leurs droits moraux et légaux. Ces petites communautés refusent désormais d'être

* 14 novembre 1989.

traitées comme des objets d'étude par des ethnologues en qui elles voient des parasites, et même des exploiters sur le plan intellectuel. Avec l'expansion de la civilisation industrielle, le nombre des sociétés ayant conservé un mode de vie traditionnel, et qui peuvent encore servir de pâture aux ethnologues, a beaucoup diminué. En même temps, la vogue des sciences sociales et humaines, au lendemain de la Deuxième Guerre mondiale, multipliait le nombre des chercheurs. Déjà il y a cinquante ans, aux États-Unis, on disait plaisamment dans les milieux professionnels que la famille indienne comptait au minimum trois personnes : le mari, la femme et l'ethnologue... La situation n'a fait qu'empirer depuis, et des groupes indigènes, excédés d'être la proie des ethnologues, s'insurgent. Pour permettre qu'on pénètre dans leurs réserves, certains exigent qu'on remplisse à leur satisfaction toutes sortes de formulaires. D'autres interdisent purement et simplement la recherche ethnologique : on peut venir chez eux en qualité d'instituteur ou d'hygiéniste, à condition de s'engager par écrit à ne poser aucune question sur l'organisation sociale ou les croyances religieuses. Un informateur ne contera à la rigueur un mythe que moyennant un contrat en due forme lui reconnaissant la propriété littéraire.

Mais, par un curieux retour des choses, il arrive aussi que le rapport ancien entre l'ethnologue et les peuples qu'il étudie, au lieu d'être rompu, s'inverse. Des tribus font appel aux ethnologues, et même les engagent moyennant salaire, pour les assister devant les tribunaux, les aider à faire valoir leur droit ancestral sur des terres, obtenir l'annulation des traités qui leur furent jadis imposés. Cela se produit en Australie où les aborigènes, et des ethnologues à leur service, ont plusieurs fois tenté d'empêcher que le gouvernement n'installe des sites de lancement de fusées, ou n'accorde des concessions minières dans des territoires tenus pour sacrés. Des procès portant sur la possession de régions parfois immenses se sont plaidés et continuent de se plaider dans les mêmes conditions au Canada et aux États-Unis. Les Indiens du Brésil commencent à s'organiser sur le plan national; on peut prévoir que des initiatives du même genre y seront prises. Dans de tels cas, le travail de l'ethnologue change complètement de nature. Il employait des indigènes: ce sont eux maintenant qui l'emploient. L'aventure auréolée de poésie et de lyrisme fait place à des recherches austères dans les bibliothèques, au dépouillement laborieux des archives pour nourrir les dossiers d'une cause et l'assortir de

moyens légaux. La bureaucratie, la procédure supplantent le pittoresque « travail sur le terrain » ; ou tout au moins elles en transforment l'esprit.

*

* *

Les ethnologues français ne s'attendaient pas à faire le même genre d'expérience dans leur propre pays. C'est pourtant ce qui leur arrive du fait de l'importance prise par l'immigration, notamment celle originaire d'Afrique noire. Depuis un ou deux ans, des avocats recourent aux ethnologues pour les aider à défendre des immigrés africains qui ont excisé, ou fait exciser par des professionnelles, leur enfant de sexe féminin. Des organisations féministes, d'autres vouées à la protection de l'enfance, se portent partie civile dans des poursuites intentées par le ministère public. D'abord qualifiée de simple délit relevant des tribunaux correctionnels, depuis 1988 l'excision est devenue en droit français un crime justiciable des cours d'assises, assimilée à des coups et blessures volontaires ayant entraîné une mutilation dont les parents se rendent coupables sur la personne de l'enfant.

Une affaire de ce genre, jugée en 1988, fit quelque bruit parce que la fillette était morte – non, semble-t-il, de l'excision elle-même mais d'une séquelle négligée. À l'inculpation pour coups et blessures on ajouta donc celle pour non-assistance à personne en danger. Au début d'octobre 1989, la cour d'assises de Paris jugea une autre affaire d'excision qui n'avait entraîné aucune conséquence dommageable pour la fillette. Or la peine prononcée dans les deux cas fut exactement la même : trois ans de prison avec sursis... Rien ne peut mieux montrer l'embarras des tribunaux : quelle que soit l'issue, fatale ou anodine, de l'opération, ils se sentent obligés de condamner et d'excuser tout ensemble.

Communément pratiquée par divers peuples d'Afrique et d'Indonésie (elle l'était déjà dans l'ancienne Égypte), l'excision consiste dans l'ablation du clitoris, parfois aussi des petites lèvres de la vulve. Une fille non excisée serait tenue pour impure, dangereuse même, et ne trouverait pas à se marier. Contrairement à ce qu'on imagine souvent en Europe, la pratique n'est pas imposée par les hommes ; c'est « le secret des femmes », expliquaient par la bouche des interprètes les accusés du procès de 1988.

Les femmes veulent que leurs filles soient excisées comme elles le furent elles-mêmes.

En engageant des poursuites, le Parquet agit sous la pression d'une opinion publique dont des ligues féministes et autres associations bien intentionnées s'arrogent le monopole. Comment justifient-elles leur indignation ?

Premier et principal grief, semble-t-il : l'excision rendrait impossible le plaisir féminin dont nos sociétés font un nouvel article de la déclaration des droits de l'homme. Second grief : l'excision constituerait une atteinte à l'intégrité du corps de l'enfant.

On s'étonne que ce dernier argument n'ait jamais été invoqué, et ne le soit toujours pas, contre la circoncision qui constitue pourtant une agression du même type. Certains feront valoir que la circoncision est une opération bénigne d'où ne résulte pas l'inconvénient majeur qu'on impute à l'excision. Mais est-ce à raison ou à tort ? J'ai eu un excellent ami, issu d'une vieille famille bretonne et catholique ; il était convaincu que la circoncision altérait la qualité du plaisir masculin et ne voulait pas en démordre. En ce qui concerne l'excision, les opinions divergent. Si vagues sont nos connaissances sur le rôle vicariant des zones érogènes qu'il vaut mieux avouer que

nous n'en savons rien. Au procès d'octobre 1989, on entendit une dame africaine excisée, docteur en médecine, qui déclara ne s'être jamais sentie diminuée sous ce rapport. Elle ajouta qu'il lui avait fallu venir à Paris pour apprendre que les femmes excisées étaient frigides...

De toute façon, il est clair que, même sans conséquence sur le plaisir masculin, la circoncision constitue une atteinte à l'intégrité physique du corps de l'enfant, trace violente qui l'oblige à se percevoir différent d'autres enfants, au même titre que l'excision. On ne comprend donc pas que l'argument invoqué dans ce dernier cas ne le soit pas aussi dans l'autre ; si ce n'est parce que notre culture judéo-chrétienne conserve avec l'Ancien Testament une familiarité qui enlève à la circoncision ce qu'elle pourrait avoir de choquant. Directement pour les juifs, indirectement pour les chrétiens, la circoncision appartient à un patrimoine culturel commun. C'est pour cela, et seulement pour cela, qu'elle ne nous trouble pas.

Si les avocats appelés à plaider des procès d'excision sollicitent l'avis des ethnologues, c'est qu'il leur faut choisir entre deux systèmes de défense. Plaider l'irresponsabilité les tente, parce qu'ils sont convaincus et pensent pouvoir

convaincre les juges que dans des sociétés qualifiées d'arriérées les individus n'ont pas leur libre arbitre, qu'ils sont totalement soumis aux contraintes exercées par le groupe et ne peuvent donc être tenus pour responsables de leurs actes. Sur ce terrain les ethnologues ne suivent pas les juristes. Ils savent que cette façon d'imaginer la vie des sociétés dites à tort primitives ou archaïques appartient aux vieilles lunes de la pensée du XIX^e siècle. Dans toutes les sociétés y compris celles-là, une grande variété des conduites individuelles existe. Leurs membres adhèrent plus ou moins fidèlement aux normes du groupe ; aucun n'est rigoureusement incapable de s'y soustraire. Grâce à ce moyen de défense, les avocats obtiendraient peut-être l'indulgence pour leurs clients, mais en les discréditant eux-mêmes et leur culture. Paradoxalement, les défenseurs fortifieraient la bonne conscience de l'accusation, puisqu'ils s'accorderaient avec elle pour reconnaître l'absolue supériorité de la civilisation pour le compte de qui furent engagées les poursuites, et au nom de laquelle le tribunal prononcera ses arrêts.

Les ethnologues essaieront plutôt de faire comprendre aux juges comment se justifient pour ceux qui y adhèrent des croyances que

nous-mêmes jugeons barbares ou ridicules. Partout dans le monde où l'on pratique l'excision ou la circoncision (et souvent ces coutumes vont de pair) les raisons sous-jacentes semblent être les mêmes : en instaurant la distinction des sexes, le Créateur a mal rempli son office ; trop pressé, négligent ou dérangé dans son travail, il a laissé chez la femme une trace de masculinité, une trace de féminité chez l'homme. L'ablation du clitoris, celle du prépuce ont pour effet de parachever l'ouvrage en débarrassant chaque sexe d'une impureté résiduelle et en les rendant tous deux conformes à leurs natures respectives. Cette métaphysique, cette façon de raisonner ne sont pas les nôtres. Nous pouvons néanmoins reconnaître leur cohérence et ne pas nous montrer insensibles à leur grandeur et à leur beauté.

Au lieu de rejeter les accusés dans quelque sous-humanité et, sans le vouloir, de valider ainsi des préjugés racistes, on s'attacherait à montrer que des usages dépourvus de sens dans un certain complexe culturel peuvent en posséder un dans un autre. Car il n'existe pas d'aune commune à quoi l'on puisse juger les systèmes de croyances, et moins encore condamner tel ou tel, sauf à prétendre – mais sur quelles bases ? – qu'un seul d'entre eux (bien entendu,

le nôtre) est porteur de valeurs universelles et doit s'imposer à tous.

Rien ne peut autoriser à punir au nom d'une morale particulière des gens qui se bornent à suivre des usages dictés par une morale différente. Est-ce à dire que nous devons nous en accommoder ? La conclusion n'est pas évidente. L'ethnologue, le moraliste font une constatation objective : dans notre pays, l'excision révolte la conscience publique. Notre système de valeurs, qui a droit au respect autant qu'un autre, serait profondément ébranlé si, sur le même sol, des coutumes ressenties comme incompatibles pouvaient librement se côtoyer. Les procès en excision ont donc une valeur exemplaire. L'idée qu'on puisse condamner est absurde. Mais un choix éthique, qui engage l'avenir de la culture du pays d'accueil, ne peut s'exercer qu'entre deux partis : soit proclamer que tout ce qui peut se prévaloir de la coutume est permis n'importe où ; soit renvoyer dans leur pays d'origine ceux qui – et c'est leur droit – entendent rester fidèles à leurs usages même si, quel qu'en soit le motif, ils blessent gravement la susceptibilité de leurs hôtes. La seule excuse qu'on peut trouver aux jugements de 1988 et 1989, c'est qu'aux yeux des accusés une condamnation avec sursis représen-

rait probablement une peine plus douce que l'expulsion.

*

* *

Dans un autre domaine aussi on pousse les ethnologues sur la scène publique. Certains d'entre eux sont invités à siéger dans les commissions constituées pour donner aux gouvernements de divers pays un avis sur les nouvelles méthodes de procréation assistée. Car, devant les progrès de la science biologique, l'opinion vacille. Plusieurs moyens d'avoir un enfant s'offrent aux couples dont un des membres ou les deux sont stériles : insémination artificielle, don d'ovule, prêt ou location d'utérus, fécondation *in vitro* avec des spermatozoïdes provenant du mari ou d'un autre homme, un ovule provenant de l'épouse ou d'une autre femme. Faut-il tout autoriser ? Permettre certains procédés, en exclure d'autres ? Mais alors, sur quels critères ?

Des situations juridiques inédites résultent, pour lesquelles les droits des pays européens n'ont pas de réponse prête. Dans les sociétés contemporaines, l'idée que la filiation découle d'un lien biologique tend à l'emporter sur celle qui voit dans la filiation un lien social. Le droit

anglais ignore même la notion de paternité sociale : le donneur de sperme pourrait légalement revendiquer l'enfant ou être tenu de pourvoir à ses besoins. En France, le code Napoléon édicte que le mari de la mère est le père légal de l'enfant ; il récuse donc la paternité biologique au seul profit de la paternité sociale : *Pater id est quem nuptiae demonstrant* ; vieil adage qu'en France, pourtant, une loi de 1972 dément puisqu'elle autorise les actions en recherche de paternité. Du social ou du biologique, on ne sait plus quel lien prime l'autre. Quelles réponses donner alors aux problèmes posés par la procréation assistée où le père légal n'est plus le géniteur de l'enfant, et où la mère n'a pas fourni elle-même l'ovule ni peut-être l'utérus dans lequel se déroule la gestation ?

Les enfants nés de telles manipulations pourront, selon les cas, avoir un père et une mère comme il est normal, ou bien une mère et deux pères, deux mères et un père, deux mères et deux pères, trois mères et un père, et même trois mères et deux pères si le géniteur n'est pas le même homme que le mari et si trois femmes sont appelées à collaborer : une donnant l'ovule, une autre prêtant son utérus, alors qu'une troisième sera la mère légale de l'enfant.

Quels seront les droits et les devoirs respectifs des parents sociaux et biologiques désormais dissociés? Comment devra trancher un tribunal si la prêteuse d'utérus livre un enfant mal formé et si le couple qui a fait appel à ses services le refuse? Ou, inversement, si une femme fécondée pour le compte d'une épouse stérile avec le sperme du mari se ravise et prétend garder l'enfant comme étant le sien? Faut-il tenir pour légitimes tous les désirs: celui d'une femme qui demande à être inséminée avec le sperme congelé de son mari défunt? celui de deux femmes homosexuelles qui veulent avoir un enfant provenant d'un ovule de l'une d'elles, fécondé artificiellement par un donneur anonyme et implanté dans l'utérus de l'autre?

Le don de sperme ou d'ovule, le prêt d'utérus peuvent-ils faire l'objet d'un contrat à titre onéreux? Doivent-ils être anonymes, ou les parents sociaux, et éventuellement l'enfant lui-même, peuvent-ils connaître l'identité des auteurs biologiques? Aucune de ces interrogations n'est gratuite: ces problèmes et d'autres, plus extravagants encore, ont été posés aux tribunaux et continuent de l'être. Tout cela apparaît si nouveau que le juge, le législateur et même le moraliste à qui manque l'expérience de situations

comparables se trouvent complètement désarmés.

Mais non les ethnologues, seuls à n'être pas pris au dépourvu par ce genre de problèmes. Bien sûr, les sociétés qu'ils étudient ignorent les techniques modernes de fécondation *in vitro*, de prélèvement d'ovule ou d'embryon, de transfert, d'implantation et de congélation. Mais elles en ont imaginé des équivalents métaphoriques. Et comme elles croient en leur réalité, les implications psychologiques et juridiques sont les mêmes.

Ma collègue Mme Héritier-Augé a montré que l'insémination avec donneur a un équivalent en Afrique chez les Samo du Burkina Faso. Mariée très jeune, chaque fillette doit, avant d'aller vivre chez son époux, avoir pendant un temps un amant officiel. Le moment venu, elle apportera à son mari l'enfant qu'elle aura eu de son amant, et qui sera considéré comme le premier-né de l'union légitime. De son côté un homme peut prendre plusieurs épouses mais, si elles le quittent, il reste le père légal de tous les enfants qu'elles auront par la suite.

Dans d'autres populations africaines aussi, un mari quitté par son ou ses épouses a un droit de paternité sur les futurs enfants de celles-ci.

Il lui suffit d'avoir avec elles, quand elles deviennent mères, le premier rapport sexuel *post partum*; ce rapport détermine qui sera le père légal du prochain enfant. Un homme marié à une femme stérile peut ainsi, gratuitement ou contre paiement, obtenir d'une femme féconde qu'elle le désigne. En ce cas, le mari de la femme est donneur inséminateur, et la femme loue son ventre à un autre homme ou à un couple sans enfant. La question, brûlante en France, de savoir si le prêt d'utérus doit être gratuit ou s'il peut comporter une rémunération ne se pose pas en Afrique.

Les Nuer du Soudan assimilent la femme stérile à un homme; elle peut donc épouser une femme. Chez les Yoruba du Nigeria, les femmes riches s'achètent des épouses qu'elles mettent en ménage avec un homme. Quand naissent des enfants, la femme, « époux » légal, les revendique, ou bien elle les cède à leur géniteur contre paiement. Dans le premier cas, un couple formé de deux femmes, et qu'au sens littéral on peut donc appeler homosexuel, recourt à la procréation assistée pour avoir des enfants dont une des femmes sera le père légal, l'autre la mère biologique.

L'institution du lévirat, en vigueur chez les anciens Hébreux et répandue aujourd'hui

encore dans le monde, permet; impose même parfois, que le frère cadet engendre au nom de son frère mort. On a là un équivalent de l'insémination *post mortem*; et plus nettement encore avec le mariage dit « fantôme » des Nuer du Soudan : si un homme mourait célibataire ou sans descendance, un parent proche pouvait prélever sur le bétail du défunt de quoi acheter une épouse. Il engendrait alors au nom du défunt un fils (qu'il considérait comme son neveu). Il arrivait parfois que ce fils remplisse à son tour le même office envers son père biologique – pour lui, légalement, un oncle. Les enfants qu'il engendrait étaient alors légalement ses cousins.

Dans tous ces exemples, le statut social de l'enfant se détermine en fonction du père légal, même si celui-ci est une femme. L'enfant n'en connaît pas moins l'identité de son géniteur; des liens d'affection les unissent. À l'inverse de ce que nous craignons, la transparence ne suscite pas chez l'enfant un conflit résultant du fait que son procréateur biologique et son père social sont des individus différents.

Il existe au Tibet des sociétés où plusieurs frères ont en commun une seule épouse. Tous les enfants sont attribués à l'aîné qu'ils appellent

père. Ils appellent oncles les autres maris. On n'ignore pas les liens biologiques réels mais on leur accorde peu d'importance. Une situation symétrique prévalait en Amazonie chez les Tupi-Kawahib que j'ai connus il y a cinquante ans : un homme pouvait épouser plusieurs sœurs, ou une mère et sa fille née d'une union précédente ; ces femmes élevaient ensemble leurs enfants sans guère se soucier, semblait-il, si tel ou tel enfant dont l'une d'elles s'occupait était le sien ou celui d'une autre épouse de son mari.

Le conflit entre parenté biologique et parenté sociale, qui embarrasse chez nous les juristes et les moralistes, n'existe donc pas dans les sociétés connues des ethnologues. Elles donnent la primauté au social sans que les deux aspects se heurtent dans l'idéologie du groupe ou dans la conscience de ses membres. On n'en conclura pas que notre société doit modeler sa conduite sur des exemples exotiques ; mais ceux-ci peuvent au moins nous habituer à l'idée que les problèmes posés par la procréation assistée admettent un bon nombre de solutions différentes, dont aucune ne doit être tenue pour naturelle et allant de soi.

Il n'est d'ailleurs pas nécessaire de regarder si loin pour s'en convaincre. Dans les affaires de

procréation assistée, une de nos préoccupations majeures semble être de dissocier la fécondation de la sexualité, on pourrait même dire de la sensualité. Pour être admissibles, les choses doivent se passer dans l'ambiance glacée du laboratoire, sous couvert de l'anonymat et par l'intermédiaire du médecin, de façon à exclure entre les participants tout contact personnel, tout partage érotique ou émotif. Or, avant l'invention des techniques modernes, le don de sperme n'était pas inconnu de nos sociétés ; mais on s'y rendait ce genre de service sans façon et, si l'on peut dire, « en famille ». Balzac commença en 1843 – époque où les préjugés sociaux et moraux étaient bien plus forts qu'aujourd'hui – un roman qu'il n'acheva pas et qu'il intitula de façon significative *Les Petits Bourgeois*. Ce roman, sans nul doute inspiré par des faits réels, raconte comment deux couples amis, l'un fécond, l'autre stérile, s'entendirent : la femme féconde se chargea de faire un enfant avec le mari de la femme stérile. La fille née de cette union fut pareillement choyée par les deux ménages qui habitaient le même immeuble ; tout le monde autour d'eux connaissait la situation.

Au juriste et au moraliste impatients de légiférer, l'ethnologue prodigue donc des conseils

de prudence. Il fait valoir que même les pratiques et les revendications qui choquent le plus l'opinion – procréation assistée permise aux femmes vierges, célibataires, veuves, ou bien aux couples homosexuels – ont leur équivalent dans d'autres sociétés qui ne s'en portent pas plus mal.

La sagesse est sans doute de faire confiance à la logique interne des institutions de chaque société et de son système de valeurs pour créer les structures familiales qui se révéleront viables, éliminer celles qui engendreront des contradictions. L'usage seul peut démontrer ce qu'à la longue acceptera ou rejettera la conscience collective.

*

* *

Les ethnologues entendent souvent dire que leur discipline est condamnée par l'extinction rapide des cultures traditionnelles qui formaient son champ d'étude. Dans un monde uniformisé où tous les peuples aspirent au même modèle culturel, quelle place reste-t-il pour les différences ? Les deux exemples que j'ai donnés, celui de l'excision et celui de la procréation assistée, montrent que les problèmes posés à

l'ethnologue par le monde d'aujourd'hui ne disparaissent pas : ils se déplacent. L'excision ne troublait pas la conscience occidentale quand elle se pratiquait au loin, dans des pays exotiques avec lesquels on n'entretenait guère de rapports. Au XVIII^e siècle encore, des auteurs comme Buffon en parlent avec indifférence. Si nous nous sentons concernés à présent, c'est que la mobilité des populations, et singulièrement l'importance prise par l'immigration venue d'Afrique, nous livre, si j'ose dire, l'excision à domicile. Des coutumes incompatibles, qui pouvaient coexister paisiblement à distance, brusquement rapprochées s'entrechoquent. Et si la procréation assistée nous crée elle aussi des problèmes de conscience, c'est pour la raison inverse bien que symétrique avec l'autre : un écart se creuse au sein de notre propre société entre sa morale traditionnelle et les progrès de la science. Là non plus nous ne savons s'il est possible de concilier, ni comment, des situations qui nous apparaissent contradictoires. Que, dans les deux cas, on se tourne vers les ethnologues, qu'on les appelle en consultation, qu'on les presse de donner leur avis (d'ailleurs, pour ne pas le suivre) montre bien qu'ils ont toujours une fonction à remplir. La naissance d'une civilisation mondiale rend plus abrupt le

PROBLÈMES DE SOCIÉTÉ...

heurt entre des différences externes ; et elle n'empêche pas que dans chaque société éclatent des différences internes. Comme on dit en français, les ethnologues ont du pain sur la planche.

Présentation d'un livre par son auteur*

Écrit et publié dans le grand âge, *Histoire de Lynx*¹, qui sera probablement mon dernier livre (le dernier, en tout cas, que je compte consacrer à la mythologie amérindienne), paraît, en cette fin d'année 1991, à la veille du 500^e anniversaire de la découverte du Nouveau Monde. Il était donc naturel que le livre prît la tournure d'un hommage rendu aux Amérindiens : depuis qu'en 1935 je les rencontrai pour la première fois, leurs mœurs, leurs institutions sociales, leurs croyances religieuses, leur pensée philosophique, leurs arts ont nourri ma réflexion.

Pourtant ce tour n'eut rien de prémédité. Il s'imposa pendant que j'écrivais mon livre car, au début, je me proposais seulement de

* 10 septembre 1991.

1. Paris, Plon, 1991.

résoudre un problème spécial ; si spécial que, m'y étant plusieurs fois heurté, je l'avais rejeté hors de mes précédents ouvrages tout en me promettant, si Dieu me prêtait vie, d'y revenir un jour.

Dans le nord-ouest de l'Amérique du Nord, des mythes mettent en parallèle et opposent tout à la fois l'origine du brouillard et celle du vent. Ils les mettent en parallèle, car ces mythes appartiennent à un même ensemble ; mais ils les opposent en ce sens que si, dans le cas du brouillard, il s'agit bien d'une origine, le vent existait déjà quand commence le récit mythique : il se présentait sous l'aspect d'un homme à très grosse tête surmontant un corps si mince et si léger qu'il voltigeait de droite à gauche sans toucher terre ; ou bien un corps arrondi, creux et sans os qui rebondissait comme une balle. Cet être maléfique persécutait les humains. Un jeune Indien réussit à le capturer et ne le libéra que contre la promesse de souffler désormais avec modération. Or le brouillard, qui s'interpose entre le ciel et la terre, est ce qu'on peut appeler un médiateur spatial, tandis que le vent, qui s'engage à devenir périodique et à obéir au rythme des saisons, est un médiateur temporel.

Les mythes relatifs à ces deux phénomènes météorologiques relèvent tous d'un vaste système où reviennent les mêmes incidents, les

mêmes acteurs. Ces mythes s'emboîtent les uns dans les autres à la façon de poupées russes. Ceux sur la capture du vent, dont l'intrigue est la plus riche, se trouvent à la périphérie ; ceux sur l'origine du brouillard, souvent à peine ébauchés, occupent la partie centrale. C'est donc par eux qu'il convenait de commencer.

À première vue, ils revêtent l'aspect de petits contes dépourvus de toute implication cosmologique. Du temps que les humains et les animaux ne formaient pas encore des catégories distinctes, un vieillard malade et répugnant, nommé Lynx, engrossa – volontairement ou par mégarde – la fille d'un chef en laissant couler sur elle un filet de salive ou bien d'urine, parfois aussi par d'autres procédés. L'enfant naquit. On organisa une épreuve pour savoir lequel de tous les hommes du village était son père. Le bébé désigna Lynx. Les villageois indignés battirent celui-ci presque à mort et l'abandonnèrent avec sa femme et son fils. Lynx se transforma en un beau et vigoureux jeune homme, grand chasseur au surplus, qui fit vivre dans l'abondance sa petite famille. En revanche, sur le nouveau village où s'étaient établis ses persécuteurs il envoya un épais brouillard qui rendit la chasse impossible et provoqua la

famine. Les habitants demandèrent leur pardon et l'obtinrent. Lynx devint le chef du village.

Cette histoire, sans grande portée sinon moralisante, se retrouve sous la même forme ou sous des formes très voisines d'un bout à l'autre des deux Amériques. Dans les années qui suivirent immédiatement la découverte elle fut entendue par les voyageurs ou les missionnaires au Mexique, au Brésil, au Pérou... En dépit de son insignifiance apparente elle témoigne d'une étonnante stabilité, non seulement dans l'espace – depuis le Canada jusqu'aux rives de l'Atlantique Sud et aux Andes – mais aussi dans le temps puisque les récits recueillis il y a plus de quatre siècles ne diffèrent guère de ceux qu'on peut écouter aujourd'hui.

Or, dans les versions canadiennes de ce mythe – amorce de ceux sur l'origine du brouillard, né de la peau vieille et malsaine dont se délivre le héros –, Lynx a pour principal ennemi Coyote, dont on constatera par la suite qu'il joue un rôle important dans la série mythique alterne : celle sur la capture du vent. Le Lynx est un Félidé, le Coyote un Canidé. L'opposition ainsi marquée entre les deux familles n'a rien qui puisse nous surprendre : de deux personnes d'humeur incompatible ne

disons-nous pas qu'elles sont comme chien et chat? Au début du XIX^e siècle, un poète très mineur, Marc-Antoine Désaugiers, composa une chansonnette dont chaque couplet opposait « comme chien et chat » non seulement Voltaire et Rousseau, Grétry et Rossini, le classique et le romantique, mais aussi le devoir et le plaisir, la morale et le désir, la justice et l'équité... Sans doute cette portée philosophique donnée à l'opposition n'était-elle à ses yeux, comme elle le reste aux nôtres, qu'un simple badinage. Dans leurs mythes, les Amérindiens lui confèrent un sens plein, et ils en tirent toutes les conséquences.

Cependant, selon eux, l'opposition n'existait pas à l'origine. Jadis, racontent-ils, le Lynx et le Coyote étaient amis intimes et ils avaient la même morphologie. Mais ils se disputèrent et, pour se venger, Lynx allongea le museau, les pattes et la queue de Coyote ; Coyote renfonça le museau et raccourcit la queue de Lynx. C'est depuis lors que leurs physiques s'opposent : extroverti pour l'un, introverti pour l'autre.

En somme, tant au physique qu'au moral, le Lynx et le Coyote, le Félidé et le Canidé, furent peut-être et auraient pu rester comme des jumeaux. Mais, suggèrent les mythes, cela eût été contraire à l'ordre du monde qui voulait que

deux êtres, semblables au départ, devinssent différents. On comprend par là l'importance que les mythes donnent à ces historiettes. Sous une forme figurée elles introduisent la notion d'une impossible gémellité qui tient une place centrale dans la réflexion philosophique des Amérindiens.

Ceux-ci conçoivent en effet la genèse des êtres et des choses sur le modèle d'une série de bipartitions. Au début le démiurge se sépare de ses créatures. Celles-ci se subdivisent en Indiens et en non-Indiens, puis les Indiens eux-mêmes en concitoyens et en ennemis. Entre les concitoyens apparaît une nouvelle distinction : les bons et les méchants ; et les bons se divisent à leur tour en forts et en faibles. À plusieurs niveaux de cette échelle dichotomique interviennent des frères, jumeaux ou presque (engendrés alors par des pères différents), inégalement doués, et qui sont les agents de telle ou telle division ; l'un pacifique, l'autre belliqueux ; l'un sage, l'autre sot ; l'un habile, l'autre maladroit, etc. Car il faut qu'entre les parties résultantes à chaque étape n'apparaisse jamais une égalité véritable : de quelque façon, l'une est toujours supérieure à l'autre.

Ce que proclament implicitement les mythes, c'est que les pôles par rapport auxquels

s'ordonnent les phénomènes naturels et la vie en société : le ciel et la terre, le haut et le bas, le feu et l'eau, le brouillard et le vent, le près et le loin, les Indiens et les non-Indiens, les concitoyens et les étrangers, etc. ne pourront jamais être jumeaux, bien que les termes de chaque paire s'impliquent mutuellement. L'esprit s'efforce de les coupler sans réussir à établir entre eux une parité. Le même engendre toujours l'autre. De ce déséquilibre dynamique dépend la bonne marche de l'univers qui, sans cela, risquerait à tout moment de tomber dans un état d'inertie.

Ainsi s'explique que la gémellité, qui occupe une si grande place dans la mythologie des Amérindiens, n'y apparaisse jamais à l'état pur. Le contraire serait surprenant car, au moins dans l'Amérique tropicale, mais très souvent aussi ailleurs, les Indiens redoutaient la naissance de jumeaux et mettaient l'un de ceux-ci ou tous les deux à mort. Si, dans les mythes, les jumeaux divins ou héroïques peuvent jouer un rôle positif, c'est que leur gémellité reste incomplète et tient aux circonstances particulières de leur conception ou de leur naissance. C'est aussi le cas de Castor et Pollux. Mais les Dioscures s'efforcent et obtiennent de devenir pareils, tandis que les jumeaux américains ne surmontent

jamais l'écart initial qui existait entre eux. Ils s'appliquent même à le creuser, comme si une nécessité métaphysique contraignait tous les termes primitivement appariés à diverger. Une série de conséquences en découle : sur le plan cosmologique, l'impossibilité de concilier des extrêmes qui, en dépit d'un rêve nostalgique, ne pourront jamais être jumeaux ; et, sur les plans sociologique et économique, un jeu perpétuel de bascule, au-dehors entre la guerre et le commerce, au-dedans entre la réciprocité et la hiérarchie.

Parmi ces bipartitions en série, celle des Blancs et des Indiens retient surtout l'attention. Si l'on se reporte au premier mythe brésilien qui fut connu en Europe – le grand mythe d'origine des Tupinamba recueilli par le moine cordelier français André Thevet vers 1550-1555, et qu'il publia en 1575 dans sa *Cosmographie universelle* –, on y lit qu'aux premiers temps du monde le démiurge vivait parmi ses créatures et leur prodiguait ses bienfaits. Mais les créatures se montrèrent ingrates et le démiurge les détruisit. Il sauva pourtant un homme et créa une femme pour que le couple se reproduise. Ainsi naquirent une nouvelle race et surtout le deuxième démiurge, maître de tous les arts, dont les Blancs sont les

vrais enfants car leur culture surpasse celle des Indiens.

Ainsi, la distinction entre Blancs et Indiens apparut aux premiers âges de la création. Comme l'avait déjà remarqué Alfred Métraux, des mythes du même genre surgirent dans beaucoup de tribus indiennes, trop tôt après la conquête pour qu'on puisse expliquer ces ressemblances par des emprunts. Si la structure profonde des mythes amérindiens est bien celle que j'ai tenté de dégager, la difficulté disparaît.

Ces mythes procèdent, je l'ai dit, en faisant apparaître entre les êtres et les choses des écarts successifs. Idéalement jumelles à chaque étape, les parties se révèlent toujours inégales. Or nul déséquilibre ne pouvait apparaître plus fort aux Indiens que celui entre les Blancs et eux. Mais ils disposaient d'un modèle dichotomique en quelque sorte préfabriqué, leur permettant de transposer en bloc cette opposition et ses conséquences dans un système où une place lui était, si l'on peut dire, réservée ; de sorte que, sitôt introduite, l'opposition se mettait à fonctionner. Au titre de présupposé métaphysique, les Indiens tenaient compte dans leur système de l'existence d'autrui.

Les témoignages historiques le confirment. D'un bout à l'autre du Nouveau Monde, les

Indiens se montrèrent extraordinairement bien disposés à accueillir les Blancs, à leur faire une place, à leur fournir tout ce qu'ils désiraient et au-delà. Telle fut l'expérience, bien mal payée de retour, qu'après Colomb aux Bahamas et aux Antilles firent Cortez au Mexique, Pizarre au Pérou, Cabral et Villegaignon au Brésil, Jacques Cartier au Canada. Mais c'est que, bien avant l'arrivée des Blancs, dans la pensée des Amérindiens, leur propre existence impliquait celle des non-Indiens. Tant au Mexique que dans le monde andin, les traditions recueillies au lendemain de la conquête attestent même qu'ils attendaient leur venue. Cette prescience énigmatique trouve ainsi son explication.

Sur la côte du Pacifique, dans le nord-ouest des États-Unis et au Canada, les rencontres avec les Blancs furent plus tardives. Au XVIII^e siècle seulement les Indiens eurent des rapports avec des navigateurs espagnols, anglais, français et russes. Dès qu'au XIX^e siècle débuta le commerce des fourrures, c'est surtout avec des Franco-Canadiens – les « voyageurs », disait-on alors – que les contacts se multiplièrent. La disposition d'esprit propre aux Amérindiens que j'ai mise en lumière trouva son point d'application dans un domaine plus étroit, mais d'un grand intérêt pour l'étude des mythes. Les tra-

ditions indiennes s'ouvrirent largement à celles des nouveaux venus, et les mythes de la région sont si profondément imprégnés par les contes populaires français qu'il devient difficile de faire le départ entre les éléments autochtones et les emprunts.

Cette attitude d'esprit des Indiens, telle qu'elle se manifeste sur le plan de la réflexion philosophique et de la création narrative, contraste de façon saisissante avec celle des Européens vis-à-vis des peuples du Nouveau Monde. Pendant les premières décennies qui suivirent la découverte, elle se caractérisa par une indifférence aux hommes et aux choses, un aveuglement volontaire devant trop de nouveautés, mais qu'on se refusait à reconnaître pour telles. Aux hommes du XVI^e siècle la découverte de l'Amérique attestait plus qu'elle ne révélait la diversité des mœurs. Cette découverte s'offrait noyée parmi d'autres : celles des mœurs égyptiennes, grecques et romaines que les grands auteurs de l'Antiquité faisaient déjà connaître. De ces témoignages, le spectacle des peuples récemment découverts apportait seulement une confirmation. Tout cela était sinon du déjà-vu, au moins du déjà-su. Ce repli sur soi, cette frilosité, cette cécité volontaire furent la réponse d'une humanité qui se croyait pleine

et entière à la révélation soudaine que, du genre humain, elle ne formait qu'une moitié.

Sans doute chez Montaigne, venu un peu plus tard, les connaissances sur les coutumes amérindiennes, tirées des récits de voyage, fondent-elles en partie la critique de nos institutions et de nos mœurs. Mais le scepticisme radical de Montaigne n'en aboutit pas moins à la conclusion que si toutes les institutions se valent, et sont toutes, à ce titre, pareillement critiquables et pareillement respectables, la sagesse conseille de s'en tenir à celles de la société où l'on vit. Dans la pratique, sinon en théorie, cette ligne de conduite ne s'oppose donc pas à celle des missionnaires de la même époque et des siècles suivants, qui voyaient dans la foi catholique l'unique rempart contre leur désarroi face à des coutumes et des croyances irréconciliables avec les leurs.

Histoire de Lynx est le septième livre (plus de nombreux articles) que j'aurai consacré à la mythologie américaine. Après les quatre volumes des *Mythologiques*, il forme avec *La Voie des masques* et *La Potière jalouse* une trilogie. Dans tous ces livres, j'ai tenté de faire la place qui lui revient à une immense littérature orale trop ignorée parce que restée enfouie dans des recueils savants et d'accès souvent difficile.

Par sa grandeur, son intérêt et ses beautés, elle ne le cède pourtant en rien aux traditions léguées par l'Antiquité classique, le monde celtique, les civilisations orientales et extrême-orientales. Elle aussi appartient au patrimoine culturel de l'humanité. Et si j'ai pu découvrir dans la « matière d'Amérique » (comme on dit la « matière de Bretagne » à propos du cycle du Graal) un terrain privilégié pour éclairer d'un nouveau jour les opérations de la pensée mythique, je n'ai fait que rendre par là un hommage supplémentaire au génie des Amérindiens.

Les réflexions sur la rencontre de deux mondes, par quoi s'achève *Histoire de Lynx*, permettent peut-être d'aller plus loin et de remonter jusqu'aux sources philosophiques et éthiques du dualisme amérindien. Dans les pratiques religieuses et les mythes des Indo-Européens, Georges Dumézil a montré qu'une idéologie tripartite était à l'œuvre. Il me semble qu'une idéologie, cette fois bipartite, est à l'œuvre dans les croyances et les institutions des Amérindiens. Mais ce dualisme n'a rien de statique. De quelque façon qu'il se manifeste, ses termes sont toujours en équilibre instable. Il tire ainsi son dynamisme d'une *ouverture à l'autre* qui se traduit dans l'accueil que les

NOUS SOMMES TOUS DES CANNIBALES

Indiens firent aux Blancs, bien que ceux-ci fussent animés de dispositions très contraires.

Le reconnaître quand on s'apprête à célébrer le cinquième centenaire de ce que, plutôt que la découverte, j'appellerais l'invasion du Nouveau Monde, la destruction brutale de ses peuples et de ses valeurs, c'est accomplir un acte de contrition et de piété.

Les bijoux de l'ethnologue*

En frontispice à son ouvrage *On Growth and Form*, que je tiens pour un des monuments intellectuels de notre temps¹, D'Arcy Wentworth Thompson a placé une macrophotographie prise au 1/50 000 de seconde, représentant la chute d'une goutte de lait dans ce liquide. Le lait qui rejaillit forme une écla-boussure d'une beauté singulière. Centrée sur le point d'impact, une collerette parfaitement circulaire s'évase, puis se déchire en fines dentelures chacune surmontée par une minuscule perle de lait.

L'auteur était biologiste. Il voulait démontrer par cette image qu'une forme compliquée

* 21 mai 1991.

1. D'Arcy Wentworth Thompson, *On Growth and Form*, Cambridge University Press, 1917; second edition, reprinted, 1952.

du monde physique, d'apparition si fugitive que seule la chronophotographie peut la saisir et la fixer, est toute semblable à celle prise lentement au cours de leur croissance par des organismes marins comme les coelentérés : ainsi les hydraires et les méduses. Le livre abonde en exemples de ce type. Il résulte de leur confrontation que le monde physique et le monde biologique obéissent aux mêmes lois morphologiques. Ces lois traduisent des relations invariantes qu'on peut formuler en langage mathématique.

À l'historien et à l'ethnologue, le frontispice du livre de Thompson inspire des rapprochements d'un autre ordre, mais qui les inciteraient seulement à élargir la thèse du biologiste écossais pour y inclure aussi des productions de l'esprit humain. L'éclaboussure du lait préfigure très exactement un objet fabriqué dont la conception paraîtrait relever de l'arbitraire le plus complet, je veux dire une couronne, et plus précisément une couronne de comte : selon l'art héraldique, cercle de métal évasé, découpé vers le haut en pointes chacune surmontée d'une perle (seize, à vrai dire, au lieu des vingt-quatre de l'éclaboussure ; mais le nombre est probablement fonction de la viscosité du liquide). Dans la hiérarchie nobiliaire

française, le titre de comte venait après ceux de duc et de marquis. Tous trois comportaient des couronnes dites ouvertes, par opposition à la couronne royale (ou impériale) fermée, c'est-à-dire prolongée par des demi-cercles qui se réunissent au sommet. En France, il semble que ce type de couronne fut définitivement adopté par François I^{er} pour ne rien céder à Henri VIII d'Angleterre et à Charles Quint qui avaient déjà pris la couronne fermée.

Si le monde physique offre l'image de la plus simple des couronnes ouvertes (celle de marquis et celle de duc étaient un peu plus compliquées), il n'est pas difficile d'y retrouver aussi l'image de la couronne fermée ; au moins depuis que la photographie instantanée nous a permis de distinguer les phases d'une explosion atomique : le nuage s'élève d'abord, puis s'élargit et se ferme (par une analogie non moins significative, celle-ci tirée du monde biologique, on évoque souvent l'image d'un champignon).

Ainsi nous constatons que les couronnes royales ou nobiliaires, objets bizarres qu'on pourrait prendre pour des caprices de l'art à quoi rien ne correspondrait dans la nature, anticipent sur la connaissance de ces réalités encore inaperçues que sont les états les plus fugitifs de la matière. Bien mieux : la hiérarchie

des symboles héraldiques reflète directement celle qu'on peut établir entre ces états du monde physique ; sous le rapport de l'instabilité, l'état gazeux se situe au-dessus de l'état liquide... Il a fallu pourtant attendre la fin du XIX^e siècle et la chronophotographie pour découvrir qu'une éclaboussure liquide préfigure une couronne de comte, une explosion gazeuse une couronne royale ou impériale ; et cela bien que les hommes qui conçurent ces couronnes et inventèrent leur forme ne pussent, faute des moyens d'observation appropriés, posséder une représentation des phénomènes physiques que, sans le savoir, ils imitaient.

D'où une première conclusion : l'orfèvrerie, la bijouterie, la joaillerie sont sans doute des arts où l'imagination des hommes croit se donner libre cours. Mais même les fantaisies les plus extravagantes sont les produits de l'esprit humain qui fait partie du monde et qui, avant de connaître celui-ci par le dehors, contemple au-dedans de lui-même quelques-unes des réalités du monde en croyant faire œuvre de pure création.

Ce n'est pas tout. Car ces couronnes, qui figurent des états instables de la matière à une époque où leur brièveté ne permettait pas encore de les saisir, sont recouvertes de pierre-

ries. Dans une exposition présentée actuellement à Paris, qui rassemble ce qui subsiste des trésors royaux¹, on peut voir la couronne du sacre de Louis XV. Dans son état primitif elle était ornée de deux cent quatre-vingt-deux diamants, soixante-quatre pierres de couleur : seize rubis, seize saphirs, seize émeraudes, seize topazes ; et deux cent trente perles (dès le XVIII^e siècle tous remplacés par des copies). Sur la figuration, encore inconsciente à l'époque, d'un des états les plus instables de la matière – puisqu'il s'agit d'une couronne fermée – on a donc placé (et on plaçait en général sur les couronnes royales ou nobiliaires) des gemmes qui, comme les métaux : fer, argent, or, dont ces couronnes étaient faites, constituent les corps les plus stables du monde physique, au point qu'on peut les dire impérissables.

De tout temps, et pas seulement dans le cas des couronnes, l'art de la joaillerie n'a-t-il pas eu pour objet principal d'associer et de combiner ces états extrêmes qu'est susceptible de prendre la matière ? Les bijoux qui nous étonnent et nous séduisent sont ceux qui réussissent le mieux à unir solidité et fragilité : tels ces

1. *Le Trésor de Saint-Denis*, musée du Louvre, jusqu'au 17 juin 1991.

feuillages légers et tremblants en or dont se paraient les dames d'Ur au troisième millénaire. On dirait que l'orfèvre, le joaillier ont, toujours et partout, eu pour but idéal d'enchâsser des pierres dures, géométriques, incorruptibles, dans une monture de métal précieux évoquant par la finesse du travail la grâce, le caprice et la précarité des formes vivantes.

*

* *

Élargissons le problème. Les hommes du passé ne pouvaient se représenter la forme que, pendant une fraction de seconde, prennent une éclaboussure liquide ou une explosion gazeuse. Mais une image de l'instabilité leur était immédiatement offerte par la durée limitée de l'existence individuelle, résultant des risques auxquels elle est exposée ou tout simplement du fait de la loi naturelle. La naissance de chaque être parmi une multitude d'autres, leur bref passage sur la terre ne sont-ils pas comme d'infimes éclaboussures ou explosions à la surface du grand courant de la vie? En se parant de substances à la fois dures et durables, hors des atteintes de l'âge, les hommes transposaient à leur propre corps et cherchaient à y surmonter l'opposition du stable

et de l'instable. Formulée en termes anatomiques, cette opposition devient alors celle du dur et du mou dont les enquêtes ethnographiques attestent qu'elle était au tout premier plan des représentations que se faisaient du corps les peuples sans écriture.

Les Bororo du Brésil central, que j'ai connus il y a plus d'un demi-siècle, trouvent dans cette opposition le principe de leur philosophie naturelle. Pour eux, la vie connote l'activité et la dureté, la mort le ramollissement et l'inertie. Dans tout cadavre, humain ou animal, ils distinguent deux catégories : d'un côté la chair molle et putréfiable, de l'autre les parties incorruptibles telles que les crocs, les griffes, le bec pour les animaux ; les os, les colliers, les parures de plumes pour les humains. Un mythe raconte que le héros civilisateur « ouvrit ces choses viles, les parties molles du corps ». Il perça les oreilles, les narines, les lèvres, pour que ces parties fussent symboliquement remplacées par des choses dures au nombre desquelles figurent les ongles, les griffes, les dents, les crocs, les coquillages, les coquilles et les fibres végétales, qui sont la matière des parures et dont on comprend ainsi la signification : les parures transforment le mou en dur ; elles se substituent aux parties réprouvées du corps qui préfigurent la

mort. Ce sont, à proprement parler, des donneurs de vie.

Il importe donc peu au départ si ces matières sont rares ou communes : l'essentiel est qu'elles soient rigides et dures. Combien de fois ai-je vu un Indien ayant perdu une barrette nasale, un pendant d'oreille, un labret, précieux par la matière ou le travail, se préoccuper moins de le retrouver que de le remplacer hâtivement par un quelconque petit bout de bois... Car ces objets montent la garde devant les orifices corporels qui, dans les parties molles, sont les endroits les plus vulnérables, exposés à la pénétration d'êtres ou d'influences maléfiques. Ce n'est pas sans raison que le mot araméen qui, dans la Bible, désigne les boucles d'oreilles a le sens général de « chose sainte ». D'autres parties du corps, telles que les pieds, les mains, requièrent aussi une protection parce qu'elles sont les plus exposées.

Au Canada, les Indiens de la côte du Pacifique disaient d'une femme qui n'avait pas les oreilles percées qu'elle était « sans oreilles » ; « sans bouche » si elle ne portait pas de labret. On trouve la même idée exprimée par certains Indiens du Brésil, mais de façon plus positive : selon eux, le disque de bois qu'ils insèrent dans leur lèvre inférieure, dûment percée, donne de

l'autorité à leur parole ; les disques qu'ils portent enchâssés dans les lobes des oreilles les rendent capables de comprendre et d'assimiler la parole d'autrui.

De telles conceptions rendent inutile de distinguer entre le bijou et l'amulette. Les plus anciennes parures connues en Europe proviennent de sites préhistoriques remontant à trente ou quarante mille ans : dents d'animaux forées ou creusées d'une gorge pour y fixer un lien et les suspendre ; plus tard anneaux ou rondelles d'os gravé, fragments d'os sculptés en forme de tête de cheval, de bison ou de cerf ; tous objets mesurant de trois à six centimètres, trop petits pour qu'on leur suppose une fonction utilitaire.

Plus près de nous, qui se souvient qu'il y a quelques siècles encore on attachait surtout du prix au diamant parce que, croyait-on, il protégeait des empoisonnements ; au rubis parce qu'il écartait les miasmes délétères ; au saphir pour ses vertus sédatives ; à la turquoise qui avertissait du danger ; à l'améthyste — comme le sens de son nom grec *améthustos* l'atteste — parce qu'elle dissipait l'ivresse ?

Dans l'Ancien et le Nouveau Monde, c'est évidemment l'or en quoi les hommes, dès qu'ils le découvrirent, virent le donneur de vie par

excellence. Il brille comme le soleil ; ses propriétés physiques et chimiques le rendent inaltérable. Sur les vertus de l'or, l'unanimité règne. Je citais tout à l'heure les Bororo, habitants d'une région où l'or abondait, parfois à fleur de terre. Ils l'appelaient d'un mot qui signifie à peu près « éclat durci du soleil », en étroite correspondance avec les croyances des anciens Égyptiens qui regardaient l'or comme la chair brillante et incorruptible du soleil. De leur côté, les poètes de l'Inde classique chantaient l'or, équivalent sur terre du soleil dans le ciel : « L'or est immortel, le soleil l'est aussi ; l'or est rond, car le soleil est rond. En vérité, cette plaque d'or est le soleil. » Vingt-cinq ou trente siècles plus tard, Karl Marx, poète à ses heures, reprendra pour son compte la comparaison en soulignant les qualités esthétiques (et pas seulement économiques) des métaux précieux : « En une certaine mesure, ils sont de la lumière solidifiée que l'on a extraite du monde souterrain ; l'argent en effet reflète tous les rayons lumineux dans leur mélange originel et l'or, la couleur la plus puissante, le rouge¹. » Cette transmutation de la lumière, élément

1. Karl Marx, *Critique de l'économie politique*, ch. II, § iv.

impalpable, en un métal solide ramène à l'opposition dialectique du stable et de l'instable dont nous sommes partis.

Sous ce rapport, le cuivre joua souvent un rôle comparable à celui de l'or et de l'argent. Trouvé en pépites ou en paillettes, l'or est immédiatement reconnaissable : il est pur, rayonne de tout son éclat quand on le ramasse. De même le cuivre quand on le trouve à l'état natif où il se prête comme l'or au martelage. Le plus ancien or connu est celui qu'au cinquième millénaire avant notre ère on exploitait et travaillait dans l'actuelle Bulgarie, sur les bords de la mer Noire. Or les fouilles ont livré des objets de cuivre en même temps que des objets d'or. Au cinquième millénaire aussi, l'Amérique du Nord précolombienne, qui, mis à part le Mexique, ignore l'or, a travaillé le cuivre et produit des objets de ce métal en quantité. Cette prédilection pour le cuivre a persisté jusqu'au présent siècle au Canada et en Alaska, chez les Indiens de la côte du Pacifique. Leurs idées sur le cuivre étaient entièrement comparables à celles qu'on se faisait sur l'or dans l'ancienne Inde et dans l'ancienne Égypte : substance solaire, d'origine surnaturelle, source de vie et de bonheur, richesse la plus précieuse et symbole de toutes les autres.

Ces croyances ont-elles disparu parmi nous ? Certainement pas pour l'or, mais on pourrait le croire pour le cuivre, que notre société rabaisse à toutes sortes d'emplois industriels. Pourtant, de temps à autre, on peut voir dans nos magazines un placard publicitaire dont voici le texte, entourant l'image d'un bijou en cuivre : « Le cuivre, discret mais vital ; beau, éternel, éclatant, chatoyant, universel, chaud, riche, unique. Le cuivre nous embellit. » Les mythes des Indiens de la côte du Pacifique ne s'expriment pas autrement.

D'où l'attrait qu'indépendamment de leur valeur et de leur beauté les bijoux exercent sur l'ethnologue. Ils occupent un de ces secteurs de notre culture où persiste, étonnamment vivante, ce que j'ai appelé la « pensée sauvage ». Quand elles accrochent des boucles à leurs oreilles, nos femmes et nous qui les regardons savons encore confusément qu'il s'agit par là d'affermir le corps périssable au moyen de substances impérissables. Entre la vie et la mort, les bijoux, qui convertissent les parties molles en parties dures, accomplissent une médiation. Ne se transmettent-ils d'ailleurs pas de génération en génération ? Et s'ils peuvent remplir cet office, c'est qu'en alliant les matières les plus stables qu'on rencontre dans la nature à

LES BIJOUX DE L'ETHNOLOGUE

des formes qui, comme celle des couronnes, évoquent l'instabilité, ou bien en associant leur dureté à notre propre fragilité, chacun réalise en miniature l'allégorie d'un monde idéal où ces contradictions n'auraient pas lieu d'exister.

Portraits d'artistes*

Dans les tribus des Plaines de l'Amérique du Nord, les hommes peignaient des scènes figuratives ou des décors abstraits sur des peaux de bison et d'autres objets. Aux femmes, la broderie en piquants de porc-épic offrait le mode principal d'expression artistique. C'était une technique difficile qu'il fallait des années pour maîtriser. Les piquants, de longueur et de résistance variables selon la partie de l'animal dont ils provenaient, devaient être d'abord aplatis, assouplis et teints. Il fallait ensuite savoir les plier, nouer, tresser, entrelacer, coudre. Leurs pointes pouvaient causer de cruelles blessures.

Ces broderies de style géométrique, purement décoratif en apparence, offraient une signification symbolique. C'étaient des messages dont la brodeuse avait médité le contenu et la forme.

* 23 février 1992.

Elle les obtenait souvent d'une révélation : la brodeuse voyait en rêve le motif compliqué qu'elle devrait réussir ; ou bien il lui apparaissait sur un rocher ou au flanc d'une falaise, ou encore il se présentait à elle sous sa forme achevée. L'auteur supposé de la révélation était une divinité à double face, mère des arts. Quand elle avait inspiré un nouveau motif à une femme, d'autres femmes le copiaient et il tombait dans le répertoire tribal. Mais la créatrice elle-même restait un personnage hors du commun.

« Quand une femme a rêvé de la Double Dame, racontait un vieil informateur il y a près d'un siècle, désormais personne ne peut la surpasser dans tout ce qu'elle entreprend. Mais cette femme se conduit tout à fait comme une folle. Elle rit impulsivement, elle agit de façon imprévisible. Elle rend possédés les hommes qui l'approchent. C'est pourquoi on appelle ces femmes des Doubles Dames. Elles couchent aussi avec n'importe qui. Mais dans tous leurs travaux, personne ne fait mieux qu'elles. Ce sont de grandes brodeuses en piquants de porc-épic, car elles sont devenues très habiles. Elles font aussi des travaux d'homme¹. »

1. J. R. Walker, *Lakota Belief and Ritual*, Univ. of Nebraska Press, 1991, p. 165-166.

Cet étonnant portrait de l'artiste laisse loin derrière lui l'imagerie romantique et, plus tard dans le siècle, celle du poète ou du peintre maudit avec toutes les variations pseudo-philosophiques qui l'accompagnaient sur les rapports de l'art et de la folie. Là où nous parlons au sens figuré, les sociétés sans écriture s'expriment au sens propre. Il suffit de transposer pour que nous les reconnaissons moins différentes de nous – ou bien nous plus près d'elles.

Dans l'ouest du Canada, sur la côte de l'océan Pacifique, les peintres et les sculpteurs formaient une catégorie sociale séparée. On les désignait d'un nom collectif impliquant qu'ils s'entouraient de mystère. De fait, l'homme ou la femme, l'enfant même qui les surprenait dans leur travail était aussitôt mis à mort. S'agissant de sociétés fortement hiérarchisées, la position d'artiste se transmettait par voie héréditaire dans la noblesse, mais on y admettait aussi des hommes du commun dont on avait remarqué les dons. Dans tous les cas, les candidats subissaient des rites d'initiation longs et sévères. Il fallait qu'un prédécesseur projetât son pouvoir surnaturel dans le corps de celui appelé à lui succéder. Ravi par l'esprit protecteur, ce dernier disparaissait alors dans

le ciel. En réalité, il demeurait plus ou moins longtemps caché dans les bois avant de réapparaître en public, investi de ses nouveaux pouvoirs.

Car les masques simples ou articulés représentant les différentes sortes d'esprits, que les sculpteurs avaient seuls le droit et le talent de fabriquer, étaient des entités redoutables. Selon le témoignage d'un Indien lettré, datant du début de ce siècle, le masque d'un tel protecteur surnaturel dénommé Paroles-Bouillantes « avait un corps comme celui d'un chien. Le chef de la tribu ne le portait pas sur le visage ou sur la tête parce que le masque avait son propre corps, et on le tenait pour un objet très terrible. Il était très difficile de faire résonner son sifflet, personne ne sait plus maintenant. On ne soufflait pas avec la bouche, on pressait avec le doigt sur un endroit marqué. De cet être, on savait seulement qu'il habitait un rocher dans les montagnes. Il existait un chant propre à ce masque que l'on gardait caché et dont les gens du commun ignoraient tout. Seuls les enfants du chef principal et du chef d'une tribu voisine le connaissaient. Entendre la voix de Paroles-Bouillantes les effrayait. Les gens du commun en étaient terrifiés, et les princes et princesses s'enorgueillissaient qu'on

leur permît de le toucher. Obtenir le droit de l'exhiber coûtait très cher¹ ».

Les artistes décoraient aussi les façades des maisons et les cloisons mobiles, ils sculptaient les mâts dits (à tort) « totémiques », et ils confectionnaient les instruments rituels. Surtout, il leur incombait de concevoir, fabriquer et manipuler les machines théâtrales qui, dans cette région de l'Amérique du Nord, donnaient aux cérémonies religieuses l'aspect de représentations à grand spectacle. Cela était possible en plein air, ou dans les vastes demeures de planches comportant une salle unique où logeaient plusieurs familles, et qui pouvaient accueillir une foule d'invités.

Un récit indigène qui remonte au dernier siècle fait état d'une séance au cours de laquelle le foyer au milieu de la salle fut subitement noyé, comme à la fin du *Crépuscule des dieux*, par une eau montée des profondeurs. Un cétacé grandeur nature émergea, s'ébroua en lançant des jets par ses évents. Puis il plongea, l'eau disparut, et sur le sol reconstitué on put rallumer le foyer².

1. F. Boas, *Tsimshian Mythology*, 31st Annual Report, Bureau of American Ethnology, 1916, p. 555.

2. M. Seguin, ed. *The Tsimshian. Images of the Past; Views of the Present*, Vancouver, Univ. of British Columbia, p. 164.

Les inventeurs et les réalisateurs de ces prodigieuses machines n'avaient le droit de commettre aucune faute. Franz Boas publia en 1895 le récit d'une cérémonie dont le clou, si j'ose dire, devait être le retour parmi les siens d'un homme censé avoir vécu au fond des mers. Les spectateurs massés sur la grève virent émerger un rocher qui s'ouvrit en deux et d'où l'homme sortit. Des machinistes cachés dans un bois manœuvraient de loin l'engin avec des cordes. L'opération réussit deux fois. À la troisième les cordes s'emmêlèrent, le rocher artificiel sombra et le héros périt noyé. Imperturbable, sa famille annonça qu'il avait choisi de demeurer au fond de l'océan et la fête continua comme prévu. Mais, après le départ des invités, les parents du défunt et les responsables du désastre s'attachèrent ensemble et, du haut d'une falaise, ils se jetèrent dans la mer¹.

On raconte aussi que, pour mettre en scène le retour sur terre d'une initiée, les artistes construisirent avec des peaux de phoque une baleine qu'ils feraient nager et plonger en l'actionnant avec des cordes. Dans un souci de

1. F. Boas, «The Nass River Indians», *Report of the British Association for the Advancement of Science for 1895*, p. 580.

réalisme, ils avaient eu l'idée de faire bouillir à l'intérieur de l'eau avec des pierres brûlantes pour que la vapeur jaillisse par les événements. Une pierre tomba à côté, brûla la peau et la baleine sombra. Les organisateurs de la cérémonie et les auteurs de la machine se suicidèrent, sachant qu'ils seraient mis à mort par les gardiens du secret de ces rites¹.

Tous ces récits proviennent des Indiens Tsimshian, qui habitent la côte de la Colombie britannique. Leurs voisins Haida des îles de la reine Charlotte, juste en face, parlent de villages merveilleux situés au fond de la mer ou au cœur des forêts, entièrement peuplés d'artistes de qui, à la faveur d'une rencontre, les Indiens apprirent à peindre et à sculpter². Ces mythes affirment donc aussi que les beaux-arts sont d'origine surnaturelle. Pourtant, dans les cérémonies religieuses dont j'ai donné quelques exemples, tout est évidemment artifice : depuis la séance solennelle pendant laquelle l'initiateur prétend (mais peut-être, jusqu'à un certain point, le croit-il ?) être visité par son protecteur surnaturel, l'arrache de son corps et le lance

1. *The Tsimshian* (...), l.c., p. 287-288.

2. J. R. Swanton, *Haida Texts* (Memoirs of the American Museum of National History, XIV, 1908), p. 457-489.

violemment dans celui du novice caché sous une natte, tandis que résonne le sifflet, emblème sonore de l'esprit en question ; jusqu'à la fabrication des masques articulés et des automates, censés manifester la présence et le comportement des esprits ; jusqu'au montage, enfin, des grands spectacles, tels ceux qui furent décrits par des derniers témoins.

C'est l'émotion esthétique ressentie devant un spectacle réussi qui valide rétrospectivement la croyance en son origine surnaturelle ; même, il faut l'admettre, dans la pensée des créateurs et des acteurs pour qui, conscients qu'ils étaient de leurs trucs, ce lien ne pouvait avoir une réalité, au mieux, qu'hypothétique : « Cela était donc vrai puisque, en dépit des difficultés que nous avons nous-mêmes accumulées, cela a tout de même réussi. » À l'inverse, un spectacle raté, mettant en évidence la supercherie, risquait de ruiner la conviction de ces peuples qu'entre le monde humain et le monde surnaturel existait une continuité. Conviction d'autant plus nécessaire que, dans ces sociétés hiérarchisées, le pouvoir des nobles, la subordination des gens du commun, l'asservissement des esclaves trouvaient leur sanction dans l'ordre surnaturel dont, par conséquent, l'ordre social dépendait.

Nous n'infligeons pas la mort physique (mais économique et sociale peut-être?) à ceux que nous tenons pour des artistes sans talent, incapables de nous soulever au-dessus de nous-mêmes, mais n'établissons-nous pas toujours un lien entre l'art et le surnaturel? C'est le sens étymologique du mot « enthousiasme » par lequel nous qualifions volontiers l'émotion ressentie devant les grandes œuvres. On parlait naguère du « divin » Raphaël, et l'anglais dispose dans son vocabulaire esthétique de l'expression *out of this world*. Dans ce cas aussi, il suffit de convertir du propre au figuré des croyances ou des pratiques qui nous surprennent ou qui nous heurtent pour leur reconnaître un air de familiarité avec les nôtres.

Il se trouve d'ailleurs que cette même région d'Amérique où la condition de l'artiste apparaît sous un jour plutôt sinistre — placé haut dans l'échelle sociale, certes, mais voué à la tromperie, contraint au suicide ou tué s'il échoue — nous a livré de l'artiste un portrait poétique et plein de charme. Voisins immédiats des Tsimshian, les Tlingit de l'Alaska racontent dans un de leurs mythes qu'un jeune chef des îles de la reine Charlotte avait une femme qu'il aimait tendrement. Elle tomba malade et, malgré les soins qui lui furent prodigués, elle mourut.

Son mari inconsolable courut de droite et de gauche à la recherche d'un sculpteur qui saurait reproduire les traits de la défunte. Aucun n'en était capable. Or, dans le même village habitait un sculpteur très illustre. Il rencontra un jour le veuf et lui dit : « Tu vas de village en village et ne trouves personne pour faire une image de ta femme, n'est-il pas vrai ? J'ai souvent vu celle-ci quand vous vous promeniez ensemble. Je n'ai jamais étudié son visage dans l'idée qu'un jour tu voudrais le faire représenter, mais, si tu le permets, j'essaierai. »

Le sculpteur se procura une bille de thuya et se mit au travail. Son œuvre achevée, il la revêtit des habits de la morte et convoqua le mari. Celui-ci, plein de joie, emporta la statue et demanda au sculpteur combien il lui devait : « Ce que tu voudras, répondit l'autre, mais c'est par sympathie pour ton chagrin que j'ai agi, ne me donne donc pas trop. » Le jeune chef paya néanmoins très bien le sculpteur, tant en esclaves qu'en richesses diverses.

L'artiste si célèbre que même un notable n'ose le solliciter ; qui, avant de se mettre à l'ouvrage, croit normal d'avoir étudié la physionomie de son modèle ; qui n'accepte pas qu'on le regarde travailler ; dont les œuvres valent très cher ; et qui, à l'occasion, sait se

montrer humain et désintéressé : voilà, n'est-il pas vrai, le portrait idéal d'un grand peintre ou sculpteur, même contemporain ? Nous souhaiterions volontiers tous les nôtres pareils. Mais continuons d'écouter le mythe.

Le jeune chef traitait la statue comme si elle était vivante ; un jour même, il eut l'impression qu'elle remuait. Tous les visiteurs s'extasiaient sur la ressemblance. Longtemps après, il examina le corps et constata qu'il était devenu tout pareil à celui d'un être humain (on peut supposer la suite). De fait, un peu plus tard, la statue émit un bruit comme du bois qui craque. On la souleva et on découvrit un petit thuya qui poussait en dessous. On le laissa grandir et c'est pourquoi les thuyas des îles de la reine Charlotte sont si beaux. Quand on va chercher un bel arbre et qu'on le trouve, on dit : « Il est comme le bébé de la femme du chef. » Quant à la statue, elle bougeait à peine et on ne l'entendit jamais parler, mais son mari savait par ses rêves qu'elle s'adressait à lui et ce qu'elle lui disait ¹.

Les Tsimshian (auxquels les Tlingit, admirateurs de leurs talents artistiques, passaient volontiers des commandes) racontent l'histoire

1. J. R. Swanton, *Tlingit Myths and Texts* (Bulletin 39, Bureau of American Ethnology, 1909), p. 181-182.

de la statue de bois d'une autre façon. C'est le veuf qui sculpte lui-même une statue de la défunte. Il la traite comme si elle était vivante, feint de converser avec elle en faisant les questions et les réponses. Deux sœurs s'introduisent un jour dans la cabane, se cachent ; elles voient l'homme embrasser et étreindre la statue de bois. Cela les fait rire, l'homme les découvre et les invite à dîner. La cadette mange sobrement, l'aînée dévore ; plus tard, pendant qu'elle dort, elle est prise de coliques et se souille. La cadette et le veuf décident de se marier moyennant des engagements réciproques : il brûlera la statue et taira la honte de l'aînée ; et elle ne racontera à personne « ce qu'il faisait avec la statue de bois¹ ».

Le parallélisme entre l'abus (quantitatif) du rapport à la nourriture et l'abus (qualitatif) du rapport sexuel est frappant, car il s'agit dans les deux cas d'un abus de communication : manger à l'excès, copuler avec une statue comme si elle était un être humain sont des conduites d'autant plus comparables, dans des registres distincts, que les langues du monde (la nôtre aussi, d'ailleurs, bien que sur le mode métaphorique) usent souvent des mêmes mots pour

1. F. Boas, *Tsimshian Mythology*, 1.c., p. 152-154.

dire *manger* et *copuler*. Toutefois le mythe tlingit et le mythe tsimshian ne traitent pas le motif de la même manière. Le mythe tsimshian réproouve la confusion entre un être humain et une statue de bois. Il est vrai que celle-ci est l'œuvre d'un amateur, non d'un professionnel, et on a vu de quel mystère les sculpteurs et les peintres tsimshian entouraient leurs travaux. Faire prendre l'art pour la vie était tout à la fois leur privilège et leur obligation. Mais, comme cette illusion créée par l'œuvre d'art avait pour fin d'attester le lien entre l'ordre social et l'ordre surnaturel, il n'eût pas été admissible qu'un particulier prétendît en jouer pour son profit personnel. Aux yeux de l'opinion publique, représentée par les deux sœurs, la conduite du veuf pouvait paraître scandaleuse ou, à tout le moins, ridicule.

De l'œuvre d'art, le mythe tlingit propose une conception différente. La conduite du veuf ne choque pas l'opinion : on se presse chez lui pour admirer le chef-d'œuvre. Mais la statue est ici l'œuvre d'un grand artiste et (malgré ou à cause de cela) elle reste à mi-chemin entre la vie et l'art. Le végétal n'engendre que le végétal, et une femme de bois ne peut accoucher que d'un arbre. De l'art, le mythe tlingit fait un règne autonome : l'œuvre s'établit en deçà et au-delà

de l'intention de son auteur ; celui-ci en perd la maîtrise sitôt qu'il l'a créée. Elle se développera selon sa nature propre. Autrement dit, la façon pour l'œuvre d'art de se perpétuer est de donner naissance à d'autres œuvres d'art qui, aux contemporains, paraissent plus vivantes que celles qui les ont précédées.

Vues à l'échelle des millénaires, les passions humaines se confondent. Le temps n'ajoute ni ne retire rien aux amours et aux haines éprouvées par les hommes, à leurs engagements, à leurs luttes et à leurs désirs : jadis et aujourd'hui, ce sont toujours les mêmes. Supprimer au hasard dix ou vingt siècles d'histoire n'affecterait pas de façon sensible notre connaissance de la nature humaine. La seule perte irremplaçable serait celle des œuvres d'art auxquelles ces siècles auraient donné le jour. Car les hommes ne diffèrent et même n'existent que par leurs œuvres. Comme la statue de bois qui accoucha d'un arbre, elles seules apportent l'évidence qu'au cours des temps, parmi les hommes, quelque chose s'est réellement passé.

Montaigne et l'Amérique*

Il est symbolique que le centenaire de la mort de Montaigne coïncide, à un siècle de distance, avec celui de la découverte de l'Amérique : on célèbre cette année le quatrième de l'une et le cinquième de l'autre. Car nul mieux que Montaigne n'a compris et su annoncer les bouleversements que la découverte du Nouveau Monde allait apporter aux idées philosophiques, politiques et religieuses de l'Ancien.

Jusque-là, l'opinion, même savante, ne semblait guère troublée par la nouvelle pourtant dramatique que, du genre humain, elle ne représentait qu'une moitié. La découverte d'« une grandeur infinie de terre ferme », comme dit Montaigne, « non pas une île ou une contrée particulière, mais une partie à peu près égale en grandeur à celle que nous

* 11 septembre 1992.

connaissons », n'apportait pas une révélation. Elle confirmait simplement ce qu'on savait par la Bible et par les auteurs grecs et latins : il existait des terres lointaines – Éden, Atlantide, jardin des Hespérides, îles Fortunées – et des races étranges déjà décrites par Pline. Les mœurs des indigènes du Nouveau Monde n'offraient rien de très nouveau, comparées à celles des peuples exotiques connus par les Anciens. Le témoignage de ceux-ci recevait plutôt sa corroboration. À l'orée du XVI^e siècle, réconfortée dans ses certitudes, la conscience européenne pouvait se replier sur elle-même. Pour elle, la découverte de l'Amérique n'inaugurait pas les temps modernes. Elle refermait un chapitre que la Renaissance avait entamé avec la découverte, jugée beaucoup plus importante, du monde antique à travers les ouvrages grecs et latins.

Né en 1533, Montaigne commence à penser un peu plus tard ; et sur le Nouveau Monde, sa curiosité toujours en éveil le pousse à s'informer. Il dispose de deux sources : les premiers chroniqueurs espagnols de la conquête, et les récits, récemment publiés, de voyageurs français qui, sur la côte du Brésil, avaient partagé la vie des Indiens. Il connut même un de ces témoins et rencontra, on le sait, quelques sauvages, débarqués à Rouen par un navigateur.

La confrontation de ces sources rend Montaigne conscient d'une différence, que les américanistes continuent de faire, entre les grandes civilisations du Mexique et du Pérou et les humbles cultures des basses terres de l'Amérique tropicale : d'un côté des populations très denses qui ne nous le cédaient en rien par leur organisation politique, la magnificence de leurs villes, le raffinement de leurs arts ; de l'autre, des petits groupes villageois, aux industries rudimentaires, et qui étonnent Montaigne d'une autre façon : il s'émerveille que la vie en société, pour exister et se maintenir, ait besoin de « si peu d'artifice et de sou-
dure humaine ».

Ce contraste oriente la pensée de Montaigne dans deux directions. Les sauvages du Brésil, ou, comme il les appelle, « mes cannibales », lui posent le problème des conditions minimales requises pour que la vie en société soit possible, autrement dit : quelle est la nature du lien social ? On trouve des ébauches de réponse éparpillées dans les *Essais*, mais il est surtout clair qu'en formulant le problème Montaigne jette les bases sur lesquelles Hobbes, Locke, Rousseau bâtiront toute la philosophie politique des XVII^e et XVIII^e siècles. La continuité entre Montaigne et Rousseau ressort d'autant

mieux que la réponse dernière, donnée par le second dans le *Contrat social*, procède, comme l'interrogation initiale de Montaigne, d'une réflexion sur des faits ethnographiques : chez Rousseau, celle du *Discours sur l'origine de l'inégalité*. On pourrait presque dire que les leçons demandées par Montaigne aux Indiens du Brésil débouchent, à travers Rousseau, sur les doctrines politiques de la Révolution française.

Les Aztèques et les Incas posent un autre problème, car leur degré de civilisation les éloignait des lois naturelles. Ils eussent peut-être été de plain-pied avec les Grecs et les Romains : des armements comparables les auraient mis à l'abri des « mécaniques victoires » que les cuirasses, les armes blanches et à feu permirent aux Espagnols de remporter sur des peuples qui, à cet égard, étaient encore arriérés. Montaigne découvre ainsi qu'une civilisation peut présenter des discordances internes, et qu'entre les civilisations existent des discordances externes.

Le Nouveau Monde offre d'étranges exemples de similitude entre ses usages et les nôtres, présents ou passés. Or l'ignorance où nous étions les uns des autres exclut que les Indiens américains nous les aient empruntés (ou bien l'inverse). Et puisque, des deux côtés de l'Atlantique, d'autres

usages différent ou même se contredisent, on ne saurait découvrir à aucun un fondement naturel.

Pour sortir d'embarras, Montaigne envisage deux solutions. La première serait de s'en remettre au tribunal de la raison pour qui toutes les sociétés, passées ou présentes, proches ou lointaines, peuvent être qualifiées de barbares, puisque leurs désaccords, ou leur accord accidentel, n'ont pas d'autre fondement que la coutume.

Mais, d'un autre côté, « chacun appelle barbarie ce qui n'est pas de son usage ». Pourtant il n'est pas de croyance ou de coutume, si bizarre, choquante, ou même révoltante qu'elle paraisse, à laquelle, replacée dans son contexte, un raisonnement bien conduit ne trouverait pas d'explication. Dans la première hypothèse, aucun usage ne se justifie ; tous les usages se justifient dans l'autre.

Montaigne ouvre ainsi à la pensée philosophique deux perspectives entre lesquelles il ne semble pas qu'aujourd'hui encore elle ait arrêté son choix. D'un côté, la philosophie des Lumières, qui soumet toutes les sociétés historiques à sa critique et caresse l'utopie d'une société rationnelle. De l'autre, le relativisme qui rejette tout critère absolu dont une culture pourrait s'autoriser pour juger des cultures différentes.

Depuis Montaigne, et à son exemple, on n'a pas cessé de chercher une issue à cette contradiction. En cette année 1992 où l'on commémore à la fois la mort de l'auteur des *Essais* et la découverte du Nouveau Monde, il importe de rappeler que cette découverte ne nous a pas seulement procuré, sur le plan matériel, des produits alimentaires, industriels, médicamenteux, qui ont transformé de fond en comble notre civilisation. Elle est aussi à l'origine, mais en ce cas grâce à Montaigne, d'idées qui nourrissent toujours notre réflexion, et de problèmes philosophiques qu'il fut le premier à poser. Pour la pensée contemporaine, ils n'ont rien perdu de leur acuité, bien au contraire. Mais, depuis quatre siècles, nul n'est parvenu à les analyser de façon plus profonde et plus lumineuse que Montaigne dans les *Essais*.

Pensée mythique et pensée scientifique*

Au cours de notre siècle, la connaissance scientifique a fait plus de progrès qu'elle n'en avait accompli depuis deux mille ans. Et pourtant – curieux paradoxe – plus la science avançait plus la réflexion philosophique sur la science se montrait modeste. Au XVII^e siècle, avec Locke et Descartes, les philosophes s'étaient convaincus que les connaissances qui proviennent des sens sont trompeuses. Derrière ce que nous percevons comme des couleurs, des sons et des odeurs rien n'existe que l'étendue et le mouvement. Au moins croyait-on tenir là la substance du réel. Un siècle plus tard, Kant dénoncera cette illusion en affirmant que l'espace, le temps sont eux aussi des formes de notre sensibilité. L'esprit humain impose ses contraintes au monde, et s'il prétend raisonner au-delà de ses propres limites,

* 7 février 1993.

il se heurte à d'insolubles contradictions. Mais ce rétrécissement fait aussi notre force : le monde tel que nous le percevons obéit par définition aux règles de notre logique, puisqu'il n'est que la réfraction d'une réalité inconnaissable à travers l'architecture de l'esprit.

Depuis la naissance de l'astrophysique et de la physique quantique, il nous faut renoncer même à cette prétention car sous ses nouveaux aspects la science nous confronte à une incompatibilité entre ce que nous croyons possible de connaître et les règles de fonctionnement de la pensée. L'idée que l'univers a une histoire et qu'il a donc commencé par ce qu'il est convenu d'appeler le *big bang* rend la réalité au temps et à l'espace, mais oblige du même coup à admettre que – si l'expression n'était pas monstrueusement contradictoire – il y eut un temps où le temps n'existait pas encore, un univers en germe qui n'était pas déjà dans l'espace, puisque l'espace apparaîtrait avec lui. Et quand les astrophysiciens expliquent aux profanes, c'est-à-dire à nous tous, que l'univers a un diamètre connu d'une dizaine de milliards d'années-lumière, que notre galaxie et ses voisines s'y déplacent à la vitesse de six cents kilomètres par seconde, etc., force est de confesser que, pour le commun des mortels, ce sont là des paroles vides, dont

nous sommes incapables de nous faire une représentation.

À l'échelle de l'infiniment petit, on nous explique qu'une particule et même un atome peuvent être à la fois ici et ailleurs, partout et nulle part, se comporter tantôt comme une onde et tantôt comme un corpuscule : toutes propositions qui ont un sens pour le savant car elles sont issues de calculs mathématiques et d'expériences d'une complication telle que lui seul peut les interpréter. Elles restent toutefois intraduisibles dans le langage ordinaire, car elles violent les lois du raisonnement logique, le principe d'identité en premier.

Il faut le constater : des phénomènes qui, en grand ou en petit, relèvent d'ordres de grandeur restés longtemps insoupçonnés heurtent le sens commun à la façon des plus extravagantes constructions mythiques. Pour le non-spécialiste, et à plus forte raison pour l'homme de la rue, le monde qu'essayent de décrire les physiciens à leur usage reconstitue une sorte d'équivalent de ce que nos lointains ancêtres concevaient comme un monde surnaturel, où tout se passe autrement que dans le monde ordinaire, et le plus souvent à l'envers. Pour essayer de se figurer ce monde surnaturel, les Anciens, et plus près de nous dans le temps les

peuples sans écriture, inventaient des mythes. Il est piquant de constater que, ce faisant, ils préfiguraient parfois des fables qu'imaginent aujourd'hui les physiciens quand ils tentent de mettre à notre portée le résultat de leurs recherches et les hypothèses qu'ils en dérivent.

Voici un joli exemple où l'on peut s'amuser à reconnaître la transposition, à l'échelle macroscopique, de phénomènes que la physique quantique décrit à l'échelle microscopique. Un mythe des Indiens Seneca (l'une des cinq nations composant la Confédération iroquoise) inclut un curieux épisode. Une jeune fille a consenti à épouser un homme qu'elle sait être le fils d'une puissante sorcière, et elle le suit jusqu'au village de celle-ci : « Le mari marchait en tête, et ils arrivèrent à un point où le sentier se divisait en deux pistes formant une sorte d'anneau allongé qui se refermait plus loin. À sa grande surprise, la femme vit son mari se dédoubler, et les deux corps suivre qui l'une, qui l'autre piste. Elle en fut stupéfiée, ne sachant quelle voie elle-même devait prendre. Heureusement [le mythe ne dit pas ce qui serait advenu au cas contraire] elle choisit celle de droite et constata bientôt que les deux pistes se rejoignaient, et qu'à cet endroit les deux corps de son mari avaient à nouveau fusionné. De là, dit-on, vient le nom de cet

étrange personnage, qui signifie "ils sont deux voies qui courent parallèlement". » Un pluriel grammatical désigne donc un être singulier.

Ainsi, les Iroquois concevaient un monde, différent certes de celui de l'expérience ordinaire, où un corps se comporte à la façon tantôt d'une onde qui se diffracte, tantôt d'une particule qui conserve son individualité. Le mythe dont fait partie cet épisode est trop long et trop compliqué pour que j'entre dans le détail. Il suffira d'indiquer que les protagonistes, dont les jumeaux, passent leur temps à perdre, retrouver, s'emprunter ou échanger leurs yeux à l'unité ou bien par paire, comme si la vision, qui peut être monoculaire ou binoculaire, tenait lieu de modèle, fourni par la nature, d'une opération qui reste identique à elle-même selon qu'elle transite par un seul canal ou, à la fois, par deux.

Cette histoire d'un homme qui se dédouble quand deux chemins s'offrent à lui ressemble étonnamment aux apologues que concoctent les physiciens quand, dans les livres de vulgarisation, ils tentent de nous faire concevoir qu'un faisceau de particules traversant soit une, soit deux fentes percées dans un écran se comportent tantôt comme un train d'ondes et tantôt comme des corpuscules.

En faisant ce rapprochement, je me garde de tout mysticisme. Rien n'autorise à créer ou entretenir une confusion entre des formes de pensée archaïques et la pensée scientifique. Au regard de l'expérience, l'une est valide, les autres pas, bien que, pour s'exprimer dans le langage ordinaire, elles puisent dans le même lexique. L'idée que la matière serait constituée d'atomes remonte à une Antiquité reculée, mais il s'agissait là d'une hypothèse gratuite, qui demeurait invérifiable par des moyens d'observation réduits aux organes des sens. Elle ne devait acquérir de validité qu'appliquée à des phénomènes et des événements si petits qu'ils sont restés longtemps inaccessibles. À plus forte raison pour la dualité de l'onde et du corpuscule.

Dans les deux cas pourtant, la chose intéressante est que la pure spéculation intellectuelle pouvait offrir une représentation anticipée, grossière et confuse certes, d'un ordre de réalité que les hommes étaient hors d'état de connaître.

Considérée à ses débuts, la philosophie grecque ébauchée il y a deux mille cinq cents ans par les présocratiques appelle les mêmes réflexions. Quand ces penseurs affirment l'un que l'eau, l'autre le feu, le troisième l'air consti-

tue la réalité primordiale dont tout est sorti ; que cette réalité formait à l'origine un tout homogène, ou bien qu'elle était et continue d'être composée d'atomes ; quand ces mêmes philosophes s'interrogent sur la nature de l'existence et du devenir, de l'immobilité et du changement, etc., ils explorent des concepts sans aucune référence au réel et se préoccupent seulement de voir jusqu'où ils pourront pousser leur gymnastique intellectuelle. Ils se livrent à un inventaire systématique des *possibles* délimités par des contraintes de l'esprit. Leur réflexion philosophique ne porte pas sur le monde : elle s'emploie à cartographier des cadres mentaux, elle dresse le tableau des cases dont le progrès futur des connaissances remplira certaines tandis que d'autres resteront vacantes provisoirement ou définitivement. Le contrôle expérimental, la mise à l'épreuve des faits manquent. Non encore domestiqué par les disciplines de la recherche, l'esprit s'enivre de la propre puissance et de la découverte de ses virtualités.

Exemplaire à cet égard, une anecdote racontée par Plutarque dans ses *Propos de table* a pour héros un des plus fameux philosophes présocratiques. Un jour que Démocrite mangeait une figue, il lui trouva un goût de miel, et

il demanda à sa servante d'où le fruit provenait. Elle nomma un verger où Démocrite voulut qu'elle le conduisît à l'instant, afin de considérer et d'examiner le lieu pour y découvrir la cause de cette douceur. « Ne prenez pas cette peine, dit la servante, car, sans y penser, j'avais mis ces figes dans un vase qui avait contenu du miel. » « Tu me fâches en me disant cela, repartit Démocrite, j'entends suivre mon idée, et je rechercherai la cause comme si la douceur venait de la fige même. »

Selon la tradition, Démocrite aurait largement pratiqué l'observation empirique. Dans le cas présent, son premier mouvement l'y porte, mais il ne résiste pas devant le plaisir qu'il se promet d'exercer sa pensée, même à vide et à partir de prémisses fausses : détail secondaire, observe Plutarque, du moment que s'offrent « un sujet et une matière propres à discourir ».

Toujours et partout, depuis que l'humanité existe, « suivre son idée » fut une des plus constantes occupations de l'homme. Cet exercice lui procure une satisfaction, il y trouve un intérêt intrinsèque, et il ne se pose pas la question de savoir où cette exploration conduira. Il est de fait – l'histoire de la pensée scientifique, et singulièrement celle des mathématiques, le prouve – que l'exploration des puissances de

l'esprit conduit toujours quelque part, même si plusieurs siècles ou millénaires s'écoulent avant qu'on découvre de quel niveau longtemps caché du monde réel des idées d'allure fantastique n'étaient que le reflet.

Les mythes dont les hommes se sont nourris pendant si longtemps sont peut-être aussi cela : une exploration systématique et jamais inutile des ressources de l'imagination. Les mythes mettent en scène toutes sortes de créatures et d'événements absurdes ou contradictoires au regard de l'expérience ordinaire, qui cesseront d'être totalement dépourvus de sens à une échelle sans commune mesure avec celle où les mythes s'étaient d'abord placés. Mais c'est parce qu'elles sont déjà inscrites, en pointillé pourrait-on dire, dans l'architecture de l'esprit qui est « du monde » qu'un jour ou l'autre les images du monde proposées par les mythes se révéleront adéquates à ce monde, et propres à en illustrer des aspects.

Dès lors on comprend mieux qu'un des pères de la physique quantique, Niels Bohr, ait invité ses contemporains, pour surmonter les contradictions apparentes de celle-ci, à se tourner vers les ethnologues et les poètes. Des ethnologues, car, reconnaissait-il, il y a déjà quarante ans devant ceux-ci réunis en congrès,

« les différences traditionnelles entre cultures humaines ressemblent à beaucoup d'égards aux manières différentes, mais équivalentes, selon lesquelles l'expérience physique peut être décrite ». Les images d'onde et de corpuscule, employées simultanément, peuvent seules nous faire saisir les propriétés d'un même objet : à la façon des ethnologues qui ne se font une idée de la culture, phénomène humain universel, qu'au travers de croyances, de coutumes et d'institutions, lesquelles pourtant se contredisent les unes les autres et sont souvent contradictoires elles-mêmes.

De leur côté, les poètes, pour atteindre des vérités situées à un niveau plus profond que celui de l'expérience ordinaire, font du langage un usage original et synthétique : multipliant les perspectives pour cerner les contours d'un objet qui demeure insaisissable, et juxtaposant des mots de sens incompatibles (les vieux grammairiens les appelaient oxymorons). On pourrait ajouter les mythes, car chaque mythe admet une pluralité de variantes. Au moyen d'images différentes et souvent contradictoires, ces variantes cherchent à rendre perceptible une structure qui échappe aux efforts directs de description.

Ainsi donc, la pensée scientifique sous sa forme la plus moderne invite à reconnaître que, dans le langage, et probablement dès l'origine, la métaphore et l'analogie jouissent d'une existence de plein droit, comme l'affirmait Vico en leur refusant d'être des « inventions ingénieuses des écrivains¹ ». L'évolution parallèle des sciences de l'homme et des sciences de la nature va dans le même sens. Elle aussi incite à voir dans le langage figuré un mode fondamental de la pensée, qui rapproche celle-ci du réel au lieu, comme on croyait, de l'en désunir. Au XVIII^e siècle, Vico dénonçait déjà « ces deux erreurs communes des grammairiens qui consistent à dire que le langage des prosateurs est propre et que celui des poètes est impropre, et que le langage de la prose est venu en premier, et ensuite celui du vers ». Ce qui fut vrai, au début de l'humanité selon lui, tend peut-être aujourd'hui à le redevenir.

1. Giambattista Vico, *La Science nouvelle* (1744), Livre Deuxième, deuxième section, chapitre II, V, paragraphe 409, traduit de l'italien et présenté par Alain Pons, Paris, Fayard, 2001, p. 177. G. Vico, *La Scienza nuova* (1744), *Opere*, tome 1, a cura di Andrea Battistini, Milan, Mondadori (I Meridiani, 1990), 2001, p. 591. Pour la citation suivante, voir le même paragraphe 409.

Nous sommes tous des cannibales*

Jusqu'en 1932, les montagnes de l'intérieur de la Nouvelle-Guinée restaient la dernière région totalement inconnue de la planète. De formidables défenses naturelles protégeaient leurs abords. Des prospecteurs d'or suivis de peu par les missionnaires y pénétrèrent en premier, mais la guerre mondiale interrompit ces tentatives. À partir de 1950 seulement on put se rendre compte que ce vaste territoire était peuplé par presque un million d'hommes parlant des langues différentes et de la même famille. Ces peuples ignoraient l'existence des Blancs qu'ils prirent pour des divinités ou des fantômes. Leurs coutumes, leurs croyances, leur organisation sociale allaient ouvrir aux ethnologues un champ d'études insoupçonné.

* 10 octobre 1993.

Pas seulement aux ethnologues. En 1956 un biologiste américain, le Dr Carleton Gajdusek, découvrit là une maladie inconnue. Dans des petites populations réparties en quelque cent soixante villages sur un territoire d'environ deux cent cinquante milles¹ carrés, et comptant à peu près trente-cinq mille individus, une personne sur cent mourait chaque année d'une dégénérescence du système nerveux central manifestée par un tremblement incontrôlable (d'où le nom de la maladie : *kuru*, qui signifie « trembler » ou « grelotter » dans la langue du principal groupe concerné) et une incoordination progressive des mouvements volontaires, suivis par de multiples infections. Après avoir cru la maladie d'origine génétique, Gajdusek démontra qu'elle était causée par un virus lent, particulièrement résistant, et qu'on n'a toujours pas pu isoler.

C'était la première fois qu'on repérait chez l'homme une maladie dégénérative causée par un virus lent ; mais des maladies animales telles que la « tremblante » du mouton (en anglais *scrapie*), et la maladie des vaches folles qui fit récemment des ravages en Grande-Bretagne, sont très semblables. Chez l'homme même, une

1. Il s'agit ici de la mesure anglaise, le *square mile*, soit une surface de 2 589 988,11 m².

autre affection dégénérative du système nerveux, la maladie de Creutzfeldt-Jakob, existe à l'état sporadique dans le monde entier. En montrant que, comme le kuru, on pouvait l'inoculer à des singes, Gajdusek fit la preuve qu'elle est identique au kuru (une prédisposition génétique n'est toutefois pas exclue). Pour cette découverte il reçut le prix Nobel de médecine en 1976.

Dans le cas du kuru, l'hypothèse génétique s'accordait mal avec la statistique. La maladie frappait les femmes et les jeunes enfants bien plus souvent que les hommes adultes, au point que, dans les villages les plus touchés, on ne comptait qu'une femme pour deux ou trois hommes, parfois quatre. Apparue, semble-t-il, au début de ce siècle, le kuru eut donc aussi des conséquences sociologiques : baisse de la polygamie, proportion accrue de célibataires mâles et de veufs chargés de famille, plus grande liberté des femmes dans le choix d'un conjoint.

Mais, si le kuru est d'origine infectieuse, encore fallait-il trouver le ou les vecteurs du virus, et la raison de sa répartition anormale entre les âges et les sexes. On chercha vainement du côté de l'alimentation et de l'insalubrité des huttes où vivent les femmes et les enfants (séparément de leurs maris ou pères, qui logent ensemble dans une maison collective ; les

rencontres amoureuses ont lieu en forêt ou dans les jardins).

Quand les ethnologues pénétrèrent à leur tour dans la région, ils avancèrent une autre hypothèse. Avant de passer sous contrôle de l'administration australienne, les groupes victimes du kuru s'adonnaient au cannibalisme. Manger le cadavre de certains parents proches était une façon de leur témoigner affection et respect. On cuisait la chair, les viscères, la cervelle ; on accommodait les os pilés avec des légumes. Les femmes, qui veillaient au découpage des cadavres et aux autres opérations culinaires, goûtaient particulièrement ces repas macabres. On peut supposer qu'elles se contaminaient en manipulant des cervelles infectées et que, par contact corporel, elles contaminaient leurs jeunes enfants.

Il semble que ces pratiques cannibales débütèrent dans la région à la même époque où le kuru y fit son apparition ; et, depuis que la présence des Blancs mit un terme au cannibalisme, le kuru a régulièrement décliné jusqu'à presque disparaître aujourd'hui. Un lien de cause à effet pourrait donc exister. La prudence toutefois s'impose, car les pratiques cannibales, décrites par les informateurs indigènes avec un prodigieux luxe de détails, avaient déjà disparu

quand les enquêtes commencèrent. On ne dispose d'aucune observation directe, d'expérience faite sur le terrain, permettant d'affirmer que le problème est définitivement résolu.

*

* *

Or, voici que, depuis quelques mois, en France, en Grande-Bretagne, en Australie, la presse se passionne pour des cas de maladie de Creutzfeldt-Jakob (identique, je l'ai dit, au kuru) survenus à la suite d'injections d'hormone extraite d'hypophyses humaines, ou de greffes de membranes provenant de cerveaux humains (l'hypophyse est une petite glande située à la base du cerveau). Ces traitements servent à combattre, le premier, des troubles de croissance chez les jeunes enfants, le second, la stérilité féminine. Plusieurs décès furent signalés en Grande-Bretagne, en Nouvelle-Zélande, aux États-Unis pour ce qui concerne la stérilité ; d'autres, plus récemment, en France chez les enfants traités par l'hormone de croissance extraite de cerveaux humains probablement mal stérilisés. On parle d'un scandale comparable à celui qui, sur une plus grande échelle, a ému l'opinion française avec l'affaire

du sang contaminé par le virus du sida, et, comme dans ce dernier cas, des plaintes en justice ont été déposées.

Ainsi donc, l'hypothèse suggérée par les ethnologues, acceptée par les médecins et les biologistes, que le kuru, maladie propre à quelques petites populations exotiques, aurait son origine dans le cannibalisme trouve une illustration saisissante chez nous : ici et là, des maladies sœurs se communiqueraient à des enfants et à des femmes auxquels, par des voies sans doute diverses, des matières cérébrales humaines furent incorporées. Un cas ne prouve pas l'autre, mais il existe entre eux une frappante analogie.

On protestera peut-être contre ce rapprochement. Pourtant, quelle différence essentielle y a-t-il entre la voie orale et la voie sanguine, entre l'ingestion et l'injection, pour introduire dans un organisme un peu de la substance d'autrui ? Certains diront que c'est l'appétit bestial pour la chair humaine qui rend le cannibalisme horrible. Ils devront alors restreindre cette condamnation à quelques cas extrêmes, et soustraire de la définition du cannibalisme d'autres cas attestés où il s'impose comme un devoir religieux, souvent accompli avec une répugnance, une répulsion même, qui se traduit par des malaises et des vomissements.

La différence qu'on serait tenté de faire entre une coutume barbare et superstitieuse d'une part, une pratique fondée sur le savoir scientifique d'autre part, ne serait guère probante elle non plus. Maints emplois de substances tirées du corps humain, scientifiques aux yeux d'anciennes pharmacopées, sont des superstitions pour nous. Et la médecine moderne elle-même proscrit après quelques années des traitements, naguère crus efficaces, parce qu'ils se révèlent inopérants sinon nocifs. La frontière apparaît moins nette qu'on ne se plaît à l'imaginer.

Pourtant, l'opinion commune continue de voir dans la pratique du cannibalisme une monstruosité, une aberration si inconcevable de la nature humaine que certains auteurs, victimes du même préjugé, en sont venus à nier que le cannibalisme ait jamais existé. Invention des voyageurs et des ethnologues, disent-ils. À preuve : au cours du XIX^e et du XX^e siècle, ceux-ci ont produit d'innombrables témoignages provenant du monde entier, mais nulle part une scène de cannibalisme ne fut par eux directement observée. (Je laisse de côté ces cas exceptionnels où des gens, près de mourir de faim, furent réduits à manger leurs compagnons déjà morts, car ce que l'on conteste, c'est l'existence du cannibalisme comme coutume ou comme institution.)

Dans un livre brillant mais superficiel, qui eut un grand succès auprès d'un public mal informé (*The Man-Eating Myth*, Oxford University Press, 1979), W. Arens s'en est pris particulièrement aux idées admises sur le kuru. Si les histoires de cannibalisme sont des fables sorties, comme il l'affirme (p. 111-112), d'une complicité entre les enquêteurs et leurs informateurs indigènes, il n'y a pas plus de raisons de croire qu'en Nouvelle-Guinée le cannibalisme est à l'origine du kuru qu'il n'y en aurait de croire qu'en Europe la maladie de Creutzfeldt-Jakob se transmet elle aussi par la voie du cannibalisme : hypothèse grotesque que personne n'a jamais soutenue.

Or, nous venons précisément de voir que c'est la réalité incontestable du second cas qui, sans en apporter la preuve, confère une vraisemblance accrue au premier.

*

* *

Aucun ethnologue sérieux ne conteste la réalité du cannibalisme, mais tous savent aussi qu'on ne peut le réduire à sa forme la plus brutale consistant à tuer des ennemis pour les manger. Cette coutume a certes existé, ainsi au Brésil où – pour m'en tenir à ce seul exemple –

quelques voyageurs anciens, et les Jésuites portugais qui, au XVI^e siècle, vécurent pendant des années parmi les Indiens et parlaient leur langue, en furent les très éloquents témoins.

À côté de cet exo-cannibalisme, il faut faire sa place à un endo-cannibalisme qui consiste à consommer en grande ou très petite quantité, à l'état frais, putréfié ou momifié, la chair soit crue, soit cuite ou carbonisée de parents défunts. Aux confins du Brésil et du Venezuela, les Indiens Yanomami, malheureuses victimes, on le sait, des exactions des chercheurs d'or qui ont envahi leur territoire, consomment encore aujourd'hui les os préalablement pilés de leurs morts.

Le cannibalisme peut être alimentaire (en période de pénurie ou par goût pour la chair humaine) ; politique (en châtement des criminels ou par vengeance contre les ennemis) ; magique (pour assimiler les vertus des défunts ou, au contraire, pour éloigner leur âme) ; rituel (s'il relève d'un culte religieux, d'une fête des morts ou de maturité, ou pour assurer la prospérité agricole). Il peut enfin être thérapeutique comme l'attestent de nombreuses prescriptions de la médecine antique, et en Europe même dans un passé qui n'est pas si lointain. Les injections d'hypophyse et les greffes de matières cérébrales, dont j'ai parlé, les transplantations d'organes

devenues pratique courante aujourd'hui relèvent indiscutablement de cette dernière catégorie.

Si variées sont donc les modalités du cannibalisme, si diverses ses fonctions réelles ou supposées, qu'on en vient à douter que la notion de cannibalisme, telle qu'on l'emploie couramment, puisse être définie de façon quelque peu précise. Elle se dissout ou s'éparpille dès qu'on tente de la saisir. Le cannibalisme en soi n'a pas une réalité objective. C'est une catégorie ethnocentrique : il n'existe qu'aux yeux des sociétés qui le proscrivent. Toute chair, quelle qu'en soit la provenance, est une nourriture cannibale pour le bouddhisme qui croit en l'unité de la vie. À l'inverse, en Afrique, en Mélanésie, des peuples faisaient de la chair humaine une nourriture comme une autre, sinon parfois la meilleure, la plus respectable, qui seule, disaient-ils, « a un nom ».

Les auteurs qui nient l'existence présente et passée du cannibalisme prétendent que sa notion fut inventée pour creuser encore davantage le fossé entre les sauvages et les civilisés. Nous attribuerions faussement aux premiers des coutumes et des croyances révoltantes afin de nous donner bonne conscience et de nous confirmer dans la croyance en notre supériorité.

Invertissons cette tendance et cherchons à percevoir dans toute leur extension les faits de cannibalisme. Sous des modalités et à des fins extraordinairement diverses selon les temps et les lieux, il s'agit toujours d'introduire volontairement, dans le corps d'êtres humains, des parties ou des substances provenant du corps d'autres humains. Ainsi exorcisée, la notion de cannibalisme apparaîtra désormais assez banale. Jean-Jacques Rousseau voyait l'origine de la vie sociale dans le sentiment qui nous pousse à nous identifier à autrui. Après tout, le moyen le plus simple d'identifier autrui à soi-même, c'est encore de le manger.

En dernière analyse, si les voyageurs dans des terres lointaines se sont facilement inclinés, et non sans complaisance, devant l'évidence du cannibalisme, c'est que, sous cette forme généralisée qui permet seule d'embrasser la totalité du phénomène, le concept du cannibalisme et ses applications directes ou indirectes sont le fait de toutes les sociétés. Comme le montre le parallèle que j'ai tracé entre les coutumes mélanésiennes et nos propres usages, on peut aller jusqu'à dire qu'il existe aussi parmi nous.

Auguste Comte et l'Italie*

Fondateur du positivisme, Comte fit à l'Italie une place croissante dans son système à mesure que la philosophie des sciences y cédait en importance à l'instauration d'une nouvelle religion. Certes l'idée religieuse, seule capable de discipliner le progrès par l'ordre, ne fut jamais absente de son projet. Il avait d'abord conçu d'organiser son Église en donnant la prééminence, après la France, aux nations germaniques où le protestantisme et l'esprit de libre examen avaient favorisé l'essor de la pensée rationnelle. Le Grand Prêtre de l'Humanité siégerait à Paris, assisté par un collège composé de huit Français, sept Anglais, six Allemands, cinq Italiens, quatre Espagnols. Les Italiens représenteraient respectivement le Piémont, la

* 21 juin 1994.

Lombardie, la Toscane, l'État romain, le pays napolitain.

Il rappelle ce plan dans le premier tome du *Système de politique positive* paru en 1851, écrit dans les mois qui précèdent (car, chez Comte, la publication suivait immédiatement la rédaction : il méditait longtemps, puis il écrivait d'un seul jet et ne se relisait pas) ; à la veille, donc, de l'arrivée au pouvoir de Cavour. Mais, dès ce moment, il annonçait un autre plan. Dans le quatrième et dernier tome, paru en 1854, il explique que, si le protestantisme a servi la naissance de la philosophie des Lumières, il a figé celle-ci au stade de la pensée métaphysique. En outre, dans l'ordre politique, le protestantisme, incapable par essence d'engendrer un pouvoir spirituel, a mis la religion sous la coupe du pouvoir temporel, comme on l'a vu en Angleterre avec l'Église anglicane et, en Allemagne, dans les États protestants.

Or, aux yeux de Comte, la séparation des deux pouvoirs, l'un spirituel et l'autre temporel, fut la réussite majeure du catholicisme médiéval, et la religion de l'Humanité aura pour première tâche de la rétablir. À cet égard, les peuples occidentaux restés à l'abri du protestantisme, et qui ont le mieux préservé « l'heu-

reuse culture morale du Moyen Âge », seront aussi les mieux à même de reconstituer l'idéal des nations temporellement indépendantes, « mais spirituellement liées par une agrégation librement consentie ».

Dans l'évolution historique de l'Occident, l'étape du négativisme protestant, où se sont arrêtées l'Allemagne et l'Angleterre, ou bien celle du déisme voltairien qui l'a remplacée en France n'étaient nullement inévitables. L'Italie et même l'Espagne pourront aisément les franchir, comme la France a franchi le calvinisme. En compensation de leur retard apparent, les méridionaux passeront directement du catholicisme au positivisme. Car la religion de l'Humanité, libérée de l'esprit théologique et de la croyance en une révélation, sera un nouveau catholicisme, en prenant le terme dans son sens étymologique de vocation à l'universalité.

Dès lors, l'ordre de préséance entre les nations change. La France demeure le peuple central, mais l'Italie vient au deuxième rang, suivie par l'Espagne, puis par la Grande-Bretagne avec l'Allemagne en dernier. Autour du Pontife de l'Humanité, chaque pays sera représenté par un Supérieur national, plus trois autres (non prévus au début) pour « les expansions coloniales de l'Occident ».

Si l'Italie doit prendre le pas sur l'Espagne, c'est essentiellement parce que son infériorité militaire, résultant du défaut de concentration politique, l'a gardée pure de toute colonisation. « Souvent opprimé, le peuple italien ne fut jamais oppresseur » ; tandis que les peuples ibériques conservent de leur passé colonisateur des dispositions oppressives qui pourront, Comte le redoute, troubler l'harmonie du monde occidental.

En revanche, le défaut de concentration politique est tout à l'avantage de l'ensemble italien. Comte se dit convaincu que les aspirations à l'unité nationale, si vives en ce milieu du XIX^e siècle, s'y bornent aux seuls lettrés – nous dirions aujourd'hui les intellectuels – et n'ont pas de racines populaires. Le positivisme libérera l'Italie du joug autrichien mais, cela obtenu, il ne prêtera pas l'oreille à « ces guides spirituels de la population qui n'ont cessé de regretter son antique domination et même d'en rêver le retour universel ». Avec plus d'un siècle d'avance, Comte prévoyait ainsi quelles pourraient être les conséquences futures, en Italie et en Espagne, de l'exacerbation du sentiment national, comme ç'avait été le cas de son vivant en France avec la dictature napoléonienne issue des ardeurs nationalistes de la Révolution.

En Italie, l'unité nationale serait une aspiration rétrograde, pire encore que les agrégations factices dont ce pays donne présentement le spectacle (en 1850, ne l'oublions pas) : « surtout celle dont le nom multiple indique assez l'hétérogénéité, principalement dans le groupe confus qui rassemble, au nord, cinq États incompatibles ».

*

* *

Comte est en effet profondément hostile aux États. Il voit en eux les produits d'un ancien régime guerrier qui, avant l'avènement de la science positive, « ne pouvait entreprendre la conquête d'un monde qui semblait aussi invincible qu'inexplicable, et où chaque association partielle s'efforçait surtout de soumettre les autres ».

La nouvelle religion aura certes besoin qu'entre ces familles et l'Humanité s'interposent des corps intermédiaires qu'on peut appeler des patries. Comte les conçoit comme des associations libres et durables, beaucoup moins étendues que les États, fondées sur le respect des diversités locales, chacune réunion spontanée des populations rurales autour d'une

cité prépondérante. Telle était la situation prévalente au Moyen Âge, et que l'Italie a su mieux qu'ailleurs préserver.

Aux autres pays, la France donnera l'exemple. Elle accomplira son propre démembrement et éclatera en dix-sept petites républiques. L'Europe occidentale en comptera soixante-dix et l'ensemble de la planète cinq cents, chacune composée en moyenne de trois cent mille familles, du même ordre de grandeur, donc, que la Toscane, la Sicile, la Sardaigne. Comte se montre-t-il ici prophétique? On observe aujourd'hui çà et là, en Europe et dans le reste du monde, une poussée des revendications minoritaires, une exaspération des particularismes qui, dans certains cas au moins, a déjà abouti à des démembrements d'États.

C'est précisément parce que l'Italie vit encore, autour de 1850, sous le régime de la décomposition politique qu'elle se rapproche davantage de l'état normal des sociétés humaines. À condition qu'elle consente à faire passer l'essor intellectuel et moral avant l'agitation politique, elle pourra, mieux que les peuples septentrionaux, aller directement du catholicisme au positivisme et remplir toutes les conditions qui caractérisaient la société du Moyen Âge.

Or, poursuit Comte, ces conditions relevaient davantage du sentiment que de la raison, car elles étaient principalement morales. Et c'est sur le terrain sentimental et moral que le génie italien affirme sa prééminence. Comte lui fait gloire d'avoir toujours placé l'art avant la science. Il rend un véritable culte à celui qu'il ne cesse d'appeler « l'incomparable Dante », en partie, sans doute, pour des raisons d'ordre intime : l'amour platonique qu'il porta à Clotilde de Vaux dont, après la mort prématurée, il fit la madone de la religion positiviste reproduit à ses yeux, par-delà les siècles, celui de Dante pour Béatrice, de Pétrarque pour Laure : « C'est par les femmes que le positivisme doit pénétrer en Italie et en Espagne. »

Depuis sept ans, écrit-il en 1853 (ce qui ramène à 1846, année de la mort de Clotilde), il lit chaque soir un chant de Dante. Le pontificat de la religion de l'Humanité ayant son siège en France, les autres États devront renoncer à la possession nationale de nobles restes : « Mieux honoré au principal siège de la religion universelle », le cercueil de Dante, déjà ravi à Florence par Ravenne, sera transféré à Paris.

Pour que la religion positive puisse s'étendre à la planète entière, il faudra la doter d'une langue commune, nécessairement fondée sur

une élaboration populaire : non pas une langue artificielle, mais une langue existante, qui fera l'objet d'une approbation unanime. Quelle langue pourra répondre à cette exigence si ce n'est la langue italienne, celle que la poésie et la musique ont le mieux cultivée, formée par la population la plus pacifique et la plus esthétique, seule pure de toute colonisation ?

Le positivisme accomplira donc la fusion des cinq langues occidentales – français, anglais, allemand, espagnol, italien – « sous la présidence de la plus musicale ». La langue de Dante et d'Arioste, rendue d'abord sacrée pour les besoins du culte de l'Humanité, sera la langue universelle. En somme, si Comte était parvenu à ses fins, dans les assemblées internationales on n'entendrait aujourd'hui parler qu'italien au lieu d'anglo-américain...

Avec sa langue l'Italie apportera sa contribution au nouvel ordre mondial. Elle seule pourra fournir aussi un complément esthétique au culte concret de l'Humanité. Il incombera à un Italien de génie, préalablement converti au positivisme, de composer une épopée, grand poème qui célébrera l'issue de la révolution occidentale « comme l'incomparable composition de Dante en institua le début ».

Ce poème de l'*Humanité*, que Comte s'avoue incapable d'écrire, devra toutefois s'inspirer de la « crise cérébrale » dont il fut victime dans sa jeunesse. Il en résultera un progrès décisif sur l'œuvre de Dante. Celle-ci, excursion simple parmi divers milieux, offre un caractère statique : elle traduit une *vision*. Comte fournira au contraire la matière d'une *expérience vécue*. Pendant sa folie, il a suivi une marche inverse de celle que l'humanité parcourut au cours de l'histoire, régressant du stade positif au stade métaphysique, puis au stade polythéiste, enfin au stade fétichiste. Après cette descente qui dura trois mois, il remonta progressivement la pente pendant cinq mois. Cette opposition dynamique dictera la structure du poème. Il comprendra treize chants, l'un préliminaire, idéalisant l'unité cérébrale ; les trois suivants consacrés à la descente mentale du relatif à l'absolu, « en aspirant toujours à l'harmonie complète sans pouvoir jamais l'atteindre ». Les huit chants suivants montreront le cœur et l'esprit remontant peu à peu vers l'unité positive, et le treizième idéalisera l'existence redevenue normale.

Par une telle production, le génie italien remplira la mission, à la fois mentale et sociale, dont la religion positive fait ressortir le

caractère plus poétique encore que philosophique : synthèse que « la plus esthétique de toutes les populations » aura à charge de réaliser.

*

* *

Cette place éminente donnée à l'Italie, à ses arts et à sa langue, éclaire un des aspects les plus significatifs de la pensée de Comte. Il a conçu le progrès en trois phases conduisant successivement l'humanité de l'état théologique à l'état métaphysique, enfin à l'état positif ; mais, dans sa pensée, chaque phase n'abolit pas celle qui la précède. Tout en accomplissant un saut décisif, chacune, et surtout la dernière, récupère et reprend en charge ce qui faisait la richesse des états antérieurs.

C'est parce que l'Italie et, à un moindre degré, l'Espagne ont conservé des traits archaïques qu'elles mettront au service de l'état positif une richesse affective que, par soi-même, celui-ci n'aurait pu produire. Comte va même plus loin en proclamant qu'une fois la science libérée de tout anthropomorphisme les ressources poétique et esthétique de la pensée humaine à ses débuts, désormais sans danger

pour la science, pourront être réintégrées dans les croyances et les pratiques collectives.

Parvenue à l'état positif, l'humanité n'aura donc pas tourné le dos au fétichisme des premiers âges (nous dirions aujourd'hui la mentalité primitive). Elle pourra au contraire lui refaire une place, comme Dante dont l'œuvre n'oppose pas, mais plutôt harmonise, les deux façons historiques de représenter le ciel : siège des influences astrologiques, héritage païen, et providence d'un Dieu suprême selon le christianisme.

Comte pense encore à Dante dans son dernier ouvrage, *Synthèse subjective*, dont, avant de mourir, il ne put écrire et publier qu'un volume. Il y énonce les règles qui, dans ce dernier état de sa pensée, s'appliquent à la fois aux œuvres philosophiques et poétiques, et qui s'inspirent d'une arithmétique concrète attribuant aux nombres premiers une valeur symbolique : « Les stances ou groupes ayant désormais sept vers, leur structure et leur succession combineront les deux modes propres à l'épopée italienne, en alliant l'unité de l'octave et la continuité du tercet, par le croisement des rimes et l'enchaînement des strophes. Toujours le premier vers d'une stance rime avec le dernier de la précédente [plutôt l'avant-dernier, semble-t-il] dont

la consonance finale est ainsi triplée comme les deux autres. »

Car si, en 1854, Comte se sentait incapable de composer lui-même le poème de l'*Humanité* dont il prétendait seulement fournir la matière à quelque Italien de génie, nouveau Dante, il croit douze ans plus tard possible de donner une forme poétique à sa pensée philosophique, et même de fusionner les deux genres. Le tome premier de la *Synthèse subjective*, qui compte près de huit cents pages, se présente comme une gigantesque composition soumise aux règles de la métrique. Chaque phrase compte au maximum deux cent cinquante lettres. L'ouvrage est divisé en sept chapitres composés chacun de trois parties, elles-mêmes partagées en sept sections formées de sept groupes de phrases. Qu'on substitue le vers à la phrase comme élément de base, et l'on retrouve le partage des chants en stances comme l'a pratiqué « la population la plus esthétique ». Ici encore, le renvoi est à Dante.

En guise d'équivalent à la rime, Comte invente un jeu incroyablement compliqué d'assonances. Chaque paragraphe a pour devise, pourrait-on dire, un mot emprunté à l'une des cinq langues occidentales, plus le latin et éventuellement le grec, et le mot épelé fournit, dans

l'ordre, les initiales (qui ont elles-mêmes d'autres mots pour devise) du commencement de chaque phrase. L'œuvre entière repose ainsi sur une combinaison de mots emblématiques, de lettres initiales et de correspondances phonétiques, à la façon – Comte fait le rapprochement – des acrostiches simples, doubles, triples, quadruples et même parfois quintuples, qui furent en vogue chez les poètes de la Renaissance.

Mais ce que Comte ne semble pas voir, c'est que, distendu sur huit cents pages, des dizaines de milliers de lignes, des centaines de milliers de mots, le procédé perd toute sa saveur. On ne perçoit plus aucun lien entre le contenu et la forme. Plus précisément, le contenu d'un ouvrage philosophique consistant en idées abstraites, tout s'y réduit à des formes. Comte en prend obscurément conscience quand il réserve la jouissance esthétique de sa construction à une élite d'initiés : « Je serais donc surpris, écrit-il, qu'elle fût immédiatement sentie ailleurs que chez les positivistes complets, c'est-à-dire religieux, auxquels elle offre une application universelle et permanente de leur formule sacrée, en combinant l'amour avec l'ordre pour le progrès. »

En ce sens on peut dire que Comte, souvent prophète mais cette fois malgré lui, préfigure

une illusion devenue fréquente chez beaucoup d'artistes contemporains. Qu'il s'agisse de poésie, de peinture, ou surtout de musique, elle consiste à croire que, puisque toute œuvre capable de susciter l'émotion esthétique a une structure, il suffit d'inventer et de mettre en œuvre une structure pour que l'émotion esthétique en résulte. On peut s'émerveiller de l'ingéniosité de Comte, mais le travail de l'intelligence ne crée pas l'émotion esthétique s'il n'a pas son point de départ dans la sensibilité.

L'admiration que Comte portait à l'Italie et à Dante n'était pas sans réserve. L'art de Dante, celui des peintres de la Renaissance à sa suite souffrent d'être nés au moment où l'ordre féodal et l'ambition d'universalité qui fit la grandeur du catholicisme médiéval touchaient déjà à leur fin : « L'art dut ainsi idéaliser des croyances et des mœurs dont le déclin senti interdisait au poète et au public les intimes convictions qu'exige toute grande impression esthétique. »

Et Comte poursuit : « L'incomparable composition de Dante caractérise le concours exceptionnel de deux impulsions contradictoires. Cette situation anti-esthétique, où tout se transformait, et même se dénaturait, avant d'avoir

pu être idéalisé, obligea l'art à s'ouvrir une issue factice en cherchant, dans les souvenirs du type antique, ces mœurs fixes et prononcées qu'il ne pouvait trouver autour de lui. »

En portant ce jugement sur l'esprit de la Renaissance italienne à ses débuts, Comte se montrait, comme toujours, un puissant analyste et un grand philosophe de l'histoire. Mais il n'avait aucune éducation artistique, ce qui explique sans doute qu'il éprouvât un sentiment de gêne devant la richesse et la surabondance des œuvres produites à cette époque. Il y voit en quelque sorte un phénomène pathologique, effet de vaines tentatives pour surmonter des contradictions. « L'admirable culture italienne, écrit-il, jusqu'ici fut souvent regardée comme excessive, faute d'avoir trouvé sa vraie destination. »

On peut toutefois douter que, s'il eût converti l'Italie au positivisme et donné ainsi à son art « sa vraie destination », il aurait su lui proposer autre chose que le bizarre appareil de règles en forme de charades, de bouts-rimés et d'allitérations par lequel s'exerçait, à la veille de sa mort, ce qu'il imaginait être ses facultés poétiques. Curieusement, cette illusion fait de Comte un précurseur des avant-gardes excentriques qui fleurirent à la fin de son siècle et

NOUS SOMMES TOUS DES CANNIBALES

tout le long du nôtre, plutôt que le digne continuateur de Dante dont il pensait qu'une des missions assignées à son propre génie était de recueillir et perpétuer l'héritage. Mais l'Italie n'a-t-elle pas *aussi* produit le futurisme ?



Variations sur le thème d'un tableau de Poussin*

« Peintre philosophe », disaient de Poussin ses contemporains. La monumentale exposition qui se tient jusqu'au 2 janvier à Paris, pour célébrer le quatre centième anniversaire de sa naissance, convainc qu'aujourd'hui encore ses tableaux offrent un aliment à la réflexion.

J'en prendrai pour exemple *Écho et Narcisse*, aussi appelé *La Mort de Narcisse*, illustration d'un mythe antique que sa charge poétique et symbolique nous rend toujours présent. Les mots « narcissique » et « narcissisme » ne sont-ils pas d'ailleurs passés dans le langage courant ?

C'est d'abord la composition du tableau qui retient l'attention. Toutes les lignes divergent. Les jambes de Narcisse s'écartent vers la droite, les bras se contrarient. Les corps des deux autres personnages, la nymphe Écho et le putto

* 29 décembre 1994.

porteur d'une torche funéraire, s'inclinent dans des directions opposées. Cette divergence par rapport à la verticale se répète dans les branches de l'arbre qui occupe la moitié supérieure du tableau. Par des moyens visuels, ces orientations divergentes évoquent le phénomène acoustique de l'écho qui, lui aussi, s'éloigne progressivement de l'appel ou du cri qui lui a donné naissance jusqu'à se perdre dans le lointain. Comme un des plus connus sonnets de Baudelaire, cette correspondance suggérée entre des données sensorielles imprime au tableau une mélancolie, une tristesse nostalgique qu'accentue l'uniformité du coloris.

Sous l'article *Écho*, le dictionnaire de Littré rassemble des citations tirées des bons auteurs. Au nombre d'une douzaine, elles respirent toutes la nostalgie et la douceur. La vertu principale qu'elles reconnaissent à l'écho est, semble-t-il, de ranimer par la répétition le cher souvenir de paroles ou de chants qui ne sont déjà plus. Furetière, qui, comme Poussin, vécut au XVII^e siècle, se contente dans son dictionnaire d'un seul exemple, non moins instructif : « Les amants malheureux vont faire leurs plaintes à l'écho. » Les emplois techniques du mot préservent cette tonalité. On définit l'écho en musique comme une répéti-

tion adoucie : « Les échos sont fort agréables sur l'orgue », dit Furetière. En poésie, l'écho sert à produire un effet recherché.

Cette valeur positive reconnue à l'écho par la pensée occidentale – car, en dehors de la France, on lui trouverait d'innombrables exemples – n'est pourtant pas universelle. J'en offrirai pour preuve la valeur négative que les Indiens des deux Amériques assignent à l'écho dans leurs mythes. Il figure sous la forme d'un démon mal-faisant qui pousse à bout ceux qui l'interrogent en répétant obstinément leurs questions. Quand l'interlocuteur se fâche, Écho le roue de coups et le rend invalide ; ou bien il le ligote avec des intestins humains dont il possède de pleins paniers. D'autres traditions prêtent à la vieille dame Écho le pouvoir de donner des crampes, ce qui est aussi une façon de paralyser ses victimes.

Il est vrai qu'Écho se montre parfois secourable. Un ogre l'interroge sur la direction prise par un fuyard qui cherche à lui échapper. Écho le retarde en répétant ses questions au lieu de l'instruire. Quel que soit l'adversaire, Écho l'immobilise donc, ou il le ralentit. Loin d'être comme chez nous en connivence avec celui qui parle et de se mettre à l'unisson des sentiments qui l'animent, l'Écho américain a toujours pour fonction de faire obstacle ou d'entraver.

On voit où l'opposition se situe. Pour nous, l'écho éveille la nostalgie. Pour les Amérindiens, il est cause de malentendu : on attend une réponse et ce n'en est pas une. Or une contradiction existe entre les deux termes. La nostalgie est un excès de communication avec soi-même : on souffre de se souvenir de choses qu'on aurait mieux fait d'oublier. Inversement, le malentendu peut se définir comme un défaut de communication, cette fois avec autrui.

Ce raisonnement paraît abstrait et théorique, d'un genre que Baudelaire craignit un jour qu'on ne lui reprochât « parce qu'il a peut-être le tort de rappeler les méthodes mathématiques ». Pourtant il reflète fidèlement ce que disent, dans l'Ancien et le Nouveau Monde, les mythes sur l'origine de l'écho.

Les Grecs et les Eskimo (qui s'appellent eux-mêmes et qu'on appelle désormais Inuit) personnifient l'écho dans une jeune fille changée en pierres. D'après une version du mythe grec, elle s'est refusée au dieu Pan parce qu'elle conserve la nostalgie de Narcisse dont elle était éprise et qui, rebelle à l'amour, l'a repoussée. Dans le mythe inuit, c'est elle qui se montrait rebelle à l'amour et au mariage ; aussi les siens l'abandonnèrent. Réfugiée en haut d'une falaise, repentie, elle lançait des propositions de mariage aux hommes

qu'elle voyait au loin, pêchant dans leurs kayaks ; mais ils ne la croyaient ou ne la comprenaient pas. La nostalgie, ressort du mythe grec, s'inverse donc ici en malentendu. Et l'inversion se poursuit jusqu'à la fin : alors que la nymphe grecque est démembrée par des bergers que, pour se venger d'elle, Pan a rendus fous, l'héroïne inuit se démembre elle-même et transforme les morceaux de son corps en rochers : sort de l'héroïne grecque aussi, volontairement produit dans un cas, passivement subi dans l'autre.

*

* *

Toutefois les choses ne sont pas si simples (elles le sont rarement quand on compare les mythes). Si le mythe de Narcisse met en avant le thème de la nostalgie, le thème du malentendu n'en est pas absent pour autant. Écoutons la façon dont Ovide raconte, au troisième livre des *Métamorphoses*, l'histoire d'Écho et de Narcisse. Éperdument amoureuse, elle le suit au fond des bois. Mais elle est incapable de prendre l'initiative, car Junon, pour la punir d'avoir cherché à la distraire par des bavardages pendant que Jupiter courait les aventures galantes, avait condamné Écho à ne pouvoir ni parler la

première, ni se taire quand on lui parlait, et à répéter seulement les derniers mots de la voix entendue.

Quand Narcisse séparé de ses compagnons s'inquiète et appelle : « Y a-t-il quelqu'un près de moi ? », Écho répète : « ... moi ». « Viens ! » dit alors Narcisse, et elle l'appelle à son tour. Comme personne n'apparaît, Narcisse s'étonne : « Pourquoi me fuis-tu ? », mots qu'Écho lui retourne : « Abusé par cette voix qui reproduit la sienne, "Unissons-nous", reprend-il. Écho, transportée de joie, répond : "... Unissons-nous" et elle s'élançe vers Narcisse. La voyant celui-ci recule et s'écrie : "Je veux mourir si je m'abandonne à tes désirs", et Écho répète : "... je m'abandonne à tes désirs", etc. »

On est en plein malentendu, mais contraire de celui dont les mythes américains rendent Écho responsable. Car ici, les protagonistes, loin de s'accuser d'incompréhension, s'imaginent qu'ils conversent : Écho croit que les paroles de Narcisse s'adressent à elle, et lui-même croit qu'on lui répond. À tous les deux, le malentendu semble ne pas en être un. Ils lui prêtent un contenu positif alors que ce contenu est toujours négatif dans les mythes américains.

Ce n'est pas tout. Car le thème du malentendu, avec cette fois le même contenu négatif

qu'en Amérique, existe aussi dans le mythe grec, mais transféré du registre acoustique au registre visuel. Narcisse prend son reflet dans l'eau pour quelqu'un d'autre dont la beauté l'éblouit et dont il tombe amoureux (alors qu'auparavant il refusait filles et garçons). Après coup seulement il découvre que c'est lui-même. Désespéré de savoir son amour impossible, lui aussi meurt des suites d'un malentendu.

La meilleure preuve que nous atteignons un fond commun au mythe grec et aux mythes américains, c'est que, selon le premier, du corps de Narcisse mort naquit la fleur qui porte son nom (elle pousse près de sa tête dans le tableau de Poussin) : le narcisse, en grec *nárkissos*, de *narkè* qui signifie engourdissement. Tel était en effet le pouvoir attribué à cette fleur chérie des divinités infernales. On leur offrait des couronnes et des guirlandes de narcisses parce que, croyait-on, les Furies engourdissaient leurs victimes. Par ce biais, le malentendu visuel, si j'ose dire, auquel succombe Narcisse rejoint le malentendu auditif imputable selon les mythes américains au démon Écho qui paralyse ses victimes en les affligeant de crampes ou en les ligotant avec des intestins.

On ne s'étonnera donc pas si l'inceste, qui est une paralysie des échanges matrimoniaux,

figure dans nos mythes, car, comme pour l'écho, il s'agit toujours de la présence insolite du même là où on s'attendait à trouver du différent. Une version du mythe de Narcisse le dit amoureux de sa sœur jumelle. Elle mourut, et Narcisse éploré cherchait à revoir son image en contemplant son propre reflet dans l'eau. Or des mythes américains prêtent des désirs incestueux à un personnage semblable à l'écho en ceci qu'au lieu de répondre il répétait les questions. On blâma ces conduites; et, conclut le mythe, c'est depuis lors que l'inceste fut prohibé.

Si le mythe grec exprime au moyen du code visuel ce que les mythes américains expriment au moyen du code acoustique, la réciproque est-elle également vraie? Observe-t-on en Amérique des images visuelles de l'écho correspondant à la représentation que s'en faisaient les Grecs sur le plan auditif? Seuls les Indiens qui vivent sur la côte canadienne de l'océan Pacifique semblent avoir donné de l'écho une représentation plastique. C'était pour eux un esprit surnaturel, figuré par des masques d'apparence humaine et munis de bouches interchangeables dites de l'ours, du loup, du corbeau, de la grenouille, du poisson, de l'anémone de mer, du rocher, etc. Le danseur portait ces accessoires

dans un panier accroché à sa ceinture, et il les substituait discrètement l'un à l'autre pour accompagner le déroulement du mythe.

L'écho n'est plus ici caractérisé par la répétition stérile et monotone, cause d'engourdissement et de paralysie. Ce que ces masques aux cent bouches évoquent, c'est au contraire la plasticité inépuisable de l'écho, son pouvoir toujours neuf de reproduire les sons les plus inattendus. Les différentes versions du mythe grec mettent elles aussi en contraste les deux aspects. Tantôt Écho, coupable, ne pourra plus que reproduire la dernière partie des mots qu'elle aura entendus ; tantôt, innocente, elle recevra le pouvoir d'imiter tous les sons : faculté dont les masques américains offrent l'illustration visuelle.

Il est significatif que, dans un cas, le mythe mette l'accent sur le langage articulé, dans l'autre, sur la musique, car, pour les Grecs, la musique, bien supérieure à la parole, était un moyen de communiquer avec les dieux. Trop bavarde, Écho faisait un abus du langage, et elle se verra réduite à son usage minimal. En revanche, c'est parce que Pan ne désirait pas seulement la nymphe, mais jalousait ses dons musicaux, qu'il la fit mettre en pièces et transforma ses membres en rochers où, grâce à l'écho, continuera de résonner son chant.

Un détour par les Amériques a permis de dégager le fond commun des mythes. Il expose sous tous ses aspects cette divergence qui nous avait paru dominer la composition de Poussin. Divergence inhérente au phénomène physique de l'écho qui, paradoxalement, semble à la fois idiot et capable des plus surprenantes réussites : d'où la curiosité qu'il suscite, l'attrait qu'il exerce sur les promeneurs et les touristes. Divergence aussi que le tableau de Poussin rend manifeste par l'inclinaison dans des sens opposés de la nymphe Écho et du petit émissaire d'un monde surnaturel. L'une, penchée vers la terre sous la forme du rocher avec lequel une grisaille uniforme la confond déjà ; l'autre, penché vers le ciel où perce le seul éclat de lumière dans tout le tableau : contrastes qui, par les moyens complémentaires de la composition et du coloris, rassemblent en une même image la nostalgie stérile de la nymphe, le malentendu fatal de Narcisse, l'impuissance et la toute-puissance de l'écho.

La sexualité féminine et l'origine de la société*

Au siècle dernier et même encore au début du nôtre, une théorie en vogue parmi les anthropologues voulait qu'aux premiers temps de l'humanité les femmes aient eu la haute main sur les affaires familiales et sociales. De ce prétendu matriarcat primitif on avançait des preuves multiples : sculptures principalement féminines et figuration fréquente de symboles féminins dans les arts de la préhistoire ; place prépondérante faite à des « déesses mères », à l'époque protohistorique, dans le bassin méditerranéen et au-delà ; peuples dits « primitifs », observés de nos jours, chez qui le nom et le statut social passent de la mère à ses enfants ; enfin de nombreux mythes recueillis un peu partout dans le monde qui offrent autant de variations sur un même thème. Aux temps

* 3 novembre 1995.

anciens, racontent-ils, les femmes commandaient aux hommes. La sujétion de ceux-ci dura jusqu'à ce qu'ils parviennent à s'emparer des objets sacrés – instruments de musique, souvent – dont les femmes tiraient leur pouvoir. Devenus seuls détenteurs de ces moyens de communication avec le monde surnaturel, les hommes purent établir définitivement leur domination.

En accordant une vraisemblance historique aux mythes, on méconnaissait qu'ils ont pour fonction principale d'expliquer pourquoi les choses sont ainsi dans le présent, ce qui les oblige à supposer qu'elles étaient jadis autrement. En somme, les mythes raisonnent de la même façon que ces penseurs du précédent siècle, férus d'évolutionnisme, qui s'ingéniaient à ranger en série unilinéaire les institutions et les coutumes observées dans le monde. Partant du postulat que notre civilisation était la plus complexe et la plus évoluée, ils voyaient dans les institutions des peuples dits primitifs une image de celles qui purent exister au début de l'humanité. Et puisque le monde occidental est régi par le droit paternel, ils en concluaient que les peuples sauvages devaient avoir connu, et connaissaient parfois encore, un droit radicalement opposé.

Les progrès de l'observation ethnographique mirent un terme, que, pour un temps, on put croire définitif, aux illusions du matriarcat. On s'aperçut que, dans un régime de droit maternel comme dans un régime de droit paternel, l'autorité appartient aux hommes. La seule différence est qu'elle est exercée par les frères des mères dans un cas, et par leurs maris dans l'autre.

Sous l'influence des mouvements féministes et de ce qu'on appelle aux États-Unis les *gender studies* – études du rôle attribué aux différences entre les sexes dans la vie des sociétés –, des hypothèses d'inspiration matriarcale reviennent pourtant en force. Mais elles se fondent sur une argumentation très différente, et beaucoup plus ambitieuse. C'est en accomplissant le saut décisif de la nature à la culture que l'humanité s'est séparée de l'animalité et que les sociétés humaines ont pris naissance. Or ce saut constituerait un mystère si on ne pouvait désigner telle ou telle capacité distinctive de l'espèce humaine où il aurait pris son essor. On en connaissait déjà deux : la fabrication des outils et le langage articulé. On en propose maintenant une troisième, qu'on prétend être très supérieure puisque, sans s'arrêter aux facultés intellectuelles que les deux premières présupposent, elle siège au plus

profond de la vie organique. L'apparition de la culture ne serait plus un mystère, elle s'enracinerait dans la physiologie.

De tous les mammifères, l'homme est le seul qui, selon une formule traditionnelle (mais dont on n'avait pas mesuré l'importance), peut faire l'amour en toutes saisons. Les femelles humaines n'ont pas une ou plusieurs époques de rut. À la différence des animaux, elles ne signalent pas aux mâles, par des changements de coloration et des émissions d'odeurs, leurs périodes d'œstrus, c'est-à-dire celles propices à la fécondation et à la gestation ; et elles ne se refusent pas pendant les autres.

Dans cette différence majeure on nous invite à voir le facteur qui a rendu possible et même déterminé le passage de la nature à la culture.

Comment justifie-t-on la thèse ? C'est là que les choses se compliquent car, à défaut de toute démonstration possible, l'imagination se donne libre cours.

Certains évoquent les mœurs des chimpanzés sauvages dont les femelles, quand elles sont en chaleur, obtiennent des mâles plus de nourriture animale que les autres. Extrapolant hardiment, on en infère que, chez les humains, quand la chasse devint une occupation spécialement masculine, les femmes qui se montraient

à tout moment accessibles recevaient des hommes une plus grosse part de gibier. Mieux nourries, plus robustes et de ce fait plus fertiles, ces femmes furent avantagées par la sélection naturelle. À quoi s'ajoute un autre bénéfice : en dissimulant leur ovulation, ces femmes auraient contraint les mâles (en ces temps primitifs, poussés seulement par le besoin de propager leurs gènes) à leur consacrer plus de temps que n'eût demandé le simple acte reproducteur. Elles s'assuraient ainsi une protection durable, de plus en plus utile à mesure qu'au cours de l'évolution les enfants auxquels elles donnaient naissance devenaient plus gros et que leur développement se faisait plus tardif.

Prenant le contre-pied de cette théorie, d'autres auteurs affirment qu'en n'affichant pas (les Américains disent : *advertise*) leurs périodes d'œstrus les femmes rendirent plus précaire et plus laborieuse la surveillance exercée sur elles par leurs maris. Ceux-ci n'étaient pas toujours les meilleurs procréateurs ; aussi l'intérêt de l'espèce fit en sorte que les femmes pussent accroître leurs chances d'être fécondées par d'autres mâles.

Clé du mariage monogame dans un cas, remède à ses inconvénients dans l'autre, voilà déjà deux théories qui donnent d'un même

phénomène des interprétations diamétralement opposées. Dans une revue scientifique française hautement respectable (car des idées venues d'outre-Atlantique gagnent de l'influence aussi chez nous) j'ai relevé, présentée avec sérieux, une troisième théorie non moins fantaisiste. La perte de l'œstrus serait à l'origine de la prohibition de l'inceste dont on sait que, sous des formes diverses, elle est pratiquement universelle dans les sociétés humaines. La perte de l'œstrus, affirme-t-on, et la disponibilité constante qui en résulte auraient attiré trop d'hommes vers chaque femme. L'ordre social et la stabilité des ménages eussent été compromis si, en prohibant l'inceste, on n'avait pas rendu chaque femme inaccessible à ceux qui, du fait d'une vie domestique partagée, étaient les plus exposés à la tentation.

On n'explique pas comment, dans de très petites sociétés, la prohibition de l'inceste aurait protégé les femmes, rendues plus désirables par l'absence d'œstrus, de ce qu'on appelle un « commerce sexuel généralisé » avec tous les autres mâles qu'elles côtoient quotidiennement même si ce ne sont pas des proches parents. Surtout, les tenants de cette théorie semblent inconscients du fait que, de façon tout aussi plausible (mieux vaudrait dire aussi peu vrai-

semblable), on a pu soutenir la théorie exactement inverse.

Ils nous disaient que la disparition de l'œstrus menaçait la paix des ménages et qu'on dut instaurer la prohibition de l'inceste pour y parer. Or, selon d'autres auteurs, ce serait au contraire l'existence de l'œstrus qui se révélerait incompatible avec la vie sociale. Quand les humains commencèrent à former des sociétés véritables, le danger s'ensuivit que chaque femelle en chaleur attirât tous les mâles. L'ordre social n'y aurait pas résisté. L'œstrus devait donc disparaître pour que la société soit.

Au moins cette dernière théorie s'appuie-elle sur un argument séduisant. Les odeurs sexuelles ne disparurent pas entièrement. En cessant d'être naturelles elles purent devenir culturelles. Telle serait l'origine des parfums, dont la structure chimique reste très semblable à celle des phéromones organiques car, encore aujourd'hui, les ingrédients qui les composent ont une provenance animale.

Avec cette théorie, une voie s'ouvrait où certains se sont engouffrés, mais en renversant à nouveau les données du problème. Loin de mettre en avant la perte totale de l'œstrus, on fait valoir que les femmes ne pouvaient le dissimuler complètement parce que leurs règles,

plus abondantes que celles des autres mammifères, les trahissaient souvent en signalant à tous les yeux qu'elles entraient dans une période de fertilité. En compétition pour les mâles, les femmes inventèrent une tactique. Celles qui n'étaient pas présentement fertiles et ne retenaient donc pas l'attention des hommes essayèrent de les tromper en se barbouillant de sang, ou d'un pigment rouge imitant le sang. Ce serait l'origine des fards (après, on l'a vu, celle des parfums).

Dans ce scénario, les femmes sont d'habiles calculatrices. Un autre scénario leur dénie tout talent de ce genre, ou plutôt tourne la stupidité à l'avantage de celles qui, restées dans l'ignorance de leurs périodes d'ovulation, auront d'autant plus de chances de propager leurs gènes. La sélection naturelle les favorisera aux dépens des femmes plus intelligentes qui, comprenant le lien entre copulation et conception, sauront éviter de copuler pendant l'œstrus pour s'épargner les embarras de la gestation.

Selon les caprices des faiseurs de théories, la perte de l'œstrus apparaît ainsi tantôt comme un avantage, tantôt comme un inconvénient. Elle permet, disent les uns, de consolider les mariages ou, disent d'autres, de pallier les risques biologiques des unions monogames.

Elle expose aux périls sociaux de la promiscuité, ou bien elle les prévient. On est pris de tournis devant ces interprétations contradictoires qui se détruisent les unes les autres. Or, quand on peut faire dire aux faits n'importe quoi, il est vain de chercher à fonder sur eux une explication.

Depuis un siècle, et aux États-Unis mêmes, les anthropologues se sont dépensés pour introduire dans leur discipline un peu de prudence, de sérieux et de rigueur. Comment ne seraient-ils pas navrés de voir leur champ d'étude envahi, submergé même (surtout outre-Atlantique où l'on est prompt à renier les vieux maîtres, déjà en Grande-Bretagne et bientôt, peut-on craindre, dans toute l'Europe) par ces robinsonnades génitales ? Ces révolutions sur lesquelles on disserte comme si elles dataient d'hier, à supposer qu'elles eurent réellement lieu, remontent à des centaines de milliers sinon à des millions d'années. D'un passé si lointain nous ne pouvons rien dire. Aussi, pour trouver un sens à la perte de l'œstrus, lui inventer un rôle qui éclaire la vie sociale que nous menons, on la déplace subrepticement dans le temps vers une époque ignorée de nous, certes, mais pas éloignée au point qu'on ne puisse projeter ses effets supposés jusque dans le présent.

Il est significatif que ces théories sur l'œstrus se soient développées aux États-Unis dans la foulée d'une autre théorie qui visait elle aussi à raccourcir les durées. Selon cette théorie, l'homme de Neandertal, prédécesseur immédiat d'*Homo sapiens* (et pendant quelques millénaires resté son contemporain), ne pouvait posséder le langage articulé en raison de la conformation de son larynx et de son pharynx. L'apparition du langage daterait donc à peine de quelque cinquante mille ans.

Derrière ces tentatives vaines pour assigner des bases organiques simples à des activités intellectuelles compliquées, on reconnaît une pensée aveuglée par le naturalisme et l'empirisme. Quand les observations qui pourraient fonder une théorie lui manquent – ce qui est presque toujours le cas –, elle les invente. Cette propension à travestir des affirmations gratuites en données expérimentales nous ramène plusieurs siècles en arrière, car elle caractérisait la réflexion anthropologique à ses débuts.

Si la structure anatomique de son gosier interdisait à l'homme de Neandertal d'émettre certains phonèmes, on ne conteste pas qu'il pouvait en émettre d'autres. Or n'importe quels phonèmes sont également propres à diffé-

rencier des significations. L'origine du langage n'est pas liée à la conformation des organes phonateurs. Sa recherche relève de la neurologie du cerveau.

Or celle-ci démontre que le langage put exister déjà dans des temps reculés, très antérieurs à l'apparition d'*Homo sapiens* il y a quelque cent mille ans. Des moulages endocraniens faits sur les restes d'*Homo habilis*, un de nos lointains prédécesseurs, montrent que le lobe frontal gauche et l'aire dite de Broca, centre du langage, étaient déjà formés il y a plus de deux millions d'années. Comme le nom dont on l'a baptisé le souligne, *Homo habilis* fabriquait des outils rudimentaires, certes, mais répondant à des formes standardisées. Il n'est pas indifférent de noter à cet égard que le centre cérébral qui commande la main droite est contigu à l'aire de Broca, et que les deux centres se sont développés de concert. Rien ne permet d'affirmer qu'*Homo habilis* parlait, mais il en avait les premiers moyens.

En revanche le doute n'est pas permis en ce qui concerne *Homo erectus*, notre prédécesseur direct, qui, il y a un demi-million d'années, taillait des outils de pierre d'une symétrie étudiée exigeant plus d'une douzaine d'opérations successives. Il est inimaginable que ces

techniques complexes aient pu se transmettre de génération en génération sans faire l'objet d'un enseignement.

Toutes ces considérations rejettent l'apparition de la pensée conceptuelle, du langage articulé, de la vie en société donc, dans des temps si lointains qu'on ne peut, sans faire preuve d'une naïveté qui confine à la niaiserie, élucubrer des hypothèses. Si l'on prétend mettre la perte de l'œstrus à l'origine de la culture, il faut admettre qu'elle s'était déjà produite chez *Homo erectus*, peut-être même chez *Homo habilis*, espèces sur la physiologie desquelles nous ne savons rien, si ce n'est que les choses vraiment intéressantes, pour comprendre l'évolution humaine, se sont passées dans les cerveaux, non dans les utérus ou les larynx.

À qui se laisserait tenter par le petit jeu de l'œstrus, on suggérera donc que l'hypothèse somme toute la moins absurde mettrait la perte de l'œstrus en rapport direct avec l'apparition du langage. Quand les femmes purent signaler leurs humeurs avec des mots et même si elles choisissaient de s'exprimer en termes voilés, elles n'eurent plus besoin des moyens physiologiques par lesquels elles se faisaient précédemment comprendre. Ayant perdu leur fonction première, devenus inutiles, ces vieux

moyens, avec leur appareil encombrant d'enflures, de moiteurs, de rougeurs et d'exhalaisons odorantes, se seraient peu à peu atrophiés. La culture aurait modelé la nature, et non l'inverse.

La leçon de sagesse des vaches folles*

Pour les Amérindiens et la plupart des peuples restés longtemps sans écriture, le temps des mythes fut celui où les hommes et les animaux n'étaient pas réellement distincts les uns des autres et pouvaient communiquer entre eux. Faire débiter les temps historiques à la tour de Babel, quand les hommes perdirent l'usage d'une langue commune et cessèrent de se comprendre, leur eût paru traduire une vision singulièrement étriquée des choses. Cette fin d'une harmonie primitive se produisit selon eux sur une scène beaucoup plus vaste; elle affligea non pas les seuls humains, mais tous les êtres vivants.

Aujourd'hui encore, on dirait que nous restons confusément conscients de cette solidarité première entre toutes les formes de vie. Rien ne

* 24 novembre 1996.

nous semble plus urgent que d'imprimer, dès la naissance ou presque, le sentiment de cette continuité dans l'esprit de nos jeunes enfants. Nous les entourons de simulacres d'animaux en caoutchouc ou en peluche, et les premiers livres d'images que nous leur mettons sous les yeux leur montrent, bien avant qu'ils ne les rencontrent, l'ours, l'éléphant, le cheval, l'âne, le chien, le chat, le coq, la poule, la souris, le lapin, etc. ; comme s'il fallait, dès l'âge le plus tendre, leur donner la nostalgie d'une unité qu'ils sauront vite révoquer.

Il n'est pas surprenant que tuer des êtres vivants pour s'en nourrir pose aux humains, qu'ils en soient conscients ou non, un problème philosophique que toutes les sociétés ont tenté de résoudre. L'Ancien Testament en fait une conséquence indirecte de la chute. Dans le jardin d'Éden, Adam et Ève se nourrissaient de fruits et de graines (Genèse I, 29). C'est seulement à partir de Noé que l'homme devint carnivore (IX, 3). Il est significatif que cette rupture entre le genre humain et les autres animaux précède immédiatement l'histoire de la tour de Babel, c'est-à-dire la séparation des hommes les uns des autres, comme si celle-ci était la conséquence ou un cas particulier de celle-là.

Cette conception fait de l'alimentation carnivore une sorte d'enrichissement du régime végétarien. À l'inverse, certains peuples sans écriture y voient une forme à peine atténuée de cannibalisme. Ils humanisent la relation entre le chasseur (ou le pêcheur) et sa proie en la concevant sur le modèle d'une relation de parenté : entre des alliés par le mariage ou, plus directement encore, entre des conjoints (assimilation facilitée par celle que toutes les langues du monde, et même les nôtres dans des expressions argotiques, font entre l'acte de manger et l'acte de copuler). La chasse et la pêche apparaissent ainsi comme un genre d'endo-cannibalisme.

D'autres peuples, parfois aussi les mêmes, jugent que la quantité totale de vie existant à chaque moment dans l'univers doit toujours être équilibrée. Le chasseur ou le pêcheur qui en prélève une fraction devra, si l'on peut dire, la rembourser aux dépens de sa propre espérance de vie ; autre façon de voir dans l'alimentation carnivore une forme de cannibalisme : auto-cannibalisme cette fois puisque, selon cette conception, on se mange soi-même en croyant manger autrui.

Il y a environ trois ans, à propos de l'épidémie dite de la vache folle qui n'était pas d'actualité autant qu'elle l'est devenue aujourd'hui,

j'expliquais aux lecteurs de *La Repubblica* dans un article (*Siamo tutti cannibali*, voir ici, p. 163-173) que les pathologies voisines dont l'homme était parfois victime – *kuru* en Nouvelle-Guinée, cas nouveaux de la maladie de Creutzfeldt-Jakob en Europe (résultant de l'administration d'extraits de cerveaux humains pour soigner des troubles de croissance) – étaient liées à des pratiques relevant au sens propre du cannibalisme dont il fallait élargir la notion pour pouvoir toutes les y inclure. Et voici qu'on nous apprend à présent que la maladie de la même famille qui atteint les vaches dans plusieurs pays européens (et qui offre un risque mortel pour le consommateur) s'est transmise par les farines d'origine bovine dont on nourrissait les bestiaux. Elle a donc résulté de leur transformation par l'homme en cannibales, sur un modèle qui n'est d'ailleurs pas sans précédent dans l'histoire. Des textes de l'époque affirment que, pendant les guerres de Religion qui ensanglantèrent la France au XVI^e siècle, les Parisiens affamés furent réduits à se nourrir d'un pain à base de farine faite d'ossements humains qu'on extrayait des catacombes pour les moudre.

Le lien entre l'alimentation carnée et un cannibalisme élargi jusqu'à lui donner une connotation universelle a donc dans la pensée des

racines très profondes. Il ressort au premier plan avec l'épidémie des vaches folles puisque à la crainte de contracter une maladie mortelle s'ajoute l'horreur que nous inspire traditionnellement le cannibalisme, étendu maintenant aux bovins. Conditionnés dès la petite enfance, nous restons certes des carnivores et nous nous rabattons sur des viandes de substitution. Il n'en reste pas moins que la consommation de viande a baissé de façon spectaculaire. Mais combien sommes-nous, bien avant ces événements, qui ne pouvions passer devant l'étal d'un boucher sans éprouver du malaise, le voyant par anticipation dans l'optique de futurs siècles. Car un jour viendra où l'idée que, pour se nourrir, les hommes du passé élevaient et massacraient des êtres vivants et exposaient complaisamment leur chair en lambeaux dans des vitrines inspirera sans doute la même répulsion qu'aux voyageurs du XVI^e ou du XVII^e siècle les repas cannibales des sauvages américains, océaniens ou africains.

La vogue croissante des mouvements de défense des animaux en témoigne : nous percevons de plus en plus distinctement la contradiction dans laquelle nos mœurs nous enferment, entre l'unité de la création telle qu'elle se

manifestait encore à l'entrée de l'arche de Noé, et sa négation par le Créateur lui-même, à la sortie.

*

* *

Parmi les philosophes, Auguste Comte est probablement l'un de ceux qui ont prêté le plus d'attention au problème des rapports entre l'homme et l'animal. Il l'a fait sous une forme que les commentateurs ont préféré ignorer, la mettant au compte de ces extravagances auxquelles ce grand génie s'est souvent livré. Elle mérite pourtant qu'on s'y arrête.

Comte répartit les animaux en trois catégories. Dans la première, il range ceux qui, d'une façon ou de l'autre, présentent pour l'homme un danger, et il propose tout simplement de les détruire.

Il rassemble dans une deuxième catégorie les espèces protégées et élevées par l'homme pour s'en nourrir : bovins, porcins, ovins, animaux de basse-cour... Depuis des millénaires, l'homme les a si profondément transformés qu'on ne peut même plus les appeler des animaux. On doit voir en eux les « laboratoires

nutritifs » où s'élaborent les composés organiques nécessaires à notre subsistance.

Si Comte expulse cette deuxième catégorie de l'animalité, il intègre la troisième à l'humanité. Elle regroupe les espèces sociables où nous trouvons nos compagnons et même souvent des auxiliaires actifs : animaux dont « on a beaucoup exagéré l'infériorité mentale ». Certains, comme le chien et le chat, sont carnivores. D'autres, du fait de leur nature d'herbivores, n'ont pas un niveau intellectuel suffisant qui les rende utilisables. Comte préconise de les transformer en carnassiers, chose nullement impossible à ses yeux puisqu'en Norvège, quand le fourrage manque, on nourrit le bétail avec du poisson séché. Ainsi amènera-t-on certains herbivores au plus haut degré de perfection que comporte la nature animale. Rendus plus actifs et plus intelligents par leur nouveau régime alimentaire, ils seront mieux portés à se dévouer à leurs maîtres, à se conduire en serviteurs de l'humanité. On pourra leur confier la principale surveillance des sources d'énergie et des machines, rendant ainsi les hommes disponibles pour d'autres tâches. Utopie certes, reconnaît Comte, mais pas plus que la transmutation des métaux qui est pourtant à l'origine de la chimie moderne. En appliquant

l'idée de transmutation aux animaux, on ne fait qu'étendre l'utopie de l'ordre matériel à l'ordre vital.

Vieilles d'un siècle et demi, ces vues sont prophétiques à plusieurs égards tout en offrant à d'autres égards un caractère paradoxal. Il est trop vrai que l'homme provoque directement ou indirectement la disparition d'innombrables espèces et que d'autres sont, de son fait, gravement menacées. Qu'on pense aux ours, loups, tigres, rhinocéros, éléphants, baleines, etc., plus les espèces d'insectes et autres invertébrés que les dégradations infligées par l'homme au milieu naturel anéantissent de jour en jour.

Prophétique aussi, et à un point que Comte n'aurait pu imaginer, cette vision des animaux, dont l'homme fait sa nourriture, impitoyablement réduits à la condition de laboratoires nutritifs. L'élevage en batterie des veaux, porcs, poulets en offre l'illustration la plus horrible. Le Parlement européen s'en est même tout récemment ému.

Prophétique enfin, l'idée que les animaux formant la troisième catégorie conçue par Comte deviendront pour l'homme des collaborateurs actifs, comme l'attestent les missions de plus en plus diverses confiées aux maîtres-chiens, le recours à des singes spécialement

formés pour assister des grands invalides, les espérances auxquelles donnent lieu les dauphins.

La transmutation d'herbivores en carnassiers est elle aussi prophétique, le drame des vaches folles le prouve, mais dans ce cas les choses ne se sont pas passées de la façon prévue par Comte. Si nous avons transformé des herbivores en carnassiers, cette transformation n'est d'abord pas aussi originale, peut-être, que nous croyons. On a pu soutenir que les ruminants ne sont pas de vrais herbivores car ils se nourrissent surtout des micro-organismes qui, eux, se nourrissent des végétaux par fermentation dans un estomac spécialement adapté.

Surtout, cette transformation ne fut pas menée au profit des auxiliaires actifs de l'homme, mais aux dépens de ces animaux qualifiés par Comte de laboratoires nutritifs : erreur fatale contre laquelle il avait lui-même mis en garde, car, disait-il, « l'excès d'animalité leur serait nuisible ». Nuisible pas seulement à eux mais à nous : n'est-ce pas en leur conférant un excès d'animalité (dû à leur transformation bien plus qu'en carnivores, en cannibales) que nous avons, involontairement certes, changé nos « laboratoires nutritifs » en laboratoires mortifères ?

*

* *

La maladie de la vache folle n'a pas encore gagné tous les pays. L'Italie, je crois, en est jusqu'à présent indemne. Peut-être l'oubliera-t-on bientôt : soit que l'épidémie s'éteigne d'elle-même comme le prédisent les savants britanniques, soit qu'on découvre des vaccins ou des cures, ou qu'une politique de santé rigoureuse garantisse la santé des bêtes destinées à la boucherie. Mais d'autres scénarios sont aussi concevables.

On soupçonne que, contrairement aux idées reçues, la maladie pourrait franchir les frontières biologiques entre les espèces. Frappant tous les animaux dont nous nous nourrissons, elle s'installerait de façon durable et prendrait rang parmi les maux nés de la civilisation industrielle, qui compromettent de plus en plus gravement la satisfaction des besoins de tous les êtres vivants.

Déjà nous ne respirons plus qu'un air pollué. Elle aussi polluée, l'eau n'est plus ce bien qu'on pouvait croire disponible sans limite : nous la savons comptée tant à l'agriculture qu'aux usages domestiques. Depuis l'apparition du

sida, les rapports sexuels comportent un risque fatal. Tous ces phénomènes bouleversent et bouleverseront de façon profonde les conditions de vie de l'humanité, annonçant une ère nouvelle où prendrait place, simplement à la suite, cet autre danger mortel que présenterait dorénavant l'alimentation carnée.

Ce n'est d'ailleurs pas le seul facteur qui pourrait contraindre l'homme à s'en détourner. Dans un monde où la population globale aura probablement doublé dans moins d'un siècle, le bétail et les autres animaux d'élevage deviennent pour l'homme de redoutables concurrents. On a calculé qu'aux États-Unis les deux tiers des céréales produites servent à les nourrir. Et n'oublions pas que ces animaux nous rendent sous forme de viande beaucoup moins de calories qu'ils n'en consommèrent au cours de leur vie (le cinquième, m'a-t-on dit, pour un poulet). Une population humaine en expansion aura vite besoin pour survivre de la production céréalière actuelle tout entière : rien ne restera pour le bétail et les animaux de basse-cour, de sorte que tous les humains devront calquer leur régime alimentaire sur celui des Indiens et des Chinois où la chair animale couvre une très petite partie des besoins en protéines et en calories. Il faudra même, peut-être, y renoncer complètement car, tandis que la

population augmente, la superficie des terres cultivables diminue sous l'effet de l'érosion et de l'urbanisation, les réserves d'hydrocarbures baissent et les ressources en eau se réduisent. En revanche, les experts estiment que, si l'humanité devenait intégralement végétarienne, les surfaces aujourd'hui cultivées pourraient nourrir une population doublée.

Il est notable que, dans les sociétés occidentales, la consommation de viande tend spontanément à fléchir, comme si ces sociétés commençaient à changer de régime alimentaire. En ce cas, l'épidémie de la vache folle, en détournant les consommateurs de la viande, ne ferait qu'accélérer une évolution en cours. Elle lui ajouterait seulement une composante mystique faite du sentiment diffus que notre espèce paie pour avoir contrevenu à l'ordre naturel.

Les agronomes se chargeront d'accroître la teneur en protéines des plantes alimentaires, les chimistes de produire en quantité industrielle des protéines de synthèse. Mais même si l'encéphalite spongiforme (nom savant de la maladie de la vache folle et d'autres apparentées) s'installe de façon durable, gageons que l'appétit de viande ne disparaîtra pas pour autant. Sa satisfaction deviendra seulement une occasion rare, coûteuse et pleine de risque. (Le Japon connaît

quelque chose de semblable avec le *fugu*, poisson Tétrodon d'une saveur exquise, dit-on, mais qui, imparfaitement vidé, peut être un poison mortel.) La viande figurera au menu dans des circonstances exceptionnelles. On la consommera avec le même mélange de révérence pieuse et d'anxiété qui, selon les anciens voyageurs, imprégnait les repas cannibales de certains peuples. Dans les deux cas, il s'agit à la fois de communier avec les ancêtres et de s'incorporer à ses risques et périls la substance dangereuse d'êtres vivants qui furent ou sont devenus des ennemis.

L'élevage, non rentable, ayant complètement disparu, cette viande achetée dans des magasins de grand luxe ne proviendra plus que de la chasse. Nos anciens troupeaux, livrés à eux-mêmes, seront un gibier comme un autre dans une campagne rendue à la sauvagerie.

On ne peut donc pas affirmer que l'expansion d'une civilisation qui se prétend mondiale uniformisera la planète. En s'entassant, comme on le voit à présent, dans des mégalofoles aussi grandes que des provinces, une population naguère mieux répartie évacuera d'autres espaces. Définitivement désertés par leurs habitants, ces espaces retourneraient à des conditions archaïques; çà et là, les plus étranges

NOUS SOMMES TOUS DES CANNIBALES

genres de vie s'y feraient une place. Au lieu d'aller vers la monotonie, l'évolution de l'humanité accentuerait les contrastes, en créerait même de nouveaux, rétablissant le règne de la diversité. Rompant des habitudes millénaires, telle est la leçon de sagesse que nous aurons peut-être, un jour, appris des vaches folles.

Le retour de l'oncle maternel*

Les applications industrielles ou militaires de la physique et de la chimie modernes nous ont rendu familières les notions de masse ou de température critiques. Elles se rapportent à des seuils en deçà ou au-delà desquels la matière manifeste des propriétés qui demeuraient cachées dans les conditions ordinaires. On aurait pu les croire inexistantes, inconcevables même, avant que ne soient franchis ces seuils.

Les sociétés humaines ont, elles aussi, leurs points critiques qu'elles atteignent quand le cours de leur existence se trouve sérieusement perturbé. En leur sein se révèlent subitement des propriétés latentes, tantôt vestiges d'un état ancien qui resurgit alors qu'on le croyait disparu, tantôt toujours actuelles, mais normalement invisibles parce que enfouies au

* 24 décembre 1997.

plus profond de la structure sociale. Souvent, d'ailleurs, elles sont les deux à la fois.

Je me faisais ces réflexions il y a quelques mois en lisant dans la presse le texte de l'intervention du comte Spencer lors des obsèques de sa sœur, la princesse Diana. De la façon la plus inattendue, ses propos faisaient renaître un rôle, celui de l'oncle maternel, dont on pouvait croire que dans l'état présent de la société, il n'est qu'une relation de parenté parmi d'autres, à laquelle ne s'attache aucune signification particulière. Tandis que, dans le passé de notre société et même dans le présent de maintes sociétés exotiques, l'oncle maternel fut ou reste une pièce majeure de la structure familiale et sociale. Considérant que le comte Spencer réside en Afrique du Sud, on conviendra que le hasard fit bien les choses : « The Mother's brother in South Africa », tel est en effet le titre du célèbre article paru en 1924 dans le *South African Journal of Science* où Radcliffe-Brown mit en lumière l'importance de ce rôle et chercha, l'un des premiers, à comprendre quelle pouvait être sa signification.

En imputant les malheurs de sa sœur à son ex-mari et à la famille royale dans son ensemble, le comte Spencer assume d'abord la position de « donneur de femme », comme disent les ethnologues dans leur jargon, qui conserve sur sa

sœur ou sa fille un droit de regard et peut intervenir si lui ou elle la croit ou se croit maltraitée. Mais, surtout, il affirme qu'entre lui et ses neveux, fils de sa sœur, existe un lien spécial qui lui donne le droit et lui fait un devoir de les protéger contre leur père et sa lignée.

Un tel rôle structural dévolu à l'oncle maternel n'est pas reconnu par la société contemporaine, mais il le fut au Moyen Âge et peut-être dans l'Antiquité. Oncle se dit en grec *theîos*, « parent divin » (d'où dérivent les termes italien, espagnol, portugais *zio* et *tio*), ce qui laisserait supposer que ce type de parent tenait une place de choix dans la constellation familiale. Cette place était si importante au Moyen Âge que l'intrigue de la plupart des chansons de geste tourne autour des rapports entre l'oncle maternel et son ou ses neveux. Roland est le neveu utérin de Charlemagne comme le sont Vivien, de Guillaume d'Orange ; Gautier, de Raoul de Cambrai ; Perceval, du roi du Graal ; Gauvain, du roi Arthur ; Tristan, du roi Mark ; Gamwell, de Robin Hood... On pourrait allonger la liste. Cette parenté créait des liens si forts qu'ils obnubilaient pratiquement les autres : *La Chanson de Roland* ne mentionne même pas le père du héros.

L'oncle maternel et le neveu se portaient mutuellement assistance. Le neveu recevait des présents de son oncle. C'était celui-ci qui l'armait chevalier, lui donnait éventuellement une épouse. L'intensité des sentiments qui les unissaient ressort éloquemment des paroles prêtées à Charlemagne par une autre chanson de geste, *L'Entrée en Espagne*, quand Roland le quitte pour aller au combat : « Si je vous perds, gémit l'Empereur, je vais rester tout seul / Comme pauvre dame quand a perdu l'époux. »

*

* *

La relation entre oncle et neveu est, semble-t-il, moins apparente dans les chansons de geste italiennes et espagnoles que dans les françaises et les germaniques. Peut-être parce qu'elle se situe dans un cadre institutionnel plus vaste désigné en anglais du terme de *fosterage*, d'origine germanique. La coutume du *fosterage*, strictement observée en Irlande et en Écosse, voulait que les enfants de lignées nobles fussent confiés à une autre famille qui les élevait et assurait leur éducation. Il en résultait entre les protagonistes des liens moraux et sentimentaux plus puissants que ceux qu'ils se reconnais-

saient avec leurs familles de naissance. La coutume existait en Europe continentale, au moins sous la forme dite du « fosterage de l'oncle ». L'enfant noble était confié à sa famille maternelle essentiellement représentée par le frère de la mère chez qui l'enfant occupait la position de « nourri » qu'il conserverait plus tard (le mot avait un sens bien plus large que seulement alimentaire dans l'ancien français).

On a vu dans ces usages la preuve d'une ancienne prédominance du droit maternel et de la filiation matrilineaire que rien, pourtant, n'atteste dans l'Europe ancienne. Nous comprenons aujourd'hui qu'ils sont, bien au contraire, un effet parmi d'autres de la filiation patrilinéaire : c'est précisément parce que le père détient l'autorité familiale que l'oncle maternel, véritable « mère masculine », assume le rôle inverse ; tandis que, dans une société à filiation matrilineaire, l'oncle maternel, qui exerce l'autorité familiale, est redouté, obéi par son neveu. Une corrélation existe donc entre l'attitude vis-à-vis de l'oncle maternel et celle vis-à-vis du père. Dans les sociétés où la relation entre père et fils est familière, celle entre oncle et neveu est sévère : et là où le père apparaît comme l'austère dépositaire de

l'autorité familiale, l'oncle est traité avec tendresse et liberté.

D'innombrables sociétés par le monde illustrent l'une ou l'autre formule selon que la filiation se transmet directement par les hommes, de père en fils, ou par l'intermédiaire des femmes (la filiation allant alors de l'oncle au neveu). Dans les deux cas, l'oncle maternel est présent et forme avec sa sœur, le mari de celle-ci et les enfants nés de leur union un système à quatre termes qui, de la façon la plus économique concevable, réunit les trois types de rapports familiaux nécessaires pour qu'une structure de parenté existe, c'est-à-dire une relation de consanguinité, une relation d'alliance, une relation de filiation. Autrement dit, une relation de frère à sœur, une relation d'époux à épouse, une relation de parents à enfants.

C'est cette structure devenue peu visible parce que noyée dans la complexité des sociétés modernes que, par ses propos, le comte Spencer a rendue à nouveau actuelle. De façon impeccable, il a su définir les relations internes d'un système familial à quatre termes. Sa sœur et lui étaient, dit-il, unis par une intimité tendre remontant à leur petite enfance : « Nous deux, les plus jeunes de la famille, partagions notre

temps ensemble. » Par contre les relations de la princesse avec son mari et avec la lignée de celui-ci furent marquées par « l'angoisse [...], les larmes, le désespoir ». Et de la même façon que s'opposent les relations entre frère et sœur d'une part, celles entre mari et femme d'autre part, s'opposent, dans le discours du comte, les relations entre l'oncle et les neveux auxquels il s'engage à donner une éducation plus aimable... Soit deux types de relations contrastées, les unes positives, les autres négatives, qui se font exactement pendant dans une structure qu'on peut à bon droit considérer comme l'atome de la parenté parce qu'on ne peut en concevoir de plus simple (mais il en existe de plus compliquées).

*

* *

Contrairement à ce que l'on a longtemps cru, ce n'est pas en effet la consanguinité qui fonde la famille. En raison de la prohibition de l'inceste, pratiquement universelle bien qu'elle se réalise sous beaucoup de formes différentes, un homme ne peut obtenir de femme que d'un autre homme qui la lui cède sous forme de fille ou de sœur. On n'a donc pas besoin

d'expliquer comment l'oncle maternel fait son apparition dans la structure de parenté. Il n'y apparaît pas, il en est la condition, il y est immédiatement donné.

Encore reconnaissable il y a deux ou trois siècles, cette structure s'est désagrégée sous l'effet des changements démographiques, sociaux, économiques et politiques qui ont accompagné – tantôt comme ses causes, tantôt comme ses effets – la révolution industrielle. À la différence de ce qui se passe dans les sociétés sans écriture, les liens de parenté n'exercent plus chez nous un rôle régulateur sur l'ensemble des rapports sociaux : leur cohérence globale dépend d'autres facteurs.

L'intense émotion provoquée dans le monde entier par la mort de la princesse Diana s'explique en grande partie du fait que ce drame installait le personnage à la croisée de grands thèmes folkloriques – le fils du roi épousant une bergère, la méchante belle-mère – et de thèmes religieux – la pécheresse mise à mort et assumant par son sacrifice les péchés des nouveaux convertis. On comprend mieux par là que le drame ait permis de réapparaître à d'autres structures archaïques. Un oncle maternel a pu ainsi revendiquer un rôle qui lui eût appartenu dans le passé de nos propres sociétés et lui

appartiendrait dans d'autres, bien que ce rôle soit aujourd'hui dénué de toute base légale ou même coutumière. « Nous tous, ta famille par le sang » proclame le comte Spencer comme si les droits qu'il s'attribue sur ses neveux avaient un fondement dans les mœurs : « Je m'engage à protéger ses enfants d'un sort semblable au sien [à faire en sorte] qu'ils soient élevés de manière tendre et imaginative. » Au nom de quoi pourrait-il y prétendre sans faire revivre une structure de parenté qui fut prédominante dans les sociétés humaines, qu'on croyait disparue de la nôtre et qui, à la faveur d'une crise, remonte à la conscience des acteurs ?

*

* *

L'ouvrage d'un jeune ethnologue chinois formé en France vient d'apporter de nouveaux documents sur la place éminente faite à l'oncle maternel par certaines sociétés exotiques. Un groupe ethnique des confins de l'Himalaya, en Chine, possède un système familial et social en tout point remarquable qui, déjà au XIII^e siècle, avait éveillé la curiosité de Marco Polo. La cellule domestique, qu'on ose à peine appeler famille tant elle s'éloigne de nos conceptions

habituelles, se compose d'un frère, d'une sœur et des enfants de celle-ci. Ces enfants, qui appartiennent exclusivement à la lignée maternelle, sont le fruit des rapports sexuels que la femme peut avoir avec tout homme non apparenté (car la prohibition de l'inceste s'applique ici comme ailleurs). Parfois relativement durables, ces unions se réduisent le plus souvent à des visites furtives sans lendemain. La femme peut recevoir un nombre illimité de ces visites à quoi les hommes s'emploient assidûment dès que la nuit est tombée. Quand naît un enfant, on n'a donc pas le moyen de savoir lequel de ces amants d'occasion est le père, et d'ailleurs on ne s'en soucie pas. La nomenclature de parenté ne comporte aucun terme auquel puisse s'attacher le sens de « père » ou de « mari »¹.

L'auteur de ces intéressantes observations croit, non sans naïveté, avoir découvert un cas unique et qui met à bas toutes les idées admises sur la famille, la parenté et le mariage. C'est faire une double erreur. Les Na représentent un cas peut-être extrême d'un système dont on connaît depuis longtemps d'autres exemples, notamment au Népal, dans le sud de l'Inde et

1. CAI Hua, *Une société sans père ni mari. Les Na de Chine*, Paris, Presses universitaires de France, 1997.

en Afrique. Et loin que de tels cas ruinent les idées admises, la structure familiale qu'ils illustrent offre simplement une image symétrique et inversée de la nôtre.

Ces sociétés oblitérent la catégorie de mari comme nous-mêmes avons oblitéré la catégorie d'oncle maternel (pour laquelle nos nomenclatures de parenté n'ont plus de mot distinctif). Non, certes, parmi nous, que dans telle ou telle famille cet oncle ne puisse jouer occasionnellement un rôle, mais qui n'est pas inscrit par avance dans le système. Une famille qui n'a pas de rôle de mari n'a donc rien qui doive surprendre. En tout cas, pas plus qu'une famille sans rôle prévu pour l'oncle maternel qui nous semble, à nous, naturelle. Nul ne prétendrait que nos propres sociétés infirment les théories de la parenté et du mariage. Celle des Na pas davantage. Ce sont tout bonnement des sociétés qui n'accordent pas, ou plus, à la parenté et au mariage une valeur régulatrice pour assurer leur fonctionnement et s'en remettent à d'autres mécanismes. Car les systèmes de parenté et de mariage ne possèdent pas la même importance dans toutes les cultures. Ils fournissent à certaines le principe actif qui règle leurs relations sociales. Dans d'autres, telles la nôtre et sans

doute aussi celle des Na, cette fonction est absente ou très diminuée.

À quoi mènent ces réflexions dont le point de départ fut un événement qui, voici quelques mois, bouleversa l'imagination publique ? Pour mieux comprendre certains ressorts profonds du fonctionnement des sociétés, on ne peut pas recourir seulement à celles qui sont le plus éloignées de nous dans le temps ou dans l'espace.

On se tournait naguère de façon presque automatique vers l'ethnologie pour interpréter des coutumes anciennes ou récentes, dont on ne connaissait plus le sens, comme des survivances ou des vestiges d'un état social encore présent chez les peuples sauvages. À l'encontre de ce primitivisme désuet, nous nous sommes aperçus que des formes de vie sociale et des types d'organisation bien attestés dans notre histoire peuvent, en certaines circonstances, redevenir actuels et jeter un jour rétrospectif sur des sociétés très éloignées de nous dans le temps ou dans l'espace. Entre les sociétés dites complexes ou évoluées et celles appelées à tort primitives ou archaïques, la distance est moins grande qu'on ne pouvait le croire. Le lointain éclaire le proche, mais le proche peut aussi éclairer le lointain.

La preuve par mythe neuf*

Les tenants de l'analyse structurale se savent exposés à une critique à laquelle, de temps à autre, il leur faut bien répondre. On leur reproche comme une faiblesse inhérente à leur entreprise d'abuser de l'analogie en se contentant des plus superficielles ; ou bien, faisant flèche de tout bois, de recourir à des analogies hétéroclites et de ce fait contestables. Les séries illimitées d'associations produites par l'analyse structurale ressembleraient alors, aux yeux de certains, à ce jeu en honneur chez les collégiens, consistant à échanger des mots dont chacun commence par la ou les syllabes qui terminent le mot précédent, en mettant à contribution les secteurs les plus incongrus du lexique.

Resterait à s'interroger sur l'attrait qu'a ce jeu pour de jeunes esprits. On ne l'expliquerait pas

* 16 avril 1999.

par une recherche d'assonances qu'on dirait simplement poétique. L'assonance est un des moyens dont la poésie se sert pour atteindre des réalités inexprimables en prose. De fait, ce jeu évoque sous forme rudimentaire un procédé de versification familier aux vieux poètes, par rimes dites enchaînées, concaténées, annexées, ou encore fraternisées ; il rappelle aussi les « mots pivots », *kake kotoba*, de la versification japonaise où une même syllabe ou un même groupe de syllabes reçoit simultanément deux significations. En jouant elle aussi de la similarité et de la différence, la rime fait apparaître des rapports d'équivalence entre le son et le sens : « Ce serait commettre une simplification abusive que de traiter la rime simplement du point de vue du son. La rime implique nécessairement une relation sémantique » (Jakobson, 1963, p. 233).

On ne se débarrassera donc pas des analogies enchaînées par l'analyse structurale en les mettant à la place subalterne que, dans un autre genre, on aurait tort d'assigner pareillement aux rimes, car les unes et les autres sont plus chargées de sens qu'on n'imagine. Ce qui fonde ces analogies, c'est que, comme termes d'un raisonnement hypothético-déductif, elles débouchent sur des conclusions dont il doit être possible

d'administrer la preuve. Je voudrais le montrer sur un exemple (Lévi-Strauss, 1985).

Soit l'argile à poterie, prise pour point de départ. On passe de celle-ci à l'Engoulevent parce que, dans certains mythes, elle est l'effet, et il en est la cause. Sitôt formée, l'image de l'Engoulevent s'inverse en celle du Paresseux qui, par plusieurs traits, forme avec lui un couple d'oppositions. La similarité des genres de vie du Paresseux et d'autres animaux incite alors à les subsumer tous sous le concept de faune arboricole, lequel conduit au peuple des nains sans anus, représentation figurée de cette faune : de là, aux nains sans bouche, par une relation de symétrie inversée qu'on observe en changeant d'hémisphère.

Ces transferts successifs, d'ordre tantôt logique, tantôt rhétorique ou encore géographique, se fondent sur des relations de contiguïté, de ressemblance, d'équivalence ou d'inversion. Ils relèvent de la syllepse, de la métonymie ou de la métaphore. Comment convaincra-t-on que ces choix ne sont pas arbitraires, faits chaque fois pour les besoins de la cause ? Et n'éloignent-ils pas de plus en plus du point de départ, comme si l'on oubliait en cours de route la poterie dont le statut mythique avait fourni sa raison d'être à l'enquête ? Après avoir rappelé la thèse selon

laquelle la faune arboricole serait conçue par la mythologie américaine comme la transformation d'un peuple de nains, un critique objecte : « Mais on ne fait que le supposer, car [...] la plupart de ces relations sont simplement postulées, sans que des mythes soient produits qui viennent les justifier [...]. Considérant le lieu stratégique que ces mythes devraient occuper dans *La Potière jalouse*, pour l'administration de la preuve, cela ne laisse pas d'être significatif » (Abad Márquez, 1995, p. 336).

Or ce parcours sinueux, où interviennent à chaque étape de nouveaux postulats, de nouvelles hypothèses, se trouve immédiatement et globalement validé quand un mythe jusqu'alors inconnu émerge, qui court-circuite les intermédiaires et fait se rejoindre la conclusion et les prémisses. C'est le cas d'un mythe des Indiens Tatuyo de la région du Vaupès, recueilli par Mme Elsa Gómez-Imbert, qui, consciente de son importance pour ma démonstration, me le communiqua avant de l'avoir publié. Qu'elle en soit ici remerciée.

On peut distinguer deux parties dans ce mythe. La seconde, que je laisserai provisoirement de côté, traite de la fabrication des pots, occupation féminine, et explique pourquoi elle est devenue laborieuse. La première partie

remonte plus haut dans le temps : jusqu'à l'origine de l'argile, matière première de la poterie.

Un Indien qui pêchait rencontra fortuitement l'Esprit des Forêts, le Sans-Anus. Il lâcha un pet en sa présence. L'Esprit, étonné, s'enquit de l'origine du bruit. L'homme lui expliqua que c'était son anus qui parlait. L'Esprit avoua qu'il n'avait pas d'anús. L'Indien proposa de lui en percer un et enfonça avec une telle violence une latte de bois bien aiguisée dans le fondement de l'Esprit qu'il le tua. De ce trou on extrait aujourd'hui l'argile, qui est la chair pourrie de l'Esprit (Gómez-Imbert, 1990, p. 193-227).

Une argumentation complexe étalée sur cent pages avait été nécessaire pour démontrer que les mythes d'origine de l'argile et ceux sur les nains sans anus appartenaient au même ensemble, et pour en déterminer les raisons. La justesse de ce long parcours se trouve désormais avérée par un mythe qui identifie le Sans-Anus et l'argile.

*

* *

De la même façon, un mythe resté en dehors du champ de l'enquête permet d'élucider une connexion qu'on avait été, dans ce cas,

contraint de postuler entre deux ensembles de mythes : l'un sur l'origine de la poterie, l'autre sur l'origine de la couleur des oiseaux.

Commençons par rappeler qu'en Amérique les mythes sur l'origine de la poterie se répartissent en deux sous-ensembles selon qu'ils traitent de l'origine de la poterie ou – comme la seconde partie du mythe tatuyo – de la fabrication et de la décoration des pots. Cet art fut enseigné aux femmes par la maîtresse surnaturelle de la poterie, que les mythes représentent aussi sous la forme de l'arc-en-ciel, serpent monstrueux vivant au fond des eaux. Ce sont les motifs polychromes ornant sa peau que copièrent et dont s'inspirent encore aujourd'hui les potières pour décorer leurs ouvrages.

Mais d'autres mythes mettent en scène ce serpent dans une histoire très différente : les oiseaux, dont il était l'ennemi, s'unirent pour le détruire ; après l'avoir tué, ils se partagèrent sa dépouille et, selon le morceau de peau qui lui échut, chaque oiseau, représentatif d'une espèce, acquit son plumage distinctif.

Par le biais de la polychromie, une liaison s'établit donc entre la couleur des oiseaux, la poterie décorée et l'argile. À première vue, rien ne la rend nécessaire. Pourtant un mythe permet de démontrer l'unité des deux ensembles.

Il provient des Indiens Maya du Yucatán, loin de l'Amazonie, certes, mais nos premières réflexions sur le rôle de la polychromie dans les mythes sud-américains avaient déjà conduit jusqu'au Mexique (Lévi-Strauss, 1964, p. 329 ; 1967, p. 26).

On connaît plusieurs versions de ce mythe. D'après la plus récente, les oiseaux, qui se querrelaient sans cesse, furent convoqués en assemblée par le Grand Ancêtre pour se donner un roi. Dindon sauvage se porta candidat, fit valoir sa taille bien proportionnée, sa voix mélodieuse ; mais ses plumes n'étaient pas assez belles. Il emprunta celles d'Engoulevent et fut élu. Cependant Engoulevent attendit vainement les faveurs que Dindon lui avait promises en retour. Les oiseaux le retrouvèrent caché dans les bois, dévêtu, à demi mort de froid. Chacun, pris de pitié, lui donna une de ses plumes. C'est pourquoi l'Engoulevent a aujourd'hui un plumage mélangé (Boccaro, 1966, p. 97).

Il est de fait que l'Engoulevent porte un plumage nuancé de gris, de fauve, de brun et de noir. Sa tonalité sombre et peu voyante se confond avec les teintes du terrain ou de l'arbre sur lequel ces oiseaux se tiennent accroupis.

Le mythe suit manifestement une marche régressive. À l'inverse des mythes qui racontent

comment les oiseaux acquièrent leur plumage distinctif, celui-ci raconte comment l'Engoulevent perdit le sien et retomba dans l'indistinction chromatique qui, à l'origine, était le lot de tous les oiseaux. La démarche des mythes de l'ensemble alterne, sur l'origine de la poterie, est la même : ils racontent comment une femme indiscreète (c'est-à-dire coupable d'incontinence orale) perdit les pots reçus de sa bienfaitrice surnaturelle ; ils se brisèrent en morceaux qui redevinrent des boulettes d'argile, matière identifiée par le mythe tatuyo à un personnage affligé de rétention anale (au lieu d'être trop ouvert par en haut, il est trop fermé par en bas).

Le chemin qui ramène de la poterie décorée à l'argile et celui qui ramène des plumages colorés des oiseaux à celui, confus et terne, de l'Engoulevent sont donc parallèles ; ou, si l'on préfère, sous le rapport des couleurs, l'Engoulevent est aux autres oiseaux comme l'argile est à la poterie décorée. Ainsi se trouve validé le choix qu'on avait fait des mythes jivaro, qui confondent l'Engoulevent et l'argile, comme cellule génératrice de la mythologie de la poterie.

Par rapport aux longues chaînes d'associations qu'il avait fallu tendre entre les mythes pour parvenir à une démonstration, le mythe

servant de preuve offre le caractère d'un résidu : il n'y reste que l'essentiel. Comme en arithmétique, la preuve consiste à remplacer une opération compliquée (en l'occurrence, celle qui s'est déroulée au moyen de nombreux mythes) par une opération homologue, plus simple, effectuée sur un seul mythe ; puis à vérifier si les deux résultats coïncident.

Mais, même si la preuve donne un résultat juste, rien encore n'assure qu'on ne l'a pas obtenu par chance, et que la façon dont furent enchaînées les associations correspond à quelque chose de réel en dehors de l'esprit de l'analyste. Pour l'établir, il faudra multiplier les preuves. La comparaison avec l'arithmétique est risquée ; on ne lui demandera qu'un conseil de prudence. Avec la preuve par neuf, la preuve par mythe ici qualifiée de neuf – parce qu'il était inconnu au moment de l'enquête ou que la route suivie ne l'avait pas rencontré – a ceci en commun d'être seulement vraisemblable et de pouvoir au plus prétendre, mais c'est déjà beaucoup, surtout dans les sciences dites humaines, à une bonne probabilité.

BIBLIOGRAPHIE

- ABAD MÁRQUEZ L. V., 1995, *La Mirada distante sobre Lévi-Strauss*, Madrid, Siglo veintiuno de España Editores (Centro de investigaciones sociológicas, colección monografías, num. 142).
- BOCCARA M., 1996, « Puhuy, l'amoureux déçu. La mythologie de l'Engoulement en pays Maya », *Journal d'agriculture traditionnelle et de botanique appliquée*, vol. XXXVIII (2).
- GÓMEZ-IMBERT E., 1990, « La façon des poteries. Mythe sur l'origine de la poterie », *Amerindia*, Paris (publié avec le concours du C.N.R.S.), n° 15.
- JAKOBSON R., 1963, *Essais de linguistique générale*, vol. I, traduit et préfacé par Nicolas Ruwet, Paris, Les Éditions de Minuit.
- LÉVI-STRAUSS C., 1964, *Le Cru et le Cuit*, Paris, Plon.
- , 1967, *Du miel aux cendres*, Paris, Plon.
- , 1985, *La Potière jalouse*, Paris, Plon.

Corsi e ricorsi.
Dans le sillage de Vico*

J'ai rencontré récemment sous la plume d'un professeur de médecine américain une théorie selon laquelle on pourrait assimiler la prolifération de l'espèce humaine à un cancer du globe terrestre. La rigueur, la précision technique de sa démonstration sont impressionnantes. Mon incompetence ne me permet d'en offrir qu'une version simplifiée.

Au début du quaternaire, explique-t-il, en Afrique, des cellules souches issues d'une lignée de vertébrés terrestres et plus spécialement de primates donnèrent naissance à des tissus humanoïdes. Sains tant qu'ils restèrent sur place, ils prirent au Proche-Orient un caractère malin par contact dermique avec des substances alimentaires plus riches et diversifiées, puis franchement tumoral suite à l'absorption de

* 9 mars 2000.

tissus végétaux et animaux obtenus par domestication.

Ces cellules malignes migrèrent sous la forme de micro-satellites agricoles dans des régions sous-muqueuses d'Europe méridionale et d'Asie. Au Proche-Orient même, des métastases se développèrent sous l'aspect d'épaisses plaques « urbanoïdes » présentant de nombreuses inclusions lithiques suivies d'autres cuivreuses et ferreuses.

Longtemps cantonnées dans l'hémisphère oriental, ces tumeurs agrégées déclenchèrent la malignité, peut-être déjà latente, de cellules analogues de l'hémisphère occidental. Ce phénomène, connu sous le nom de « progression colombienne », fit apparaître par recombinaison cellulaire des clones hispaniques et anglo-saxons.

En s'aggravant, la maladie se manifesta par un état fébrile généralisé et une détresse respiratoire aiguë sous l'action de facteurs culturels : inhalation de distillats du pétrole, diminution de la quantité globale d'oxygène, formation de cavités dans le poumon forestier. Le stade pré-terminal s'annonça par des niveaux élevés de métabolites toxiques dans le sang, des taux anormaux de corps chimiques étrangers provenant d'insecticides organiques et de nappes

d'hydrocarbures à la surface des océans, des embolies de matières métalliques ou plastiques. Une vascularisation déclinante provoqua la nécrose des excroissances tumorales, principalement celles datant de plusieurs siècles avec une numération cellulaire dépassant six milliards. Leurs noyaux urbains se creusèrent par le dedans et s'effondrèrent, ne laissant derrière eux que des kystes endotoxiques et stériles¹.

Tels seraient le diagnostic et le pronostic qu'un médecin venu d'ailleurs pourrait porter sur notre planète globalement perçue comme un écosystème. Mais même si l'on ne voyait dans le tableau précédent qu'une métaphore ingénieuse, il serait riche d'enseignements que le même langage puisse décrire jusque dans les détails des phénomènes tous deux vitaux, certes, mais relevant de l'histoire individuelle ou de l'histoire collective.

On saisit mieux par là qu'existent deux types d'explication. L'une remonte de conséquent à antécédent et cherche à déterminer la cause ou la succession de causes d'où résulte le phénomène. L'autre suit une démarche en quelque sorte transversale et voit, dans le phénomène à

1. D. Wilson, « Human population structure in the modern world: A Malthusian malignancy », *Anthropology Today*, vol. 15, n° 6, december 1999, p. 24.

expliquer, la transposition d'un modèle qui, sur un autre plan, possède déjà la même structure et les mêmes propriétés. Il constitue donc une raison suffisante du premier. De tels rapprochements, le problème de l'origine du langage fournit un autre exemple non moins révélateur.

Des travaux en cours depuis une cinquantaine d'années prouvent que certaines propriétés du langage articulé ne sont pas hors d'atteinte pour quelques espèces de primates. Il n'en reste pas moins que le langage humain se distingue de tous les messages émis par les animaux dans leur milieu naturel. Lui appartiennent en propre le pouvoir d'imagination et de création ; l'aptitude à manier des abstractions et à traiter d'objets et de faits éloignés dans l'espace ou le temps ; enfin et surtout, ce caractère absolument original du langage humain qui consiste dans la double articulation : un premier niveau formé d'unités purement distinctives qui, à un second niveau, se combinent pour former des unités significatives consistant en mots et en phrases.

Nous ignorons quelles préconditions organiques ont pu amener à cette capacité cérébrale universelle dans notre espèce. Faute d'une théorie biologique de l'origine du langage, le refus, prononcé jadis par la Société linguistique de

Paris, de permettre tout débat sur ce thème reste valide. Nous n'avons aucun moyen de savoir comment le langage humain put naître progressivement de la communication animale. La différence entre eux est de nature, non de degré. En fait, le problème parut de tout temps si insoluble que les Anciens – et même quelques modernes – firent du langage humain une institution divine.

La découverte du code génétique a rendu ces spéculations périmées. Elle nous a révélé qu'à un niveau très éloigné du langage humain, mais qui lui est sous-jacent puisqu'il s'agit aussi d'une manifestation de la vie, un modèle conforme du langage articulé existe. Le code verbal ainsi que le code génétique – et eux seuls – opèrent au moyen d'unités discrètes en nombre fini, dépourvues de sens comme les phonèmes, qui se combinent entre elles pour produire des unités minimales significatives comparables aux mots. Ces mots forment des phrases auxquelles ne manquent même pas les signes de ponctuation, et une syntaxe régit ces messages moléculaires. Ce n'est pas tout, car comme dans le langage humain, les mots du code génétique peuvent changer de sens en fonction du contexte. Et même s'il ne faut pas sous-estimer le rôle de l'apprentissage dans

l'acquisition du langage, l'aptitude de l'homme, pendant son jeune âge, à maîtriser les structures linguistiques doit nécessairement découler d'instructions codées dans sa cellule germinale. La question du patrimoine génétique se pose dès qu'on aborde les bases du langage humain. L'isomorphisme constaté entre la structure du code génétique et celle sous-jacente à tous les codes verbaux des langues humaines va bien au-delà d'une simple métaphore. Il invite à concevoir cette architectonique universelle comme un héritage moléculaire d'*Homo sapiens* (et déjà d'*Homo erectus*, sinon même d'*Homo habilis* chez qui, semble-t-il, les circonvolutions cérébrales dont dépend l'exercice du langage étaient déjà présentes). Les structures linguistiques seraient ainsi modelées sur les principes structuraux de la communication telle qu'elle fonctionne à l'échelle moléculaire. De même, transposée à l'échelle cellulaire, la prolifération de l'espèce humaine nous est apparue modelée sur la nosographie du cancer.

Considérons maintenant un troisième problème, celui de l'origine de la vie en société sur lequel, depuis l'Antiquité, les philosophes n'ont cessé de s'interroger. La difficulté est la même que pour l'origine du langage : entre l'absence et la présence du langage articulé, la coupure est

si nette qu'on s'évertue en vain à repérer des formes intermédiaires. Et pourtant des formes de ce passage existent à condition de les chercher à des niveaux plus profonds : cellulaire pour l'expansion démographique, moléculaire pour le langage, cellulaire à nouveau pour la sociabilité.

Le passage de la vie solitaire à la vie en société est directement observable et scientifiquement explicable dans une espèce d'amibes terrestres. Ces êtres monocellulaires mènent une existence indépendante, sans contact avec leurs congénères, tant que la nourriture disponible suffit. Mais, si elle vient à manquer, les amibes se mettent à sécréter une substance qui les attire les unes vers les autres. Elles s'agglomèrent, se transforment en un organisme d'un nouveau type aux fonctions diversifiées. Dans cette phase sociale, elles se déplacent en corps vers des zones plus humides et plus chaudes où la nourriture abonde. Ensuite de quoi la société se désagrège, les individus se dispersent, et chacun reprend une vie séparée.

Ce qu'il y a de remarquable dans ces observations, c'est que la substance produite par les amibes, au moyen de laquelle elles s'attirent et se forment en un être social pluricellulaire, n'est autre qu'une substance chimique bien

connue par ailleurs : l'adénosine monophosphate cyclique qui commande la communication entre les cellules des êtres pluricellulaires – tels nous-mêmes – et fait donc de chaque corps individuel une immense société. Or cette substance est aussi la même que sécrètent les bactéries dont les amibes se nourrissent. C'est en la percevant qu'elles les trouvent. Autrement dit : la substance qui attire les prédateurs vers leurs proies est la même qui attire les prédateurs les uns vers les autres et les forme en société.

À cet humble niveau de la vie cellulaire, la contradiction à laquelle s'est heurté Hobbes après Bacon – et tant d'autres philosophes à leur suite – trouve donc sa solution. Il s'agissait pour eux de surmonter l'antinomie entre deux maximes tenues pour également vraies : que l'homme soit un loup pour l'homme et que pour l'homme il soit aussi un dieu, *homo homini lupus*, *homo homini deus*. L'antinomie s'évanouit sitôt qu'on reconnaît qu'entre les deux états la différence est seulement de degré.

Prises pour modèles, les amibes terrestres incitent à concevoir la vie sociale comme un état où les individus s'attirent juste assez pour qu'ils se rapprochent, mais pas au point où, la pression devenant plus forte, ils en viendraient à se détruire les uns les autres sinon même à se manger. La

sociabilité apparaît ainsi comme la limite inférieure – la modalité bénigne, aimerait-on dire – de l'agressivité. La vie quotidienne des sociétés humaines, sans excepter la nôtre, les crises majeures qu'elles traversent fourniraient maints arguments à l'appui de cette interprétation.

Les trois exemples que j'ai donnés placent les problèmes d'origine sous un tout autre jour qu'on ne le fait habituellement. Ces problèmes restent insolubles tant qu'on prétend remonter aux causes, car il manque toujours aux états antérieurs certaines propriétés essentielles du phénomène qu'on voudrait expliquer. L'horizon bouché se dégage, la question de la genèse cesse de se poser quand on découvre quelque part un autre ensemble, sur lequel celui qu'on cherche à comprendre est calqué comme sur un modèle. On n'a plus à se demander comment il vint à être, puisqu'il était déjà là.

Ce changement de perspective n'est pas neuf. Des penseurs du Moyen Âge en eurent l'idée, et on le retrouve au XVIII^e siècle dans la théorie des *corsi e ricorsi* de Vico, selon laquelle chaque période de l'histoire humaine reproduit le modèle d'une période qui lui correspond dans un précédent cycle. Ces périodes sont entre elles dans un rapport d'homologie formelle. Le parallélisme des anciens et des modernes pris

pour exemple prouve que toute l'histoire des sociétés humaines répète éternellement certaines situations typiques. N'est-ce pas là, si on leur fait quelque crédit, ce qu'illustrent aussi nos trois exemples ? Dans l'ordre collectif, l'expansion démographique nous est apparue comme un *ricorso* de la prolifération cancéreuse, le code linguistique comme un *ricorso* du code génétique, la sociabilité des êtres pluricellulaires comme un *ricorso* de la sociabilité vue à l'échelle monocellulaire.

Sans doute Vico restreignait sa théorie à l'histoire des sociétés humaines telle qu'elle se déroule au cours des temps. Mais, au-delà des données empiriques, c'était surtout pour lui le moyen d'atteindre « une histoire idéale éternelle que parcourent dans le temps les histoires de toutes les nations¹ ». Son entreprise repose certes, au départ, sur une distinction entre le monde de la nature connu de Dieu seul, car c'est lui qui l'a fait, et le monde de l'homme ou monde civil, fait par les hommes et qu'ils

1. Giambattista Vico, *La Science nouvelle* (1744), Livre Premier, quatrième section, paragraphe 349, traduit de l'italien et présenté par Alain Pons, Paris, Fayard, 2001, p. 140. G. Vico, *La Scienza nuova* (1744), *Opere*, tome 1, a cura di Andrea Battistini, Milan, Mondadori (I Meridiani, 1990), 2001, p. 552.

peuvent donc connaître. Pourtant, cette courbure de l'histoire humaine, qui l'oblige à revenir perpétuellement sur elle-même, est un effet, affirme Vico, des volontés de la providence divine. Quand, par la théorie des *corsi e ricorsi*, les hommes prennent conscience de cette loi à laquelle leur histoire est soumise, un coin de voile se lève. Par la petite porte, si l'on peut dire, ils accèdent à ces volontés, et se mettent en mesure de les reconnaître aussi à l'œuvre sur un théâtre beaucoup plus vaste, en l'occurrence celui constitué par l'ensemble des phénomènes de la vie dont l'histoire humaine fait partie.

Ainsi, la théorie des *corsi e ricorsi*, tenue parfois dans l'œuvre de Vico pour une bizarrerie sans conséquence, aurait en fait une portée considérable. Car si la conscience de leur propre histoire révèle aux hommes que la providence divine agit en remployant toujours les mêmes modèles, qui sont en nombre fini, il devient possible d'extrapoler des volontés particulières de la providence pour l'homme à ses volontés générales. Bien que l'état de la science du temps de Vico ne lui permît pas encore de prendre cette direction, sa théorie ouvre à la connaissance un chemin conduisant de la structure de la pensée à la structure de la réalité.

Table

<i>Avant-propos de Maurice Olender</i>	9
Le Père Noël supplicié	13
« Tout à l'envers »	49
N'existe-t-il qu'un type de développement ?	59
Problèmes de société :	
excision et procréation assistée	81
Présentation d'un livre par son auteur . . .	103
Les bijoux de l'ethnologue	117
Portraits d'artistes	131
Montaigne et l'Amérique	145
Pensée mythique et pensée scientifique . .	151
Nous sommes tous des cannibales	163
Auguste Comte et l'Italie	175

Variations sur le thème d'un tableau	
de Poussin	193
La sexualité féminine et l'origine	
de la société	203
La leçon de sagesse des vaches folles	217
Le retour de l'oncle maternel	231
La preuve par mythe neuf	243
<i>Corsi e ricorsi</i> . Dans le sillage de Vico	253

Sources

« Le Père Noël Supplicié »

Les Temps Modernes, n°77, 1952, p. 1572-1590.

« Tout à l'envers »

« Se il mondo è alla rovescia », *La Repubblica*, 7 août 1989.

« N'existe-t-il qu'un type de développement ? »

Texte publié en deux parties :

« Mercanti in fiera », *La Repubblica*, 13 novembre 1990.

« Contadino chissà perchè », *La Repubblica*, 14 novembre 1990.

« Excision, procréation assistée »

« Il segreto delle donne », *La Repubblica*, 14 novembre 1989.

« Présentation d'un livre par son auteur »
« Gli uomini della nebbia e del vento », *La Repubblica*, 10 septembre 1991.

« Les bijoux de l'ethnologue »
« Ma perche' ci mettano i gioielli? », *La Repubblica*, août 1991.

« Portraits d'artistes »
« La statua che divenne madre », *La Repubblica*, 23 février 1992.

« Montaigne et l'Amérique »
« Come Montaigne scopri l'America », *La Repubblica*, 11 septembre 1992.

« Pensée mythique et scientifique »
« L'Ultimo degli Irochesi », *La Repubblica*, 7 février 1993.

« Nous sommes tous des cannibales »
« Siamo tutti cannibali », *La Repubblica*, 10 octobre 1993.

SOURCES

« Auguste Comte et l'Italie »

« L'Italia è meglio disunita », *La Repubblica*,
21 juin 1994.

« Variations sur le thème d'un tableau de
Poussin »

« Due miti e un incesto », *La Repubblica*,
29 décembre 1994.

« La sexualité féminine et l'origine de la société »

« Quell'intenso profumo di donna », *La Repubblica*,
3 novembre 1995.

« La leçon de sagesse des vaches folles »

« La mucca è pazza e un po' cannibale », *La Repubblica*,
octobre 1996.

« Le retour de l'oncle maternel »

« Quei parenti così arcaici », *La Repubblica*,
24 décembre 1997.

« La preuve par le mythe neuf »

« I miti uno sguardo dentro la loro origine », *La Repubblica*,
16 avril 1999.

« Corsi e ricorsi, dans le sillage de Vico »

« Gli uomini visti da un'ameba », *La Repubblica*,
9 mars 2000.

L'auteur

Claude Lévi-Strauss est né le 28 novembre 1908 à Bruxelles. Il a occupé la chaire d'anthropologie sociale au Collège de France de 1959 à 1982 et a été élu membre de l'Académie française en 1973. Il est décédé à Paris le 30 octobre 2009.

Parmi ses ouvrages :

La Vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara, Paris, Société des américanistes, 1948

Les Structures élémentaires de la parenté, Paris, PUF, 1949 ; La Haye-Paris, Mouton & Cie, 1967

Race et Histoire, Paris, Unesco, 1952 ; Paris, Denoël, 1967 ; Paris, Gallimard, « Folio Essais », n° 58 et « Folioplus », n° 104

Tristes Tropiques, Paris, Plon, 1955 ; Pocket, « Terres humaines », n° 3009

Anthropologie structurale, Paris, Plon, 1958 ;
Pocket, « Agora », n° 7 et n° 189, 2 vol.

Le Totémisme aujourd'hui, Paris, PUF, 1962

La Pensée sauvage, Paris, Plon, 1962 ; Pocket,
« Agora », n° 2

Mythologiques, Paris, Plon :

1. *Le Cru et le Cuit*, 1964 ;
2. *Du miel aux cendres*, 1967 ;
3. *L'Origine des manières de table*, 1968 ;
4. *L'Homme nu*, 1971

Anthropologie structurale II, Paris, Plon, 1973

La Voie des masques, Genève, Éditions Albert
Skira, 2 vol., 1975, éd. revue, augmentée et
suivie de *Trois Excursions*, Paris, Plon, 1979 ;
Pocket, « Agora », n° 25

Le Regard éloigné, Paris, Plon, 1983

Paroles données, Paris, Plon, 1984

La Potière jalouse, Paris, Plon, 1985 ; Pocket,
« Agora », n° 28

Histoire de Lynx, Paris, Plon, 1991 ; Pocket,
« Agora », n° 156

Regarder écouter lire, Paris, Plon, 1993

Saudades do Brasil, Paris, Plon, 1994

L'AUTEUR

Œuvres, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 2008

L'Anthropologie face aux problèmes du monde moderne, Paris, Seuil, « La Librairie du XXI^e siècle », 2011

L'Autre Face de la lune. Écrits sur le Japon, Paris, Seuil, « La Librairie du XXI^e siècle », 2011

La Librairie du XXI^e siècle

Sylviane Agacinski, *Le Passeur de temps. Modernité et nostalgie.*

Sylviane Agacinski, *Métaphysique des sexes. Masculin/féminin aux sources du christianisme.*

Sylviane Agacinski, *Drame des sexes. Ibsen, Strindberg, Bergman.*

Sylviane Agacinski, *Femmes entre sexe et genre.*

Giorgio Agamben, *La Communauté qui vient. Théorie de la singularité quelconque.*

Henri Atlan, *Tout, non, peut-être. Éducation et vérité.*

Henri Atlan, *Les Étincelles de hasard I. Connaissance spermatique.*

Henri Atlan, *Les Étincelles de hasard II. Athéisme de l'Écriture.*

Henri Atlan, *L'Utérus artificiel.*

Henri Atlan, *L'Organisation biologique et la Théorie de l'information.*

Henri Atlan, *De la fraude. Le monde de l'ona.*

Marc Augé, *Domaines et Châteaux.*

Marc Augé, *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité.*

Marc Augé, *La Guerre des rêves. Exercices d'ethno-fiction.*

Marc Augé, *Casablanca.*

Marc Augé, *Le Métro revisité.*

Marc Augé, *Quelqu'un cherche à vous retrouver.*

Marc Augé, *Journal d'un SDF. Ethnofiction.*

Jean-Christophe Bailly, *Le Propre du langage. Voyages au pays des noms communs.*

Jean-Christophe Bailly, *Le Champ mimétique.*

Marcel Bénabou, *Jacob, Ménahem et Mimoun. Une épopée familiale.*

Marcel Bénabou, *Pourquoi je n'ai écrit aucun de mes livres.*

Julien Blanc, *Au commencement de la Résistance. Du côté du musée de l'Homme 1940-1941.*

R. Howard Bloch, *Le Plagiaire de Dieu. La fabuleuse industrie de l'abbé Migne.*

Remo Bodei, *La Sensation de déjà-vu.*

Ginevra Bompiani, *Le Portrait de Sarah Malcolm.*

Julien Bonhomme, *Les Voleurs de sexe. Anthropologie d'une rumeur africaine.*

Yves Bonnefoy, *Lieux et Destins de l'image. Un cours de poésie au Collège de France (1981-1993).*

Yves Bonnefoy, *L'Imaginaire métaphysique.*

Yves Bonnefoy, *Notre besoin de Rimbaud.*

Yves Bonnefoy, *L'Autre Langue à portée de voix.*

Philippe Borgeaud, *La Mère des Dieux. De Cybèle à la Vierge Marie.*

Philippe Borgeaud, *Aux origines de l'histoire des religions.*

Jorge Luis Borges, *Cours de littérature anglaise.*

Italo Calvino, *Pourquoi lire les classiques.*

Italo Calvino, *La Machine littérature.*

Paul Celan et Gisèle Celan-Lestrange, *Correspondance.*

Paul Celan, *Le Méridien & autres proses.*

Paul Celan, *Renverse du souffle.*

Paul Celan et Ilana Shmueli, *Correspondance.*

Paul Celan, *Partie de neige.*

Paul Celan et Ingeborg Bachmann, *Le Temps du cœur. Correspondance.*

Michel Chodkiewicz, *Un océan sans rivage. Ibn Arabî, le Livre et la Loi.*

Antoine Compagnon, *Chat en poche. Montaigne et l'allégorie.*

Hubert Damisch, *Un souvenir d'enfance par Piero della Francesca.*

Hubert Damisch, *CINÉ FIL.*

Hubert Damisch, *Le Messager des îles.*

Luc Dardenne, *Au dos de nos images*, suivi de *Le Fils* et *L'Enfant*, par Jean-Pierre et Luc Dardenne.

Luc Dardenne, *Sur l'affaire humaine.*

Michel Deguy, *À ce qui n'en finit pas.*

Daniele Del Giudice, *Quand l'ombre se détache du sol.*

Daniele Del Giudice, *L'Oreille absolue.*

Daniele Del Giudice, *Dans le musée de Reims.*

Daniele Del Giudice, *Horizon mobile.*

Daniele Del Giudice, *Marchands de temps.*

Mireille Delmas-Marty, *Pour un droit commun.*

Marcel Detienne, *Comparer l'incomparable.*

Marcel Detienne, *Comment être autochtone. Du pur Athénien au Français raciné.*

Milad Doueïhi, *Histoire perverse du cœur humain.*

Milad Doueïhi, *Le Paradis terrestre. Mythes et philosophies.*

Milad Doueïhi, *La Grande Conversion numérique.*

Milad Doueïhi, *Solitude de l'incomparable. Augustin et Spinoza.*

Milad Doueïhi, *Pour un humanisme numérique.*

Jean-Pierre Dozon, *La Cause des prophètes. Politique et religion en Afrique contemporaine,* suivi de *La Leçon des prophètes* par Marc Augé.

Pascal Dusapin, *Une musique en train de se faire.*

Norbert Elias, *Mozart. Sociologie d'un génie.*

Rachel Ertel, *Dans la langue de personne. Poésie yiddish de l'anéantissement.*

Arlette Farge, *Le Goût de l'archive.*

Arlette Farge, *Dire et mal dire. L'opinion publique au XVIII^e siècle.*

Arlette Farge, *Le Cours ordinaire des choses dans la cité au XVIII^e siècle.*

Arlette Farge, *Des lieux pour l'histoire.*

Arlette Farge, *La Nuit blanche.*

Alain Fleischer, *L'Accent, une langue fantôme.*

Alain Fleischer, *Le Carnet d'adresses.*

Alain Fleischer, *Réponse du muet au parlant. En retour à Jean-Luc Godard.*

Alain Fleischer, *Sous la dictée des choses.*

Lydia Flem, *L'Homme Freud.*

Lydia Flem, *Casanova ou l'Exercice du bonheur.*

Lydia Flem, *La Voix des amants.*

Lydia Flem, *Comment j'ai vidé la maison de mes parents.*

Lydia Flem, *Panique.*

Lydia Flem, *Lettres d'amour en héritage.*

Lydia Flem, *Comment je me suis séparée de ma fille et de mon quasi-fils.*

Lydia Flem, *La Reine Alice.*

Lydia Flem, *Discours de réception à l'Académie royale de Belgique, accueillie par Jacques De Decker, secrétaire perpétuel.*

Nadine Fresco, *Fabrication d'un antisémite.*

Nadine Fresco, *La Mort des juifs.*

Françoise Frontisi-Ducroux, *Ouvrages de dames. Ariane, Hélène, Pénélope...*

Marcel Gauchet, *L'Inconscient cérébral.*

Jack Goody, *La Culture des fleurs.*

Jack Goody, *L'Orient en Occident.*

- Anthony Grafton, *Les Origines tragiques de l'érudition. Une histoire de la note en bas de page.*
- Jean-Claude Grumberg, *Mon père. Inventaire, suivi de Une leçon de savoir-vivre.*
- Jean-Claude Grumberg, *Pleurnichard.*
- François Hartog, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps.*
- Daniel Heller-Roazen, *Écholalies. Essai sur l'oubli des langues.*
- Daniel Heller-Roazen, *L'Ennemi de tous. Le pirate contre les nations.*
- Daniel Heller-Roazen, *Une archéologie du toucher.*
- Ivan Jablonka, *Histoire des grands-parents que je n'ai pas eus. Une enquête.*
- Jean Kellens, *La Quatrième Naissance de Zarathushtra. Zoroastre dans l'imaginaire occidental.*
- Jacques Le Brun, *Le Pur Amour de Platon à Lacan.*
- Jean Levi, *Les Fonctionnaires divins. Politique, despotisme et mystique en Chine ancienne.*
- Jean Levi, *La Chine romanesque. Fictions d'Orient et d'Occident.*

- Claude Lévi-Strauss, *L'Anthropologie face aux problèmes du monde moderne.*
- Claude Lévi-Strauss, *L'Autre Face de la lune. Écrits sur le Japon.*
- Nicole Loraux, *Les Mères en deuil.*
- Nicole Loraux, *Né de la Terre. Mythe et politique à Athènes.*
- Nicole Loraux, *La Tragédie d'Athènes. La politique entre l'ombre et l'utopie.*
- Patrice Loraux, *Le Tempo de la pensée.*
- Sabina Loriga, *Le Petit x. De la biographie à l'histoire.*
- Charles Malamoud, *Le Jumeau solaire.*
- Charles Malamoud, *La Danse des pierres. Études sur la scène sacrificielle dans l'Inde ancienne.*
- François Maspero, *Des saisons au bord de la mer.*
- Marie Moscovici, *L'Ombre de l'objet. Sur l'actualité de la psychanalyse.*
- Michel Pastoureau, *L'Étoffe du diable. Une histoire des rayures et des tissus rayés.*
- Michel Pastoureau, *Une histoire symbolique du Moyen Âge occidental.*
- Michel Pastoureau, *L'Ours. Histoire d'un roi déchu.*

Michel Pastoureau, *Les Couleurs de nos souvenirs.*
Vincent Peillon, *Une religion pour la République. La foi laïque de Ferdinand Buisson.*
Vincent Peillon, *Éloge du politique. Une introduction au XXI^e siècle.*
Georges Perec, *L'Infra-ordinaire.*
Georges Perec, *Vœux.*
Georges Perec, *Je suis né.*
Georges Perec, *Cantatrix sopranica L. et autres écrits scientifiques.*
Georges Perec, *L. G. Une aventure des années soixante.*
Georges Perec, *Le Voyage d'hiver.*
Georges Perec, *Un cabinet d'amateur.*
Georges Perec, *Beaux présents, belles absentes.*
Georges Perec, *Penser/Classer.*
Georges Perec, *Le Condottière.*
Michelle Perrot, *Histoire de chambres.*
J.-B. Pontalis, *La Force d'attraction.*
Jean Pouillon, *Le Cru et le Su.*
Jérôme Prieur, *Roman noir.*
Jérôme Prieur, *Rendez-vous dans une autre vie.*
Jacques Rancière, *Courts Voyages au pays du peuple.*

Jacques Rancière, *Les Noms de l'histoire. Essai de poétique du savoir.*

Jacques Rancière, *La Fable cinématographique.*

Jacques Rancière, *Chroniques des temps consentuels.*

Jean-Michel Rey, *Paul Valéry. L'aventure d'une œuvre.*

Jacqueline Risset, *Puissances du sommeil.*

Denis Roche, *Dans la maison du Sphinx. Essais sur la matière littéraire.*

Olivier Rolin, *Suite à l'hôtel Crystal.*

Olivier Rolin & Cie, *Rooms.*

Charles Rosen, *Aux confins du sens. Propos sur la musique.*

Israel Rosenfield, « *La Mégalomanie* » de Freud.

Pierre Rosenstiehl, *Le Labyrinthe des jours ordinaires.*

Jean-Frédéric Schaub, *Oroonoko, prince et esclave. Roman colonial de l'incertitude.*

Francis Schmidt, *La Pensée du Temple. De Jérusalem à Qoumrân.*

Jean-Claude Schmitt, *La Conversion d'Hermann le Juif. Autobiographie, histoire et fiction.*

Michel Schneider, *La Tombée du jour. Schumann.*

Michel Schneider, *Baudelaire. Les années profondes.*

David Shulman, Velcheru Narayana Rao et Sanjay Subrahmanyam, *Textures du temps. Écrire l'histoire en Inde.*

David Shulman, *Ta'ayush. Journal d'un combat pour la paix. Israël Palestine, 2002-2005.*

Jean Starobinski, *Action et Réaction. Vie et aventures d'un couple.*

Jean Starobinski, *Les Enchanteresses.*

Jean Starobinski, *L'Encre de la mélancolie.*

Anne-Lise Stern, *Le Savoir-Déporté. Camps, histoire, psychanalyse.*

Antonio Tabucchi, *Les Trois Derniers Jours de Fernando Pessoa. Un délire.*

Antonio Tabucchi, *La Nostalgie, l'Automobile et l'Infini. Lectures de Pessoa.*

Antonio Tabucchi, *Autobiographies d'autrui. Poétiques a posteriori.*

Emmanuel Terray, *La Politique dans la caverne.*

Emmanuel Terray, *Une passion allemande. Luther, Kant, Schiller, Hölderlin, Kleist.*

Camille de Toledo, *Le Hêtre et le Bouleau. Essai sur la tristesse européenne, suivi de L'Utopie linguistique ou la pédagogie du vertige.*

Camille de Toledo, *Vies pōtentielles*.

César Vallejo, *Poèmes humains et Espagne, écarte de moi ce calice*.

Jean-Pierre Vernant, *Mythe et Religion en Grèce ancienne*.

Jean-Pierre Vernant, *Entre mythe et politique*.

Jean-Pierre Vernant, *L'Univers, les Dieux, les Hommes. Récits grecs des origines*.

Jean-Pierre Vernant, *La Traversée des frontières. Entre mythe et politique II*.

Nathan Wachtel, *Dieux et Vampires. Retour à Chipaya*.

Nathan Wachtel, *La Foi du souvenir. Labyrinthes marranes*.

Nathan Wachtel, *La Logique des bûchers*.

Nathan Wachtel, *Mémoires marranes. Itinéraires dans le sertão du Nordeste brésilien*.

Catherine Weinberger-Thomas, *Cendres d'immortalité. La crémation des veuves en Inde*.

Natalie Zemon Davis, *Juive, Catholique, Protestante. Trois femmes en marge au XVI^e siècle*.



COMPOSITION : IGS-CP À L'ISLE-D'ESPAGNAC
IMPRESSION : NORMANDIE ROTO IMPRESSION S.A.S. À LONRAI
DÉPÔT LÉGAL : MARS 2013. N° 108214-3 (132447)
IMPRIMÉ EN FRANCE