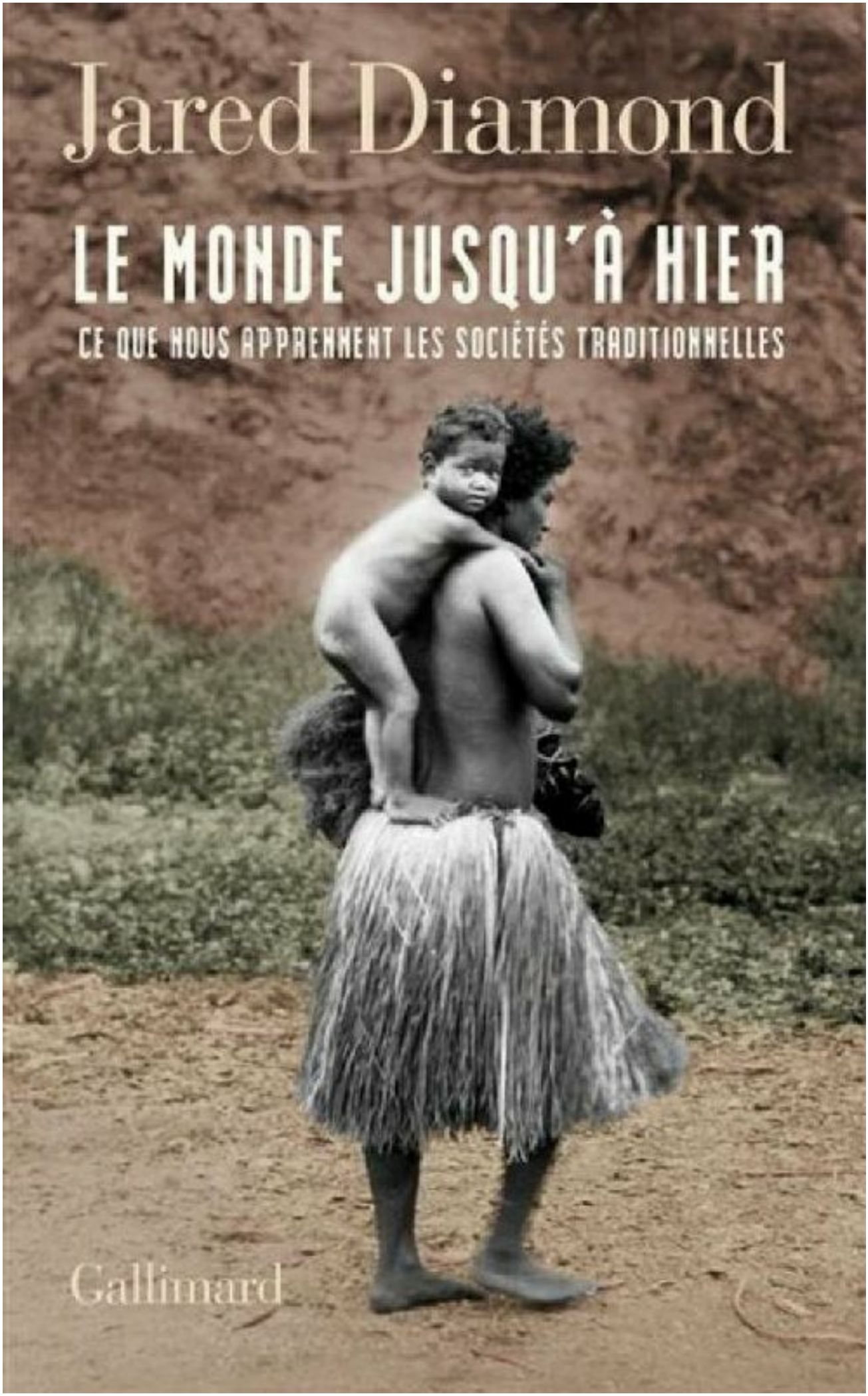
Jared Diamond

LE MONDE JUSQU'À HIER

CE QUE NOUS APPRENNENT LES SOCIÉTÉS TRADITIONNELLES



Gallimard

Jared Diamond

Le monde jusqu'à hier

Ce que nous apprennent les sociétés traditionnelles

Traduit de l'anglais (États-Unis)
par Jean-François Sené

Ouvrage publié avec le concours
du Centre National du Livre

Gallimard

nrf essais

Pour Meg Taylor,
en remerciement
pour sa longue amitié
et le partage de ses connaissances
sur nos deux mondes

Prologue

À L'AÉROPORT

SCÈNE DANS UN AÉROPORT

30 avril 2006, 7h00 : je suis dans une salle d'enregistrement d'un aéroport, agrippé à mon chariot à bagages, bousculé par une foule d'autres personnes qui s'enregistrent également pour les premiers vols de la journée. Scène familière : des centaines de voyageurs en files parallèles, portant valises, paquets, sacs à dos et bébés, et qui s'approchent d'un long comptoir derrière lequel se tiennent des employés en uniforme devant leurs écrans d'ordinateur. D'autres personnes en uniforme sont disséminées dans cette foule : pilotes et hôtesses, contrôleurs des bagages et deux policiers noyés dans la masse et n'ayant d'autre mission que de se montrer. Les agents de contrôle examinent les bagages aux rayons X, les employés des compagnies aériennes étiquettent les sacs et les bagagistes les mettent sur un tapis roulant qui les emporte vers, espère-t-on, le bon avion. Le long du mur qui fait face au comptoir d'enregistrement, des boutiques vendent journaux et nourriture rapide. Autour de moi d'autres objets familiers encore, horloges murales, téléphones, escaliers mécaniques menant au niveau supérieur et, bien entendu, des avions sur le tarmac que l'on aperçoit au-delà des baies vitrées du terminal.

Les employés des compagnies tapotent sur leurs claviers et regardent les écrans, le tout ponctué par l'impression de reçus de paiement électronique sur des terminaux de cartes de crédit. La foule présente le mélange habituel de bonne humeur, de patience, d'exaspération, d'attente respectueuse et de cérémonie des adieux aux amis. À mon tour, je présente un papier (mon itinéraire de vol) à une personne que je n'ai jamais vue et que je ne reverrai probablement jamais (une employée à l'enregistrement). Elle me donne à son tour un bout de papier qui m'autorise à faire un vol de plusieurs centaines de kilomètres jusqu'à un lieu où je ne suis encore jamais allé et dont les habitants ne me connaissent pas, mais qui malgré cela toléreront ma venue.

La scène est des plus familières. Toutefois, une des premières choses qui frappent les quelques voyageurs venus des États-Unis, d'Europe ou d'Asie, c'est qu'à leur exception,

toutes les autres personnes sont originaires de Nouvelle-Guinée. Il est d'autres différences que des voyageurs venus d'outre-mer pourraient relever : le drapeau national noir, rouge et or est celui de la Papouasie-Nouvelle-Guinée qui s'orne d'un paradisier et de la Croix du Sud ; les panneaux de la compagnie aérienne sur le comptoir indiquent uniquement des vols d'Air Niugini, et les destinations sur les écrans ont une consonance exotique : Wapenamanda, Goroka, Kikori, Kundiawa et Wewak.

L'aéroport où je me trouve est celui de Port Moresby, capitale de la Papouasie-Nouvelle-Guinée. Pour quiconque connaît un peu l'histoire de la Nouvelle-Guinée — ce qui est mon cas, étant venu ici pour la première fois en 1964 quand l'Australie administrait encore le territoire —, la présente scène est tout à la fois familière, étonnante et émouvante. Je me mets à la comparer mentalement aux photographies prises en 1931 par les premiers Australiens à fouler et « découvrir » les Highlands (Hautes Terres) de Nouvelle-Guinée grouillant d'un million de villageois qui utilisaient encore des outils de pierre. Sur ces clichés, les Highlanders, qui vivaient depuis des millénaires dans un isolement relatif avec une connaissance limitée du monde extérieur, contemplent avec effroi les premiers Européens. Je regarde les passagers, employés et pilotes néo-guinéens et je vois en eux les ancêtres photographiés trois quarts de siècle plus tôt. Les individus ne sont bien évidemment plus les mêmes, mais leurs visages sont semblables. Peut-être même y a-t-il, à cet instant, parmi eux tous des enfants ou petits-enfants de ceux qui figurèrent sur les photographies du « premier contact »[1].

La différence la plus manifeste entre cette scène d'enregistrement des passagers et les photographies gravées dans ma mémoire d'un « premier contact », est que les Highlanders de Nouvelle-Guinée en 1931 n'étaient vêtus que d'un simple pagne en herbe et qu'ils portaient des sacs en filet jetés sur l'épaule et des coiffures de plumes ; en 2006, ils sont vêtus d'une tenue désormais internationale, chemises, pantalons, jupes, shorts et casquettes de base-ball. En une ou deux générations, ces Highlanders ont appris à écrire, à employer des ordinateurs et à voyager en avion. Peut-être certains d'entre eux ont-ils été les premiers de leur tribu à apprendre à lire et à écrire. Ce gouffre entre générations est symbolisé par deux Néo-Guinéens dans cette foule, le plus jeune guidant le plus âgé : le premier, en uniforme de pilote, m'expliquera qu'il emmène le second, son grand-père, pour son premier vol en avion, et le vieil homme aux cheveux gris paraissait aussi hébété et déconcerté que les ancêtres sur les clichés de 1931.

Mais un observateur très au fait de l'histoire de la Nouvelle-Guinée n'aurait pas manqué de noter d'emblée qu'entre les deux scènes, il est des différences autrement plus importantes que les pagnes de 1931 et les tenues occidentales d'aujourd'hui. Les sociétés des Hautes Terres de Nouvelle-Guinée en 1931 ne disposaient pas seulement de vêtements manufacturés et bien évidemment de toutes les technologies contemporaines, elles étaient dépourvues d'écriture, monnaie, écoles et gouvernement centralisé. Si les preuves n'en

existaient pas, nous aurions du mal à croire qu'une société sans écriture ait pu en acquérir la maîtrise en une seule génération.

Le même observateur aurait également noté que des éléments de cette scène d'aéroport en 2006, très commune comparée à tous les autres aéroports, différaient profondément du « premier contact » tel qu'immortalisé en 1931 par les photographies des patrouilles australiennes. En 2006 nombre de personnes âgées aux cheveux grisonnants se pressent dans le hall en proportion plus forte que dans la société traditionnelle des Hautes Terres. La foule de l'aéroport, quoiqu'elle ait pu initialement frapper par son caractère « homogène » un Occidental sans expérience préalable des Néo-Guinéens — tous apparemment semblables par leur peau sombre et leur chevelure laineuse —, était hétérogène par d'autres traits physiques : habitants de haute taille à la barbe rare et au visage étroit des basses terres de la côte sud, Highlanders plus petits, barbus et au visage large, îliens et habitants des basses terres de la côte septentrionale aux traits du visage quelque peu asiatiques. En 1931, il aurait été totalement impossible de rencontrer réunis au même endroit à la fois des Highlanders, des habitants des basses terres de la côte sud et de la côte nord ; tout regroupement en Nouvelle-Guinée aurait été bien plus homogène que cette foule à l'aéroport. Un linguiste écoutant cette foule aurait discerné des dizaines de langues appartenant à des familles très différentes : langues tonales aux mots se distinguant par leur hauteur de ton comme en chinois, langues austronésiennes aux syllabes et consonnes relativement simples et langues papoues atonales. En 1931, il aurait rencontré éventuellement réunis des locuteurs individuels d'une seule des différentes langues, mais jamais de locuteurs de dizaines de langues. Deux langues répandues, l'anglais et le tok pisin (également connu sous le nom de néo-mélanésien ou pidgin, le créole anglais), sont utilisées au comptoir d'enregistrement en 2006 et dans nombre des conversations entre passagers, alors qu'en 1931 tous les échanges dans les Highlands de Nouvelle-Guinée se faisaient dans des langues locales, chacune d'elles restant confinée dans une petite zone.

Une autre différence subtile entre les scènes de 1931 et de 2006 est que la foule à l'aéroport compte quelques Néo-Guinéens présentant un type américain de corpulence malheureusement banale : des personnes en surpoids et au « ventre à bière » retombant sur la ceinture. Les photos vieilles de soixante-quinze ans ne montrent aucun Néo-Guinéen obèse : ils sont tous maigres et musclés. Les statistiques sanitaires publiques de la Nouvelle-Guinée témoignent aujourd'hui d'un nombre croissant de cas de diabète lié au surpoids, sans parler de cas d'hypertension, de cardiopathies, d'attaques cérébro-vasculaires et de cancers, toutes choses inconnues une génération plus tôt.

Il est un autre caractère distinctif de cette foule comparée aux groupes de 1931 auquel on ne prêterait pas attention tant il nous paraît relever de l'évidence dans le monde moderne : la plupart des gens amassés dans cette salle d'aéroport sont des inconnus pour chacun, ne se sont jamais vus auparavant ni ne s'agressent les uns les autres. En 1931, voilà

qui eût été impossible ; alors les rencontres entre inconnus étaient rares, dangereuses et fort susceptibles de dégénérer en violences. Et cependant, il y a ces deux policiers présents, censément pour maintenir l'ordre, alors même que la foule le maintient d'elle-même, du seul fait que les passagers savent qu'aucun des autres inconnus ne va sauter sur lui et qu'ils vivent désormais dans une société comptant davantage encore de policiers, voire de soldats susceptibles d'intervenir au cas où une querelle viendrait à tourner mal. En 1931, il n'existait ni police ni autorité gouvernementale. Les passagers de cet aéroport jouissent du droit de se rendre par avion ou par tout autre moyen à Wapenamanda ou ailleurs en Papouasie-Nouvelle-Guinée sans autorisation préalable. Aujourd'hui, dans le monde occidental, nous tenons la liberté de voyager pour normale, alors que jadis elle était exceptionnelle. En 1931, aucun Néo-Guinéen né à Goroka ne s'était rendu à Wapenamanda distant pourtant de 170 kilomètres à l'ouest ; l'idée de voyager de Goroka à Wapenamanda, sans être tué parce qu'on était inconnu des autres tribus susceptibles d'être rencontrées dès les premiers 15 kilomètres était impensable. Et cependant je viens de parcourir 11 000 kilomètres de Los Angeles à Port Moresby, une distance des centaines de fois supérieure à celle couverte à partir de son lieu de naissance par n'importe quel habitant des Highlands de Nouvelle-Guinée au cours de sa vie entière.

Toutes ces différences entre les foules de 1931 et de 2006, je les résumerai en ces termes : au cours des soixante-quinze dernières années la population des Highlands de Nouvelle-Guinée a parcouru en un éclair des changements qui prirent des millénaires à se produire dans une grande partie du reste du monde. Pour les habitants ces changements ont été, à titre individuel, encore plus rapides : certains de mes amis néo-guinéens m'ont dit avoir fabriqué les derniers outils en pierre et participé aux dernières batailles entre tribus à peine une décennie avant notre rencontre. Aujourd'hui, les citoyens des États industriels trouvent à ce point normales les caractéristiques de la scène de 2006 qu'il leur paraît impossible qu'il pût en aller différemment : le métal, l'écriture, les machines, les avions, la police et le gouvernement, les personnes en surpoids, le fait de rencontrer des inconnus sans en nourrir de crainte, les populations hétérogènes, etc. Or tous ces traits des sociétés humaines contemporaines sont relativement nouveaux dans l'histoire des hommes. Pour l'essentiel, au cours des six millions d'années qui ont suivi la séparation des lignes évolutives de l'homme et du chimpanzé originels, les sociétés humaines n'ont connu ni le métal ni toutes ces autres choses. Ces caractéristiques modernes n'ont commencé à apparaître que dans les dernières 11 000 années et seulement dans certaines zones du monde.

Ainsi, la Nouvelle-Guinée[2] est, à certains égards, une fenêtre ouverte sur l'humanité telle qu'elle était hier encore, comparée aux six millions d'années de l'échelle de l'évolution de l'Homme. (Je tiens à souligner l'expression « à certains égards » car les Hautes Terres de Nouvelle-Guinée en 1931 n'étaient évidemment pas un monde d'hier inchangé.) Tous les

changements qui survinrent dans les Highlands au cours des soixante-quinze dernières années ont également touché d'autres sociétés dans le monde, mais dans une grande partie du reste du monde ils étaient advenus plus tôt et plus graduellement qu'en Nouvelle-Guinée. Cependant, le terme « graduel » doit être pris de façon relative : même dans les sociétés où ces modifications sont apparues en premier, leur chronologie couvre moins de 11 000 ans, ce qui est dérisoire comparé à six millions d'années. Nos sociétés ont donc connu récemment et rapidement de profondes évolutions.

POURQUOI ÉTUDIER LES SOCIÉTÉS TRADITIONNELLES ?

D'où vient notre actuelle fascination pour les sociétés traditionnelles ?

Par sociétés « traditionnelles » ou « de petite taille », termes que j'emploierai dans ce livre, j'entends des sociétés passées ou présentes qui vivent en groupes de faible densité de population (allant de quelques dizaines à quelques milliers d'individus), subsistent de la chasse et de la cueillette, de la culture ou de l'élevage, et que les contacts avec les grandes sociétés industrielles occidentalisées ont transformées de façon limitée. En réalité, les sociétés traditionnelles de ce type qui existent encore de nos jours ont été en partie modifiées par les contacts et pourraient plutôt être décrites comme « transitionnelles » plutôt que « traditionnelles », n'était le fait fondamental qu'elles conservent encore nombre de traits et de processus sociaux des petites sociétés du passé. J'oppose les sociétés traditionnelles de petite taille aux sociétés « occidentalisées », c'est-à-dire à ces grandes sociétés industrielles modernes dirigées par des gouvernements étatiques et que les lecteurs de cet ouvrage connaissent puisque, pour l'essentiel, ils y vivent. On les qualifie d'« occidentalisées » parce que certains traits importants de ces sociétés (comme la Révolution industrielle et la santé publique) apparurent en Europe occidentale aux XVIII^{e} et XIX^{e} siècles et se répandirent de là vers de nombreux autres pays d'outremer.

Notre fascination pour ces sociétés « traditionnelles » vient en partie de notre besoin de connaître des gens qui nous sont si semblables et si compréhensibles par certains côtés, si différents et si difficiles à saisir à d'autres titres. Quand, à vingt-six ans, je suis arrivé pour la première fois en Nouvelle-Guinée en 1964, j'ai été frappé par l'exotisme de ses habitants : ils ne ressemblaient pas aux Américains, parlaient des langues différentes, se vêtaient et se comportaient autrement. Mais dans les décennies suivantes, au cours de dizaines de visites de un à cinq mois dans de nombreuses régions de Nouvelle-Guinée et sur les îles voisines, ce sentiment d'exotisme prédominant fit place à un sentiment d'un partage en commun à mesure que je commençais à mieux connaître des Néo-Guinéens à titre individuel : nous avions de longues conversations, riions des mêmes plaisanteries,

partagions le même intérêt pour les enfants, le sexe, la nourriture et le sport, et connaissions ensemble des moments de colère, de peur, de chagrin, de soulagement ou de joie. Même leurs langues sont des variantes de thèmes linguistiques familiers dans le monde entier ; ainsi, bien que le foré, première langue néo-guinéenne que j'ai apprise, soit sans relation avec les langues indo-européennes et ait donc un vocabulaire complètement inconnu pour moi, il conjugue les verbes de façon complexe comme l'allemand, a des pronoms duels comme le slovène, des postpositions comme le finnois et trois adverbes démonstratifs (« ici », « là » et « là-bas ») comme le latin.

Toutes ces similitudes m'ont conduit à penser à tort, après mon sentiment initial d'exotisme, que « les gens sont fondamentalement les mêmes partout ». Mais non, en suis-je arrivé finalement à comprendre, nous ne sommes pas tous semblables : beaucoup de mes amis néo-guinéens comptent de façon différente (par évaluation visuelle et non en employant des nombres abstraits), choisissent leurs épouses ou leurs époux de manière autre, traitent leurs parents et leurs enfants différemment, perçoivent le danger autrement et se font une conception particulière de l'amitié. Ce mélange trompeur de similitudes et de différences fait partie de ce qui rend les sociétés traditionnelles fascinantes aux yeux d'un étranger.

Mais il est une autre raison à l'intérêt et à l'importance que nous accordons aux sociétés traditionnelles : en effet, elles conservent des traits de la façon dont vécurent nos ancêtres pendant des dizaines de millénaires, jusqu'à hier quasiment. Les modes de vie traditionnels sont ce qui nous a façonnés et ont fait de nous ce que nous sommes aujourd'hui. La transition de la chasse-cueillette à la culture n'a commencé qu'il y a environ 11 000 ans ; les premiers outils en métal ne sont apparus qu'il y a 7 000 ans environ ; et le premier gouvernement étatique et la première écriture ne sont nés que quelque 1 600 ans plus tard. Les conditions de vie « modernes » ne prévalent, et encore simplement localement, que depuis une fraction de temps minuscule de l'histoire de l'humanité ; toutes les sociétés humaines ont été traditionnelles bien plus longtemps qu'aucune d'elles n'a été moderne. Aujourd'hui, les lecteurs de ce livre considèrent que les aliments d'origine agricole achetés en magasin plutôt que ceux d'origine sauvage chassés ou cueillis chaque jour, les outils en métal plutôt qu'en pierre, bois et os, le gouvernement étatique et ses tribunaux, sa police et ses armées, la lecture et l'écriture vont de soi. Or toutes ces nécessités apparentes sont relativement récentes et des milliards de gens dans le monde vivent en partie encore de façon traditionnelle.

Insérés au sein même des sociétés industrielles modernes, il est des domaines où persistent de nombreux mécanismes traditionnels. Dans bien des régions rurales du « Premier Monde » (les pays dits avancés) beaucoup de litiges sont encore réglés par des mécanismes traditionnels informels et non devant les tribunaux. Les gangs dans les grandes villes n'appellent pas la police pour régler leurs désaccords, mais recourent à des artifices

traditionnels de négociation, compensation, intimidation ou guerre. Des amis européens m'ont décrit les petits villages où ils ont grandi dans les années 1950 et j'entendais dans leurs descriptions celles d'un village néo-guinéen traditionnel : tout le monde se connaissait dans le village, savait ce que chacun faisait et exprimait ses opinions sur ces actions, les jeunes épousaient des filles ou garçons nés à deux ou trois kilomètres seulement de distance, passaient toute leur vie au village ou à proximité à l'exception des jeunes hommes mobilisés pendant les années de guerre mondiale, et les querelles au sein du village devaient être réglées de façon à rétablir les relations et les rendre tolérables parce que tous allaient vivre ensemble le reste de leur existence. En un mot, le monde d'hier n'a pas été effacé et remplacé par un nouveau monde d'aujourd'hui ; beaucoup de ce qui était hier est encore parmi nous. C'est là une autre raison de désirer comprendre le monde d'hier.

Les sociétés traditionnelles sont bien plus diverses dans nombre de leurs pratiques culturelles que ne le sont les sociétés industrielles modernes. Beaucoup de normes culturelles propres aux sociétés étatiques modernes sont très éloignées des normes traditionnelles et se situent vers les marges extrêmes de l'éventail de la diversité. Par exemple, comparées à n'importe quelle société industrielle moderne, certaines sociétés traditionnelles traitent les personnes âgées bien plus cruellement alors que d'autres offrent à leurs anciens des conditions de vie plus satisfaisantes ; les sociétés industrielles modernes sont plus proches du premier extrême que du second. Cependant, les psychologues fondent la plupart de leurs généralisations concernant la nature humaine sur des études portant sur notre mince et atypique section de diversité humaine. Parmi les individus étudiés dans un échantillon d'articles tirés des grandes revues de psychologie publiées en 2008, 96 % provenaient de pays industriels occidentalisés (Amérique du Nord, Europe, Australie, Nouvelle-Zélande et Israël), 68 % en particulier étaient des États-Unis, et jusqu'à 80 % d'entre eux étaient des étudiants de premier cycle inscrits en psychologie, donc non représentatifs de leur propre société nationale. Ainsi, comme le disent Joseph Henrich, Steven Heine et Ara Norenzayan, chercheurs en sciences sociales, l'essentiel de notre compréhension de la psychologie humaine se fonde sur des sujets que l'on peut qualifier de WEIRD, qualificatif qui en langue anglaise signifie « bizarre », « étrange », mais qu'un usage des sciences sociales récent a lesté d'une autre acception : celle de l'acronyme en anglais pour « sociétés occidentales, éduquées, industrialisées, riches et démocratiques » (« Western, Educated, Industrialized, Rich, and Democratic societies »). La plupart de ces sujets paraissent également bizarres au sens littéral du terme selon les critères de variation culturelle mondiale car ils se révèlent être des exceptions dans nombre d'études de phénomènes culturels qui prennent des échantillons plus vastes de variation mondiale. Ces phénomènes culturels comprennent la perception visuelle, l'équité, la coopération, le châtiment, le raisonnement biologique, l'orientation spatiale, le raisonnement analytique opposé au raisonnement holistique, le raisonnement moral, la motivation à se conformer, l'acte de choix et le concept de soi. En

conséquence, si nous souhaitons généraliser sur la nature humaine, nous devons beaucoup élargir notre échantillon d'étude pour passer à l'ensemble des sociétés traditionnelles et ne plus nous limiter aux sujets WEIRD — des étudiants américains de premier cycle en psychologie pour l'essentiel.

Si les chercheurs en sciences sociales peuvent ainsi assurément tirer des conclusions de l'étude des sociétés traditionnelles ayant un intérêt théorique, nous pouvons tous également apprendre des choses d'ordre pratique. Les sociétés traditionnelles offrent en effet des milliers d'expériences naturelles pour constituer une société humaine. Elles ont produit des milliers de solutions aux problèmes humains différentes de celles adoptées par nos propres sociétés WEIRD modernes. Nous verrons que certaines de ces solutions — par exemple, certaines façons dans les sociétés traditionnelles d'élever les enfants, de traiter les personnes âgées, de demeurer en bonne santé, de bavarder, de passer le temps libre ou de régler les litiges — peuvent vous sembler, comme à moi, supérieures aux pratiques normales dans le Premier Monde des pays occidentalisés et riches. Peut-être pourrions-nous en tirer parti en adoptant de façon sélective quelques-unes de ces pratiques traditionnelles. Certains d'entre nous le font déjà avec un profit démontré pour leur santé et leur bonheur. À divers égards, nous autres modernes sommes inadaptés ; nos corps et nos pratiques sont confrontés à présent à des conditions différentes de celles dans lesquelles ils ont évolué et auxquelles ils se sont accommodés.

Mais nous devrions également ne pas tomber dans l'extrême opposé, idéaliser le passé et désirer des temps plus simples. De nombreuses pratiques traditionnelles sont de celles que nous pouvons nous estimer heureux d'avoir éliminées — telles que l'infanticide, l'abandon ou le meurtre des personnes âgées, la récurrence des risques de famine, la menace plus grande de dangers environnementaux et de maladies infectieuses, le fait de voir souvent ses enfants mourir prématurément et de vivre dans la crainte permanente d'être attaqué. Les sociétés traditionnelles peuvent non seulement nous inspirer quelques meilleures pratiques de vie, mais aussi nous aider à apprécier certains avantages de notre propre société que nous considérons normaux.

LES ÉTATS

Les sociétés traditionnelles sont plus diverses dans leur organisation que celles ayant un gouvernement étatique. Pour mieux comprendre les caractères non familiers des sociétés traditionnelles, rappelons ceux connus des États-nations dans lesquels nous vivons.

La plupart des nations modernes comptent des populations de centaines de milliers ou de millions d'individus, et qui s'élèvent pour les deux sociétés modernes les plus peuplées, l'Inde et la Chine, à plus d'un milliard. Même les plus petites nations modernes

indépendantes, comme les États insulaires de Nauru et de Tuvalu dans le Pacifique, ont plus de 10 000 habitants. (Le Vatican, avec une population de seulement 832 personnes en 2011, est aussi considéré comme une nation, mais c'est une exception en tant que minuscule enclave dans la ville de Rome d'où le Vatican importe tout ce dont il a besoin.) Dans le passé aussi des États comptaient des populations allant de dizaines de milliers à plusieurs millions d'individus. Ces populations nombreuses permettent déjà de comprendre comment les États doivent se nourrir, s'organiser et pourquoi ils existent en fait. Tous les États nourrissent leurs citoyens essentiellement par une production vivrière (agriculture et élevage) plutôt que par la chasse et la cueillette. Il est possible d'obtenir beaucoup plus de nourriture en cultivant la terre ou en élevant du bétail sur un arpent de jardin, de champ ou de pâture que nous avons peuplé d'espèces végétales et animales réellement utiles qu'en chassant et en cueillant ce qui peut vivre sur un arpent de forêt, animaux et plantes sauvages pour la plupart non comestibles. Pour cette unique raison, aucune société de chasseurs-cueilleurs n'a jamais été capable de nourrir une population suffisamment dense pour pourvoir au coût d'un gouvernement étatique. Dans n'importe quel État, seule une part de la population — qui peut n'être que de 2 % dans les sociétés modernes disposant d'exploitations agricoles hautement mécanisées — produit la nourriture. Le reste s'occupe à d'autres tâches (dans le gouvernement, l'industrie ou le commerce), ne produit pas sa propre nourriture et vit des surplus produits par les agriculteurs.

La vaste population d'un État fait également que la plupart des gens qui y vivent ne se connaissent pas les uns les autres. Même pour les îliens de Tuvalu il est impossible de connaître leurs dix mille compatriotes, et le 1,4 milliard de citoyens chinois jugerait ce défi encore plus irréaliste. Les États ont donc besoin de policiers, de lois et de codes de morale pour veiller à ce que les rencontres constantes et inévitables entre inconnus ne dégénèrent régulièrement en heurts. Cette nécessité d'une police, de lois et de commandements moraux incitant à se montrer aimable avec les inconnus n'existe pas dans les petites sociétés où tout le monde se connaît.

Enfin, lorsqu'une société atteint dix mille personnes, il est impossible de prendre, d'exécuter et d'appliquer des décisions en faisant s'asseoir tous les citoyens pour un face à face où chacun dirait ce qu'il pense. Les populations importantes ne peuvent fonctionner sans dirigeants pour prendre des décisions, sans exécutifs pour les faire appliquer ni bureaucrates pour mettre en œuvre ces décisions et ces lois. Hélas pour ceux d'entre vous, lecteurs, qui, anarchistes, rêvent de vivre sans gouvernement étatique, voici les raisons pour lesquelles ce rêve est chimérique : il vous faudra trouver une petite bande ou une tribu disposée à vous accepter, où personne n'est un inconnu et où monarques, présidents et bureaucrates sont inutiles.

Nous verrons bientôt que quelques sociétés traditionnelles étaient assez peuplées pour nécessiter des bureaucrates aux fonctions d'ordre général. Cependant les États sont encore

plus peuplés et ont besoin de bureaucrates spécialisés et diversifiés aux niveaux horizontal et vertical. Nous autres, citoyens d'un État, trouvons tous ces fonctionnaires exaspérants, mais ils sont nécessaires. Un État a tant de lois et de citoyens qu'un seul type de bureaucrates ne saurait administrer toutes les lois régaliennes : il faut des percepteurs des impôts, des inspecteurs des véhicules automobiles, des policiers, des juges, des inspecteurs de l'hygiène alimentaire, etc., spécifiques. Dans un service d'État qui ne compte qu'un seul type de bureaucrates, nous sommes aussi habitués à voir de nombreux fonctionnaires de ce type classés de façon hiérarchique à différents niveaux ; un service des impôts dispose d'un agent qui vérifie votre déclaration et se trouve sous les ordres d'un percepteur auquel vous pouvez vous plaindre si vous êtes en désaccord avec le rapport de l'agent, percepteur qui sert lui-même sous un directeur de service, dépendant à son tour d'un directeur régional, le tout placé sous l'autorité d'un directeur général des Impôts (par souci de concision et de simplification, j'ai omis plusieurs autres niveaux). Le roman de Franz Kafka, *Le Château*, décrit une semblable bureaucratie imaginaire inspirée de celle bien réelle de l'Empire des Habsbourg dont l'auteur était sujet. C'est le prix à payer pour vivre sous des gouvernements étatiques : jamais aucune utopie n'a trouvé comment diriger une nation sans au moins quelques bureaucrates.

Un trait persistant et ô combien familier des États est que les citoyens, même dans les démocraties scandinaves les plus égalitaires, sont politiquement, économiquement et socialement inégaux. Tout État doit inévitablement avoir quelques dirigeants politiques pour donner des ordres et faire des lois, et une foule de simples citoyens pour respecter ces ordres et ces lois. Les citoyens d'un État ont des rôles économiques différents (en tant qu'agriculteurs, concierges, juristes, politiciens, employés de magasin, etc.), et certains de ces rôles s'accompagnent de salaires plus élevés que d'autres. Certains citoyens jouissent d'un meilleur statut social que d'autres. Toutes les tentatives idéalistes pour réduire l'inégalité au sein des États — par exemple l'idéal communiste énoncé par Karl Marx : « De chacun selon ses capacités, à chacun selon ses besoins » — ont échoué.

Il ne pouvait exister d'États tant qu'il n'y eut pas de production vivrière (ce qui ne commença que 9 000 ans avant notre ère) et, avant cette évolution même, aucun État n'avait fonctionné un nombre suffisant de millénaires pour constituer la vaste et dense population imposant un gouvernement étatique. Le premier État naquit dans le Croissant fertile vers 3400 avant notre ère ; d'autres apparurent ensuite en Chine, au Mexique, dans les Andes, à Madagascar et en d'autres régions au cours des millénaires suivants jusqu'à ce que, aujourd'hui, une planisphère montre les terres de la planète entière, à l'exception de l'Antarctique, divisées en États. Et l'Antarctique même est en partie soumis aux prétentions territoriales de sept nations.

Ainsi, jusque vers 3400 avant notre ère, il n'y eut d'État nulle part dans le monde et, dans les temps récents encore, de vastes zones sont restées sans contrôle étatique et ont fonctionné sous des systèmes politiques traditionnels plus simples. Les différences entre ces sociétés et les sociétés étatiques qui nous sont familières seront le sujet de cet ouvrage, mais comment classer les sociétés traditionnelles elles-mêmes et parler de leur diversité ?

Si toute société humaine est unique, il est cependant des schémas interculturels qui permettent certaines généralisations. Ainsi il existe des tendances corrélées dans quatre aspects au moins des sociétés : la taille de la population, la subsistance, la centralisation politique et la stratification sociale. Avec une population et une densité démographique croissantes, l'obtention de vivres et d'autres produits de première nécessité tend à s'intensifier. Ainsi les cultivateurs vivant dans des villages produisent plus de nourriture par arpent que les petits groupes nomades de chasseurs-cueilleurs, et on en obtient des quantités supérieures encore par arpent sur les parcelles irriguées de culture intensive des peuples de forte densité démographique et les exploitations mécanisées des États modernes. La prise de décisions politiques se centralise de plus en plus, passant des discussions en face-à-face des petits groupes de chasseurs-cueilleurs aux hiérarchies politiques et aux décisions émanant des dirigeants dans les États modernes. La stratification sociale s'accroît et passe de l'égalitarisme relatif des petits groupes de chasseurs-cueilleurs à l'inégalité des individus dans les grandes sociétés centralisées.

Ces corrélations entre divers aspects d'une société ne sont pas rigides : certaines sociétés d'une taille donnée ont des moyens de subsistance plus intensifiés, une centralisation politique plus forte ou une stratification sociale plus grande que d'autres. Mais il nous faut adopter une forme de simplification pour parler des types différents de sociétés qui émergent de ces tendances générales tout en reconnaissant la diversité au sein de celles-ci. Notre problème d'ordre pratique est semblable à celui de la psychologie du développement qui étudie les différences entre les individus. Alors que tout être humain est unique, il existe néanmoins des tendances larges liées à l'âge et telles que les enfants de trois ans sont en moyenne différents à divers titres corrélés des individus de vingt-quatre ans. Et cependant l'âge constitue un continuum sans ruptures brutales : il n'y a pas de transition soudaine entre être « comme un enfant de trois ans » et être « comme un enfant de six ans ». Et il existe des différences entre individus de même âge. Confrontés à ces complications, les psychologues du développement jugent néanmoins utile d'adopter des catégories simples comme « bébé », « bambin », « enfant », « adolescent », « jeune adulte », etc., tout en admettant le caractère imparfait de cette classification.

De même les chercheurs en sciences sociales jugent utile d'adopter des catégories simplifiées dont ils comprennent les imperfections. Ils sont confrontés à une complication supplémentaire, le fait que les changements dans les sociétés peuvent s'inverser alors que

c'est impossible dans les classes d'âge. Les villages de cultivateurs peuvent redevenir des petites bandes de chasseurs-cueilleurs en périodes de sécheresse, alors qu'un enfant de quatre ans ne sera jamais plus un enfant de trois ans. Si la plupart des psychologues du développement s'accordent à reconnaître et à nommer les grandes catégories bébé/enfant/adolescent/adulte, les chercheurs en sciences sociales emploient de nombreux ensembles alternatifs de catégories simplifiées pour décrire les variations dans les sociétés traditionnelles et certains d'entre eux s'indignent même de l'usage de toute catégorie. J'utiliserai parfois ici la division des sociétés humaines établie par Elmer Service en quatre catégories de taille de population, de centralisation politique et de stratification sociale croissantes : bande, tribu, chefferie et État. Si ces termes sont à présent vieux de cinquante ans et que d'autres ont été proposés depuis, la classification de Service a l'avantage de la simplicité : quatre termes à mémoriser au lieu de sept et des vocables uniques au lieu d'expressions composées. Mais n'oublions pas qu'il ne s'agit que d'un outil commode pour discuter de la grande diversité des sociétés humaines sans perdre de temps à reprendre les imperfections de cette terminologie et les importantes variations pour chaque catégorie dès que ces termes sont employés ici.

Le type de société le plus petit et le plus simple (qualifié de bande par Service) ne compte que quelques dizaines d'individus dont beaucoup appartiennent à une ou à plusieurs familles élargies (c'est-à-dire un adulte marié, son épouse et leurs enfants, et certains de leurs parents, frères, sœurs et cousins). La plupart des chasseurs-cueilleurs nomades et certains cultivateurs vivaient traditionnellement dans de semblables petits groupes à faible densité de population. Les membres d'une bande sont suffisamment peu nombreux pour se connaître tous, pour que les décisions du groupe puissent être prises en discussion en face-à-face et qu'il n'y ait pas de direction politique formelle ni de spécialisation économique marquée. Un chercheur en sciences sociales dirait d'une bande qu'elle est relativement égalitaire et démocratique : ses membres diffèrent peu en termes de « richesse » (de toute façon il n'existe guère de biens personnels) et de pouvoir politique, sauf par la prise en compte des capacités ou des personnalités individuelles, chose tempérée par un partage étendu des ressources entre les membres de la bande.

Autant que l'on peut en juger d'après les indices archéologiques sur l'organisation des sociétés passées, il est probable qu'il y a quelques dizaines de millénaires au moins tous les humains vivaient dans de telles bandes et c'était encore le cas pour la plupart il y a 11 000 ans. Quand les Européens commencèrent, en particulier après le premier voyage de Christophe Colomb en 1492, à se répandre dans le monde et à rencontrer des peuples non européens vivant dans des sociétés sans État, les bandes occupaient encore tout ou partie de l'Australie et de l'Arctique, ainsi que les régions désertiques ou boisées à faible productivité des Amériques et de l'Afrique sub-saharienne. Les sociétés de bandes qui seront souvent étudiées dans ce livre comprennent les !Kung du désert du Kalahari en Afrique, les Indiens

Aché et Siriono d'Amérique du Sud, les îliens d'Andaman dans la baie du Bengale, les Pygmées des forêts équatoriales d'Afrique et les cultivateurs matsigenka du Pérou. Tous ces exemples, à l'exception des Matsigenka, sont ou étaient des chasseurs-cueilleurs.

Les bandes s'élèvent un degré plus haut dans le type de société suivant plus vaste et plus complexe (qualifié par Service de tribu) qui consiste en un groupe local de centaines d'individus. Ce type demeure encore dans la limite de taille où tous les membres peuvent se connaître personnellement et où il n'y a pas d'inconnus. Par exemple, dans mon lycée de quelque 200 élèves, tous les élèves et les professeurs se connaissaient par leur nom, mais cela était impossible dans le lycée de mon épouse qui comptait des milliers d'élèves. Une société de centaines d'individus signifie des dizaines de familles souvent divisées en groupes de parenté nommés clans, qui peuvent échanger des conjoints avec d'autres clans. Les populations tribales plus nombreuses que celles des bandes exigent davantage de nourriture pour plus de têtes dans une petite zone ; les tribus sont donc en général des cultivateurs ou des éleveurs, voire les deux, mais quelques-unes sont des chasseurs-cueilleurs qui vivent dans des environnements particulièrement productifs (comme les Aïnous au Japon et les Indiens du nord-ouest Pacifique de l'Amérique du Nord). Les tribus tendent à être sédentaires et à vivre toute l'année, ou une grande partie, dans des villages proches de leurs terres cultivées, leurs pâtures ou leurs pêcheries. Cependant les éleveurs d'Asie centrale et de certaines peuplades tribales pratiquent la transhumance, c'est-à-dire déplacent leurs troupeaux selon la saison entre des terres d'altitudes différentes afin de suivre la croissance des pâtures à des élévations plus grandes à mesure que la saison avance.

À d'autres égards les tribus ressemblent encore à de grandes bandes — par exemple par leur égalitarisme relatif, leur faible spécialisation économique, l'absence de bureaucrates et la prise de décision en tête-à-tête. J'ai assisté à des réunions dans des villages de Nouvelle-Guinée où des centaines de personnes, assises à même le sol, peuvent dire leur mot et parvenir à une conclusion. Certaines tribus ont un « grand homme » qui joue un rôle de dirigeant faible en n'usant que de ses pouvoirs de persuasion et de sa personnalité plutôt que d'une autorité reconnue. Comme exemple des pouvoirs limités d'un « grand homme », nous verrons au chapitre 3 comment les partisans se réclamant d'un dirigeant nommé Gutelu de la tribu des Dani en Nouvelle-Guinée réussirent à contrecarrer sa volonté et à lancer une offensive génocidaire qui fit éclater son alliance politique. Les indices archéologiques d'organisation tribale, tels que les vestiges matériels de structures et d'implantations résidentielles, suggèrent que des tribus apparurent dans certaines zones il y a 13 000 ans au moins. Récemment encore, les tribus étaient largement répandues dans certaines parties de la Nouvelle-Guinée et de l'Amazonie. Les sociétés tribales que j'étudierai dans cet ouvrage comprennent les Iñupiat d'Alaska, les Indiens Yanomami d'Amérique du Sud, les Kirghizes d'Afghanistan, les Kaulong de Nouvelle-Bretagne et les Dani, Daribi et Foré de Nouvelle-Guinée.

Les tribus s'élèvent ensuite au stade de complexité organisationnelle nommé chefferie qui compte des milliers de sujets. Une population aussi nombreuse et la spécialisation économique naissante des chefferies imposent une forte productivité vivrière et la capacité de générer et d'entreposer des surplus alimentaires pour nourrir les spécialistes ne produisant pas de vivres, comme les chefs, leurs parents et les bureaucrates. Les chefferies ont donc construit des hameaux et des villages sédentaires disposant d'entrepôts et ont été pour l'essentiel des sociétés productrices de nourriture (cultures et élevage), sauf dans les zones les plus productives pour les chasseurs-cueilleurs, comme la chefferie Calusa de Floride et les chefferies Chumash de la côte sud de Californie.

Dans une société qui compte des milliers d'individus il est impossible de se connaître tous et d'avoir des discussions en face en face qui rassemblent toute la population. Par conséquent, les chefferies sont confrontées à deux nouveaux problèmes qui ne concernaient pas les bandes ou les tribus. Premièrement, les inconnus dans une chefferie doivent pouvoir se rencontrer les uns les autres et se reconnaître comme semblables, mais aussi individuellement comme membres non familiers de la même chefferie, et éviter de s'irriter et de se battre pour des enfreintes territoriales. Les chefferies élaborèrent donc des idéologies et des identités politiques et religieuses partagées souvent dérivées du statut censément divin du chef. Ensuite, il existe un dirigeant reconnu, le chef, qui prend des décisions, détient une autorité acceptée, prétend au monopole du droit de recourir à la force contre des membres de sa société si nécessaire et garantit ainsi que des inconnus au sein d'une même chefferie ne se battent entre eux. Ce chef est assisté d'officiels non spécialisés aux responsabilités générales (genre de proto-bureaucrates) qui collectent les tributs, règlent les litiges et accomplissent d'autres tâches administratives, mais non d'un système de percepteurs, de juges, d'inspecteurs de l'hygiène alimentaire distincts les uns des autres comme dans un État. (Une source de confusion ici est que certaines sociétés traditionnelles qui ont des chefs et sont correctement qualifiées de chefferies dans la littérature scientifique et dans cet ouvrage sont néanmoins dénommées « tribus » dans la plupart des écrits de vulgarisation ; ainsi, par exemple, on parle des « tribus » indiennes de l'est de l'Amérique du Nord alors que c'étaient en fait des chefferies.)

Une innovation économique des chefferies est ce que l'on nomme l'économie de redistribution : au lieu de simples échanges directs entre individus, le chef collecte un tribut en vivres et en travail qui, pour une large part, est redistribué aux guerriers, prêtres et artisans qui le servent. La redistribution est ainsi la forme la plus précoce d'un système d'imposition pour subvenir aux besoins de nouvelles institutions. Une partie du tribut en vivres est rendue aux gens du commun que le chef a une responsabilité morale de soutenir en temps de famine et qui travaillent pour lui à des tâches comme la construction de monuments et de systèmes d'irrigation. En plus de ces nouveaux modes politiques et économiques qui dépassent les pratiques des bandes et des tribus, les chefferies

expérimentèrent l'innovation sociale de l'inégalité institutionnalisée. Alors que certaines tribus ont déjà des lignages séparés, ceux d'une chefferie sont classés de façon héréditaire avec le chef et sa famille au sommet, les gens du commun ou les esclaves en bas, et (dans le cas de l'archipel polynésien de Hawaï) jusqu'à huit castes intermédiaires hiérarchisées. Pour les membres des lignages ou des castes les plus élevés, le tribut perçu par le chef alimente un meilleur niveau de vie en termes de nourriture, d'habitat, de vêtements et d'ornements spécifiques.

On peut donc reconnaître les chefferies du passé de façon archéologique par des constructions monumentales (parfois), et des signes tels qu'une distribution inégale de marchandises dans les tombes des sites funéraires : certains corps (ceux des chefs et de leur parentèle, et des bureaucrates) étaient inhumés dans de grands tombeaux emplis de biens de luxe tels que turquoises et chevaux sacrifiés, qui contrastaient avec les petites tombes sans ornements du bas peuple. En se fondant sur de tels indices, les archéologues déduisent que les chefferies ont commencé à apparaître localement vers 5500 avant notre ère. Dans les temps modernes, juste avant l'imposition quasi universelle du contrôle gouvernemental étatique dans le monde, les chefferies étaient encore largement répandues en Polynésie, dans une grande partie de l'Afrique sub-saharienne, les zones plus productives de l'est et du sud-ouest de l'Amérique du Nord, et l'Amérique du Sud à l'extérieur des zones contrôlées par les États mexicains et andins. Les chefferies que nous examinerons ici incluent les populations insulaires de Mailu et des Trobriand de la région de Nouvelle-Guinée, et les Indiens Calusa et Chumash d'Amérique du Nord.

Les États ont émergé des chefferies (à partir de 3400 environ avant notre ère) par la conquête ou l'amalgame sous la pression, et cette évolution a eu pour effets, entre autres changements, des populations plus nombreuses, souvent ethniquement diverses, des sphères spécialisées et des strates de bureaucrates, des armées permanentes, une spécialisation économique plus grande, une urbanisation, et a produit les types de sociétés qui couvrent le monde moderne.

Ainsi, si les chercheurs en sciences sociales avaient pu, avec une machine à remonter le temps, survoler le monde à n'importe quel moment antérieur à l'an 9000 environ avant notre ère, ils n'auraient trouvé que des individus subsistant de chasse et de cueillette, vivant en bandes et peut-être déjà en quelques tribus, sans outils en métal, écriture, gouvernement centralisé ou spécialisation économique. Si ces mêmes chercheurs avaient pu retourner au XV^{e} siècle, à l'époque où commençait tout juste l'expansion des Européens vers d'autres continents, ils auraient découvert que l'Australie était le seul continent encore entièrement occupé par des chasseurs-cueilleurs vivant principalement en bandes et peut-être en de rares tribus. Mais, à cette date, les États couvraient la majeure partie de l'Eurasie, de l'Afrique du Nord, des plus grandes îles de l'Indonésie occidentale, l'essentiel des Andes et des régions du Mexique et d'Afrique de l'Ouest. Il existait encore beaucoup de bandes, de

tribus et de chefferies en Amérique du Sud en dehors des Andes, dans toute l'Amérique du Nord, la Nouvelle-Guinée, l'Arctique et les îles du Pacifique. Aujourd'hui, le monde entier, à l'exception de l'Antarctique, est divisé en théorie au moins en États, bien que les gouvernements étatiques demeurent inefficaces dans certaines parties du monde. Les régions qui préservèrent le plus grand nombre de sociétés en dehors d'un contrôle étatique effectif jusqu'au xx^{e} siècle étaient la Nouvelle-Guinée et l'Amazonie.

Le continuum de la croissance de la démographie, de l'organisation politique et de l'intensité de la production alimentaire qui s'étend des bandes aux États est parallèle à d'autres tendances telles que l'accroissement de la dépendance à l'égard des outils en métal, la sophistication de la technologie, la spécialisation économique et l'inégalité entre individus, et l'écriture, sans oublier les changements en matière d'art de la guerre et de religion que j'examinerai dans les chapitres 3 et 4 et le chapitre 9 respectivement. (N'oublions pas que les évolutions des bandes en États n'ont été ni générales, ni irréversibles, ni linéaires.) Ce sont ces tendances, en particulier les populations denses, la centralisation politique, l'amélioration technique et les armes, qui ont permis aux États, par rapport aux sociétés plus simples, de dominer ces types traditionnels de sociétés et de soumettre, asservir, évincer ou exterminer leurs habitants des terres que convoitaient les États. Cela a conduit à l'époque moderne à confiner des bandes et des tribus à des zones sans attrait ou difficilement accessibles aux colons (comme le désert du Kalahari peuplé par les !Kung, les forêts équatoriales des Pygmées, les régions reculées du bassin de l'Amazone laissées aux autochtones américains et la Nouvelle-Guinée aux Néo-Guinéens).

Pourquoi, jusqu'en 1492, année de la première traversée de l'Atlantique par Christophe Colomb, des gens vivaient-ils dans divers types de sociétés en différentes parties du monde ? À cette époque, certains peuples (en particulier les Eurasiens) vivaient déjà sous des gouvernements étatiques et connaissaient l'écriture, les outils en métal, l'agriculture intensive et les armées permanentes. Beaucoup d'autres peuples n'avaient pas ces signes de civilisation et les Aborigènes d'Australie, les !Kung et les Pygmées africains conservaient encore des modes de vie qui avaient caractérisé le monde entier jusqu'en 9000 avant notre ère. Comment expliquer des différences géographiques aussi frappantes ?

Une croyance qui prévalait jadis et qui est aujourd'hui encore partagée par de nombreuses personnes prétend que ces résultats régionalement dissemblables reflètent des différences innées d'intelligence humaine, de modernité biologique et d'éthique du travail. Selon cette croyance, les Européens seraient plus intelligents, plus évolués biologiquement et plus travailleurs que les Aborigènes d'Australie, les Néo-Guinéens et autres peuples de bandes et de tribus qui seraient donc moins intelligents, plus primitifs et moins ambitieux. Cependant, il n'existe aucune preuve de ces présupposées différences biologiques sauf pour le raisonnement circulaire selon lequel les peuples modernes de bandes et de tribus continuèrent à avoir des technologies, des organisations politiques et des modes de

subsistance plus primitifs, et furent donc présumés biologiquement plus primitifs.

En fait, ces dissemblances entre les types de sociétés qui coexistent dans le monde moderne s'expliquent par des différences environnementales. L'accentuation de la centralisation politique et de la stratification sociale fut impulsée par l'accroissement des densités de population humaine, lui-même dû à l'essor et à l'intensification de la production vivrière (agriculture et élevage). Mais, chose étonnante, peu d'espèces sauvages de plantes et d'animaux se prêtent à une domestication pour les cultures et le bétail. Ces quelques espèces sauvages se concentraient dans une douzaine environ de petites zones du monde où les sociétés humaines jouirent en conséquence d'une avance décisive dans le développement de la production vivrière, de surplus alimentaires, de la croissance démographique, d'une technologie avancée et de gouvernements étatiques. Ainsi que je l'ai longuement étudié dans mon précédent ouvrage, *De l'inégalité parmi les sociétés*[3], ces différences expliquent pourquoi les Européens, qui vivaient près de la région du monde (le Croissant fertile) disposant des espèces sauvages de plantes et d'animaux domesticables les plus précieuses, finirent par se répandre dans le monde contrairement aux !Kung et aux Aborigènes d'Australie. Pour ce qui est de nos analyses dans le présent ouvrage, les peuples qui vivent ou vivaient récemment encore dans des sociétés traditionnelles sont des peuples biologiquement modernes qui se sont simplement trouvés habiter des zones ayant peu d'espèces sauvages de plantes et d'animaux domesticables. Leurs modes de vie adaptés sont donc également pertinents pour les lecteurs de ce livre.

APPROCHES, CAUSES ET SOURCES

Si les tendances générales que nous avons examinées sont avérées — les différences parmi les sociétés traditionnelles peuvent être systématiquement associées à la taille et à la densité de la population, aux moyens d'obtenir des vivres et à l'environnement — il serait néanmoins insensé d'imaginer que l'on puisse tout prédire concernant une société à partir de conditions matérielles. Songez seulement, par exemple, aux différences entre Allemands et Français qui ne sont pas liées de façon manifeste aux différences entre leurs environnements respectifs en tout état de cause modestes selon les critères de variation environnementale dans le monde.

Les universitaires adoptent diverses approches pour comprendre les différences entre les sociétés. Chacune de ces démarches est utile pour saisir certaines dissemblances entre quelques sociétés, mais inadéquate pour comprendre d'autres phénomènes. Une d'elles est l'approche évolutionniste discutée et illustrée dans la section précédente : reconnaître les grands traits qui diffèrent entre les sociétés de taille et de densité de population semblables ; et inférer, parfois même observer directement, les changements dans une

société quand elle croît ou décroît en nombre. À cette approche évolutionniste est lié ce que l'on peut qualifier d'approche adaptationniste, celle-ci fondée sur l'idée que certains traits d'une société sont adaptatifs et lui permettent de fonctionner plus efficacement sous ses conditions matérielles particulières, environnement physique et social, taille et densité de population. Les exemples impliquent la nécessité pour toutes les sociétés comptant plus de quelques milliers d'individus d'avoir des dirigeants et le potentiel afin de générer les surplus alimentaires nécessaires à la satisfaction des besoins de ces dirigeants. Cette démarche conduit à formuler des généralisations et à interpréter les changements d'une société dans le temps en tenant compte des conditions et de l'environnement dans lesquels elle vit.

Une deuxième approche, à l'opposé de la première, envisage toute société comme unique à cause de son histoire particulière et considère les croyances et pratiques culturelles comme des variables pour l'essentiel indépendantes et non dictées par les conditions environnementales. Parmi le nombre quasi infini d'exemples, je mentionnerai le cas extrême d'un des peuples étudiés dans cet ouvrage parce qu'il est de façon dramatique et convaincante sans aucun lien avec les conditions matérielles. Le peuple des Kaulong, une des dizaines de petites populations qui vivent le long du bassin hydrographique méridional de l'île de Nouvelle-Bretagne à l'est immédiat de la Nouvelle-Guinée, pratiquait autrefois la strangulation rituelle des veuves. Quand un homme mourait, sa veuve demandait à ses propres frères de l'étrangler. Elle n'était pas étranglée de façon criminelle contre son gré ni poussée à cette forme rituelle de suicide par d'autres membres de sa société. En fait elle avait grandi en observant cette coutume, la suivait quand elle se retrouvait elle-même veuve, insistait fermement pour que ses frères (ou son fils lorsqu'elle n'avait pas de frères) remplissent leur obligation solennelle malgré leur réticence naturelle et coopérait en se tenant assise alors qu'ils l'étranglaient.

Aucun chercheur n'a prétendu que cette strangulation rituelle des veuves ait été en quoi que ce fût bénéfique pour la société kaulong ou pour les intérêts génétiques (posthumes) à long terme de la femme étranglée ou de ses proches. Aucun environnementaliste n'a reconnu le moindre trait dans l'environnement des Kaulong qui tendrait à rendre la strangulation des veuves plus bénéfique ou compréhensible en cet endroit que dans le bassin hydrographique septentrional de la Nouvelle-Bretagne ou plus loin à l'ouest ou à l'est du bassin méridional. Je ne connais pas d'autres sociétés pratiquant la strangulation rituelle des veuves en Nouvelle-Bretagne ou en Nouvelle-Guinée à l'exception du peuple des Sengseng apparenté aux Kaulong voisins. Il semble plutôt nécessaire de considérer la strangulation des veuves kaulong comme un trait culturel et historique indépendant apparu pour une raison inconnue dans cette zone particulière, trait que la sélection naturelle entre sociétés (c'est-à-dire par d'autres sociétés de Nouvelle-Bretagne ne pratiquant pas la strangulation qui auraient ainsi pris l'avantage sur les Kaulong) aurait pu finalement éliminer mais qui persista pendant une période considérable jusqu'à ce qu'une pression et

un contact extérieurs provoquent son abandon quelque temps après 1957. Quiconque connaît une tout autre société pensera à des traits moins extrêmes qui la caractérisent et peuvent sembler dépourvus de bénéfices manifestes, voire apparaître dangereux pour cette société, et qui cependant ne sont pas clairement un effet de conditions locales.

Une autre démarche encore visant à comprendre les différences entre sociétés est de reconnaître des croyances et des pratiques culturelles qui ont une vaste diffusion régionale et se sont étendues historiquement dans cette région sans être explicitement liées aux conditions locales. Un exemple familier est la quasi-omniprésence des religions monothéistes et des langues atonales en Europe qui contraste avec la fréquence des religions non monothéistes et des langues tonales en Chine et dans les régions adjacentes de l'Asie du Sud-Est. Nous savons beaucoup de choses sur les origines et la diffusion de chaque type de religion et de langue dans chaque région. Cependant je n'ai pas connaissance de raisons convaincantes pour lesquelles les langues tonales fonctionneraient moins bien dans des environnements européens ou les religions monothéistes seraient intrinsèquement inappropriées dans des environnements chinois ou d'Asie du Sud-Est. Les religions, les langues et d'autres croyances et pratiques peuvent se propager de deux façons différentes. D'une part, les gens se répandent et emportent leur culture avec eux ainsi que l'ont illustré les émigrants européens aux Amériques et en Australie en y implantant leurs langues et des sociétés de type européen. D'autre part, cette propagation est l'effet de gens qui adoptent des croyances et des pratiques d'autres cultures : par exemple, les Japonais modernes avec les styles vestimentaires occidentaux ou les Américains modernes avec l'habitude de manger des sushi sans que des émigrants occidentaux aient envahi le Japon ou des émigrants japonais les États-Unis.

Une question d'un autre ordre sur la compréhension des différences qui reviendra fréquemment ici est la distinction entre la recherche d'explications immédiates et la recherche d'explications ultimes. Pour saisir cette distinction, considérons un couple qui, après vingt ans de mariage, désire divorcer et consulte un psychothérapeute. À la question du thérapeute : « Qu'est-ce qui vous a soudain conduits à me consulter et à demander le divorce après vingt ans de mariage ? », l'époux répond : « C'est parce qu'elle m'a frappé violemment au visage avec une lourde bouteille en verre. Je ne peux pas vivre avec une femme qui a fait ça. » L'épouse reconnaît qu'elle l'a bien frappé avec une bouteille et que c'est la cause (c'est-à-dire la cause immédiate) de leur rupture. Mais le thérapeute sait que les agressions à coups de bouteille sont rares au sein d'unions heureuses et les invite à s'interroger sur leur propre cause. L'épouse répond : « Je ne pouvais plus supporter toutes ses liaisons avec d'autres femmes et c'est pourquoi je l'ai frappé ; ces liaisons sont la cause réelle [c'est-à-dire ultime] de notre rupture. » Le mari reconnaît le fait, mais là encore le thérapeute s'étonne que cet époux, contrairement à la plupart des autres dans des unions heureuses, entretienne des liaisons amoureuses. Celui-ci répond : « Ma femme est égoïste et

froide, et j'ai découvert que je désirais une relation aimante comme toute personne normale, c'est là ce que je recherche dans mes liaisons et c'est la cause fondamentale de notre rupture. »

Dans une thérapie de longue durée, le psychologue examinerait plus profondément l'éducation qu'a reçue l'épouse dans sa jeunesse et qui l'a rendue froide et égoïste (si tel est bien le cas). Cependant, cette version même brève de l'histoire suffit à montrer que la plupart des causes et des effets consistent réellement en chaînes de causes, certaines plus immédiates et d'autres plus ultimes. Dans cet ouvrage nous rencontrerons de nombreuses chaînes de ce genre. Par exemple, la cause immédiate d'une guerre tribale (chapitre 4) peut être que la personne A d'une tribu a volé le porc de la personne B d'une autre tribu ; A justifie ce vol en termes de cause plus profonde (le cousin de B a passé un contrat d'achat de l'animal auprès du père de A mais n'a pas payé le prix entendu pour le porc) ; toutefois la cause ultime de la guerre est la sécheresse, la rareté des ressources et la pression démographique d'où résulte le manque de porcs pour nourrir les membres de l'une ou l'autre tribu.

Il s'agit donc là d'approches larges que les chercheurs adoptent pour tenter de comprendre les différences entre sociétés humaines. En ce qui concerne la façon dont les chercheurs ont acquis les connaissances dont on dispose sur les sociétés traditionnelles, nos sources d'informations se répartissent de manière quelque peu arbitraire en quatre catégories qui ont chacune leurs propres avantages et inconvénients et se confondent les unes les autres. La méthode la plus évidente, et la source de la plupart des informations dans ce livre, est d'envoyer des chercheurs formés en sciences sociales et en biologie rendre visite à une peuplade traditionnelle ou vivre avec elle pour mener une étude sur un sujet précis. Une limite majeure de cette approche est que les chercheurs ne peuvent généralement pas s'installer au sein d'un peuple traditionnel avant qu'il n'ait été déjà « pacifié », réduit en nombre par des maladies importées, dominé et soumis à contrôle par un gouvernement étatique, et ainsi profondément transformé par rapport à sa condition antérieure.

Une deuxième méthode est de tenter d'ôter feuille à feuille ces changements récents dans les sociétés traditionnelles modernes en interrogeant des gens non alphabétisés sur leurs histoires transmises oralement et de reconstituer ainsi leur société telle qu'elle était plusieurs générations auparavant. Une troisième méthode partage les objectifs de la reconstitution orale dans la mesure où elle s'efforce de percevoir les sociétés traditionnelles avant qu'elles n'aient reçu la visite de chercheurs modernes. Cette approche, cependant, consiste à recourir aux récits d'explorateurs, de négociants, d'agents de patrouille gouvernementale et de linguistes missionnaires qui ont en général précédé les chercheurs dans leurs contacts avec les peuplades traditionnelles. Si ces récits tendent à être moins systématiques, quantitatifs et rigoureux sur le plan scientifique que les études faites sur le

terrain par des observateurs de formation scientifique, ils présentent en revanche l'avantage de décrire une société tribale moins modifiée que lorsque des chercheurs l'étudient plus tard au cours de visites. Enfin, les fouilles archéologiques sont la seule source d'informations sur les sociétés du lointain passé, sans écriture et sans contacts avec des observateurs instruits. Elles offrent l'avantage de reconstituer une culture bien avant qu'elle n'ait connu de contacts et n'ait été transformée par le monde moderne — certes au prix d'une perte de détails fins (comme les noms et les motivations des gens) et au risque d'une incertitude et de difficultés plus grandes pour parvenir à des conclusions sociales à partir des manifestations physiques conservées dans les dépôts archéologiques[4].

UN PETIT LIVRE SUR UN VASTE SUJET

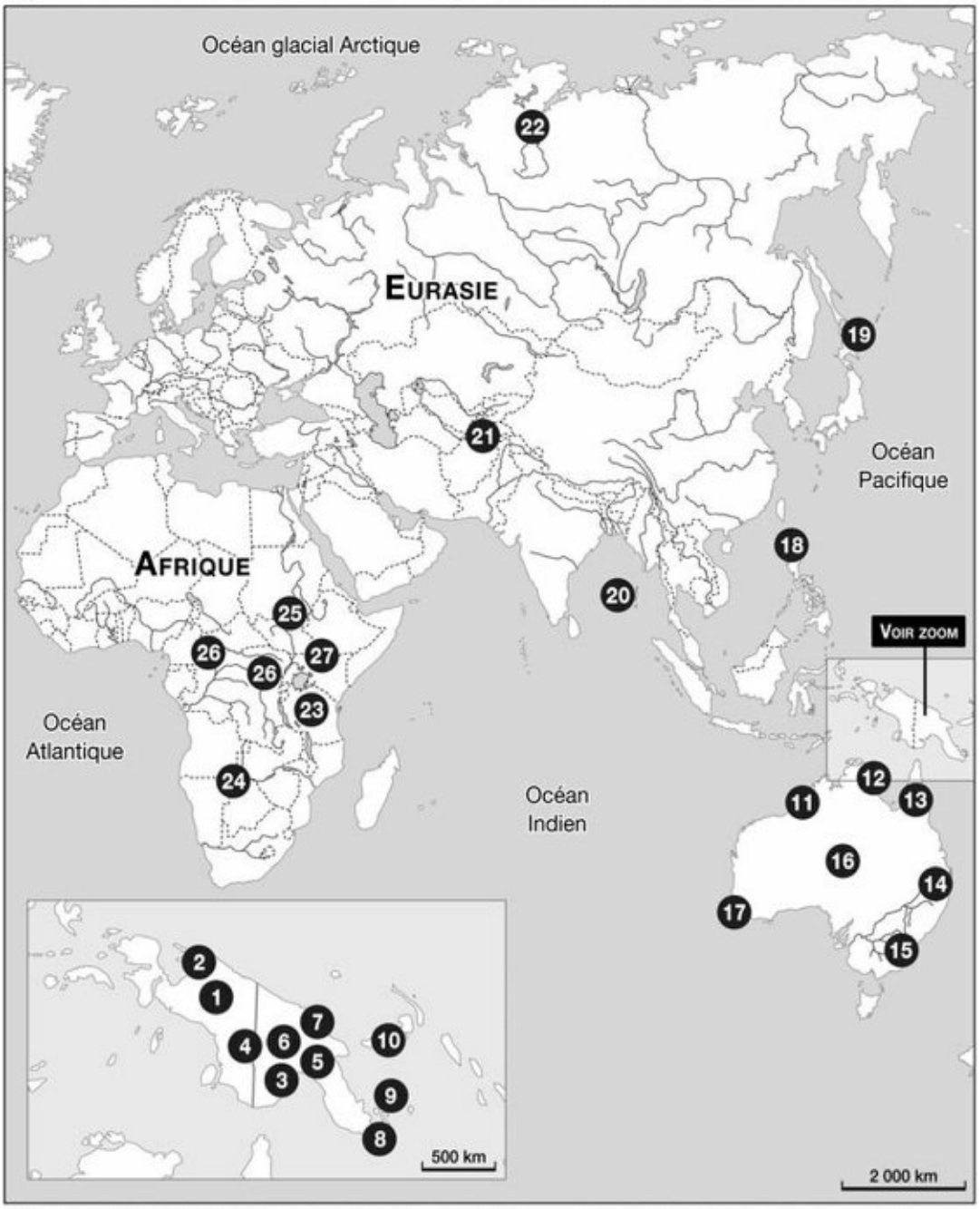
Ce livre a pour sujet potentiel tous les aspects de la culture humaine, de tous les peuples dans le monde, au cours des 11 000 dernières années. Cependant, l'étendue de ce domaine exigerait un ouvrage d'une ampleur telle qu'il est à craindre qu'il ne se trouverait aujourd'hui personne pour le lire. J'ai donc, pour des raisons pratiques, fait un choix parmi les sujets et les sociétés à couvrir afin de rédiger un texte d'une longueur acceptable. J'espère ainsi inciter mes lecteurs à s'informer sur des sujets et des sociétés que je n'aborde pas ici en consultant les nombreux et excellents ouvrages disponibles (cités pour beaucoup dans les « Lectures complémentaires »).

J'ai choisi neuf champs de comparaison traités en onze chapitres afin d'illustrer une gamme des diverses façons qui s'offrent à nous pour comprendre les sociétés traditionnelles. Deux sujets — les dangers et l'éducation des enfants — concernent des domaines de nos propres vies personnelles dans lesquels nous pouvons envisager, en tant qu'individus, d'incorporer certaines pratiques des sociétés traditionnelles. Ce sont là les deux domaines où les pratiques de certaines sociétés dans lesquelles j'ai vécu ont très fortement influencé mon propre mode de vie et mes décisions. Trois thèmes — le comportement à l'égard des personnes âgées, les langues et le multilinguisme, et les modes de vie promouvant la santé — portent sur des domaines où certaines pratiques traditionnelles peuvent nous offrir des modèles pour nos décisions individuelles, mais aussi pour des politiques que notre société entière pourrait adopter. Il se peut qu'un sujet — la résolution pacifique des conflits — soit plus utile pour suggérer des politiques à notre société que pour guider nos vies personnelles. Pour tous ces thèmes, nous devons préciser qu'il n'est pas simple d'emprunter ou d'adapter des pratiques d'une société afin de les introduire dans une autre. Ainsi, si vous admirez certaines pratiques d'éducation des enfants dans une société traditionnelle, il peut s'avérer difficile pour vous de les adopter pour vos propres enfants si tous les parents autour de vous élèvent les leurs comme le font la majorité des parents modernes.

En ce qui concerne le sujet des religions, je ne pense pas qu'un lecteur ou une société quelconque épouse une religion tribale particulière après avoir lu mon analyse au chapitre 9. Cependant, la plupart d'entre nous passons au cours de notre vie par une ou des phases où nous tâtonnons en quête d'une réponse à nos questions d'ordre religieux. Lors de telles phases, certains lecteurs trouveront peut-être utile de réfléchir sur le vaste éventail de significations que la religion a présenté pour différentes sociétés dans l'histoire humaine. Enfin, les deux chapitres sur la guerre illustrent un domaine dans lequel, je crois, la compréhension des pratiques traditionnelles peut nous aider à apprécier certains bienfaits que le gouvernement étatique nous a apportés comparé aux petites sociétés. (Ne vous indignez pas immédiatement en pensant à Hiroshima ou à la guerre de tranchées et ne vous refusez pas à une discussion des « bénéfices » de la guerre étatique ; le sujet est plus complexe qu'il n'y paraît à première vue.)

Bien entendu, cette sélection de thèmes omet beaucoup des sujets les plus centraux des sciences sociales — tels que l'art, lacognition, le comportement coopératif, la cuisine, la danse, les relations de genres, les systèmes de parenté, l'influence débattue du langage sur les perceptions et la pensée (hypothèse de Sapir et Whorf), la littérature, le mariage, la musique, les pratiques sexuelles et d'autres encore. Pour ma défense, je répète que ce livre n'a pas pour objectif de rendre compte des sociétés humaines de façon exhaustive, qu'il choisit plutôt quelques thèmes pour les raisons précisées plus haut, et que d'excellents travaux traitent ces autres sujets sous des angles et dans des cadres différents.

Figure 1. Localisations de 39 sociétés qui seront fréquemment étudiées dans ce livre.



Nouvelle-Guinée et îles voisines. 1 : Dani. 2 : Fayu. 3 : Daribi. 4 : Enga. 5 : Foré. 6 : Tsembaga Maring. 7 : Hinihon. 8 : Îliens de Mailu. 9 : Îliens des Trobriand. 10 : Kaulong.

Australie. 11 : Ngarinyin. 12 : Yolngu. 13 : Sandbeach. 14 : Yuwaaliyaay. 15 : Kunai. 16 : Pitjantjatjara. 17 : Wiil et Minong.

Eurasie. 18 : Atga. 19 : Aïnous. 20 : Îliens d'Andaman. 21 : Kirghizes. 22 : Nganasan.

Afrique. 23 : Hadza. 24 : !Kung. 25 : Nuer. 26 : Pygmées (Mbuti ; Aka). 27 : Turkana.

Amérique du Nord. 28 : Calusa. 29 : Chumash de l'intérieur. 30 : Chumash des îles. 31 : Iñupiat. 32 : Inuits du versant nord de l'Alaska. 33 : Shoshones du Grand Bassin. 34 : Indiens de la côte nord-ouest.

Amérique du Sud. 35 : Aché. 36 : Matsigenka. 37 : Pirahãs. 38 : Siriono. 39 : Yanomami.

Quant à mon choix de sociétés, il n'est pas possible dans un livre court de tirer des exemples de toutes les sociétés de petite taille dans le monde. J'ai décidé de me concentrer sur des bandes et des tribus de petits cultivateurs et de chasseurs-cueilleurs, et moins sur les chefferies et *a fortiori* les États émergents — parce que ces premières sociétés sont plus différentes de nos sociétés modernes et nous apprennent davantage par contraste. Je cite à de multiples reprises quelques dizaines de sociétés traditionnelles dans le monde. J'espère ainsi que les lecteurs s'en feront une image plus complète et nuancée et verront comment des aspects différents de sociétés s'articulent ensemble : par exemple, comment l'éducation des enfants, la vieillesse, les dangers et la résolution des conflits interagissent au sein d'une

même société.

Certains lecteurs jugeront peut-être qu'un nombre disproportionné de mes exemples sont tirés de l'île de Nouvelle-Guinée et d'îles voisines dans le Pacifique. Cela tient en partie au fait que c'est la région que je connais le mieux et où j'ai séjourné le plus longtemps. Mais c'est également parce que la Nouvelle-Guinée représente une fraction considérable de la diversité culturelle et constitue l'unique foyer de 1 000 des 7 000 langues environ du monde. Elle compte le plus grand nombre de sociétés qui, à l'époque moderne, demeurent en dehors du contrôle d'un gouvernement d'État ou n'ont été que récemment influencées par ce type de gouvernement. Ses populations couvrent une gamme de modes de vie traditionnels qui s'étend des chasseurs-cueilleurs nomades et des gens de mer aux spécialistes du sagou (fécule alimentaire obtenue par râpage du tronc du sagoutier, type de palmier) des basses terres et aux cultivateurs sédentaires des Highlands, et forment des groupes allant de quelques dizaines de personnes à 200 000. Néanmoins, je me réfère longuement par ailleurs aux observations d'autres chercheurs sur des sociétés de tous les continents habités[5].

PLAN DU LIVRE

Ce livre compte 11 chapitres groupés en cinq parties auxquelles s'ajoute un Épilogue. La Première partie, qui ne comprend que le chapitre premier, dresse la scène où se jouent les sujets des autres chapitres en expliquant comment les sociétés traditionnelles organisent l'espace — que ce soit par des limites claires séparant des territoires exclusifs comme ceux des États modernes ou par des arrangements souples dans lesquels des groupes voisins jouissent de droits réciproques d'utiliser les territoires des autres à des fins déterminées. Mais il n'existe jamais de liberté totale pour quiconque de voyager où que ce soit, de sorte que les peuples traditionnels tendent à classer les autres gens en trois types : individus connus comme amis, autres individus connus mais ennemis, et inconnus à considérer en ennemis probables. Par conséquent, les peuples traditionnels ne pouvaient pas avoir connaissance du monde extérieur éloigné de leur région d'origine.

La Partie II réunit trois chapitres sur la résolution des conflits. En l'absence de gouvernements étatiques centralisés et de leurs appareils judiciaires, les sociétés traditionnelles de petite taille résolvent les litiges de deux façons, l'une plus conciliatoire, l'autre plus violente que dans les sociétés étatiques. Je donne, comme exemple de résolution pacifique de conflits (chapitre 2), un incident au cours duquel un enfant néo-guinéen avait été tué accidentellement et où ses parents et les associés du meurtrier parvinrent à un accord de réparation et de réconciliation émotionnelle en quelques jours. Le but de tels processus traditionnels de réparation n'est pas de définir qui a tort ou raison, mais de restaurer une relation ou absence de relation entre membres d'une petite société qui se

rencontreront de façon répétée au cours du reste de leur vie. Je distingue cette forme pacifique de résolution traditionnelle des litiges de l'action de la loi dans les sociétés étatiques où le processus est lent et contradictoire, les parties sont souvent des gens qui ne se connaissent pas et ne se rencontreront plus jamais, l'accent est mis sur la détermination de qui a tort ou raison plutôt que sur le rétablissement d'une relation, et où l'État a ses propres intérêts particuliers qui peuvent ne pas correspondre à ceux de la victime. Un système judiciaire est nécessaire pour un État et cependant il se peut que certains traits du règlement pacifique des conflits puissent être utilement intégrés aux systèmes judiciaires des États.

Si un différend dans une société de petite taille n'est pas réglé pacifiquement entre les intéressés, l'alternative est la violence ou la guerre car il n'existe pas de justice étatique pour intervenir. En l'absence de direction politique puissante et d'affirmation de l'État sur le monopole du recours à la force, la violence tend à entraîner des cycles de tueries vengeresses. Mon bref chapitre 3 illustre les guerres traditionnelles et décrit un conflit en apparence infime chez le peuple dani de l'ouest des Highlands de Nouvelle-Guinée. Le chapitre suivant plus long examine la guerre traditionnelle dans le monde afin de comprendre si l'on peut vraiment parler de guerre, pourquoi son taux de mortalité est souvent très élevé en termes de proportion, en quoi elle diffère de la guerre entre États et pourquoi les guerres prévalent davantage chez certains peuples que chez d'autres.

La troisième partie est composée de deux chapitres sur le début et la fin du cycle de vie humain, l'enfance (chapitre 5) et la vieillesse (chapitre 6). Les pratiques d'éducation des enfants couvrent une large gamme qui va des sociétés aux pratiques plus répressives à celles dont les pratiques de laisser-faire sont plus grandes qu'on ne les tolère dans la plupart des sociétés étatiques. Il est probable que les lecteurs en admirent quelques-unes mais soient horrifiés par d'autres, et se demandent si, parmi celles qu'ils jugent dignes d'estime, certaines pourraient être incorporées à notre propre répertoire d'éducation des enfants.

Quant au traitement réservé aux personnes âgées, certaines sociétés traditionnelles, en particulier les populations nomades et celles vivant dans des milieux inhospitaliers, sont contraintes de les négliger, les abandonner ou les tuer. D'autres leur assurent une vie plus satisfaisante et productive que ne le font la plupart des sociétés occidentalisées. Les facteurs qui sous-tendent cette différence incluent les conditions environnementales, l'utilité et le pouvoir des anciens, les valeurs et les règles de la société concernée. Le fort accroissement de la longévité et l'apparente diminution des services que peuvent rendre les personnes âgées dans les sociétés modernes ont créé chez nous une situation tragique à laquelle il pourrait être remédié en s'inspirant de quelques exemples donnés par ces sociétés traditionnelles qui offrent à leurs anciens des vies utiles et satisfaisantes.

La Partie IV compte deux chapitres sur les dangers et les réponses que nous leur apportons. Elle commence au chapitre 7 par la description de trois expériences dangereuses

en apparence ou en réalité auxquelles j'ai survécu en Nouvelle-Guinée, et par ce que j'en ai tiré sur une attitude répandue chez les peuples traditionnels que j'admire et que j'ai nommée « paranoïa constructive ». Par cette expression paradoxale, je veux parler de la réflexion constante sur la signification de menus événements ou signes qui sont à chaque occasion porteurs de risques mineurs et ont donc des chances de se répéter des milliers de fois au cours d'une vie et de se révéler finalement néfastes ou fatals si nous les ignorons. Les « accidents » n'arrivent pas simplement par hasard ou par malchance : tout ce qui arrive est traditionnellement perçu comme ayant une raison, aussi doit-on être attentif aux raisons possibles et se montrer prudent. Le chapitre suivant décrit trois types de dangers inhérents à la vie traditionnelle et les façons diverses d'y répondre. Il apparaît alors que nos perceptions des dangers et nos façons d'y réagir sont à divers titres systématiquement irrationnelles.

La cinquième et dernière partie réunit trois chapitres sur trois sujets centraux de la vie humaine qui évoluent rapidement aux temps modernes : la religion, la diversité linguistique et la santé. Le chapitre 9, qui traite du phénomène religieux exclusivement humain, découle directement des chapitres 7 et 8 consacrés aux dangers parce que notre constante recherche traditionnelle des causes de danger pourrait avoir contribué aux origines de la religion. Le caractère quasi omniprésent du fait religieux chez les sociétés humaines suggère que celui-ci remplit d'importantes fonctions, quelles que soient ses prétentions à la vérité. Mais la religion a eu divers rôles dont l'importance relative a changé avec l'évolution des sociétés humaines et il est intéressant de se demander lesquels de ces rôles seront probablement les plus forts au cours des prochaines décennies.

La langue (chapitre 10), comme la religion, est propre à l'humanité ; en fait, on la considère souvent comme l'attribut distinctif majeur entre les humains et les (autres) animaux. Alors que le nombre médian de locuteurs d'une langue n'est que de quelques centaines à quelques milliers d'individus pour la plupart des petites sociétés de chasseurs-cueilleurs, les membres de beaucoup de ces sociétés sont couramment polyglottes. Les Américains modernes supposent souvent que l'on devrait décourager le multilinguisme qui serait censé entraver l'acquisition du langage chez les enfants et l'assimilation des immigrants. Cependant des travaux récents suggèrent que les polyglottes engrangent à vie d'importants gains cognitifs. Néanmoins, les langues disparaissent aujourd'hui si rapidement que 95 % des langues du monde seront éteintes ou moribondes d'ici un siècle si les tendances actuelles persistent. Les conséquences de ce fait indéniable sont aussi controversées que celles attribuées au multilinguisme : beaucoup de gens accueilleraient bien un monde réduit à quelques langues largement répandues tandis que d'autres soulignent les avantages que la diversité linguistique apporte aux sociétés comme aux individus.

Le dernier chapitre est aussi celui d'une pertinence pratique très directe pour nous

aujourd'hui. La plupart d'entre nous, citoyens des États modernes, mourront de maladies non transmissibles — diabète, hypertension, attaques cérébrales, crises cardiaques, cancers divers et autres —, maux rares ou inconnus chez les peuples traditionnels qui, néanmoins, commencent à en souffrir une à deux décennies après avoir adopté un mode de vie occidentalisé. Manifestement, quelque chose dans ce mode de vie induit ces pathologies et nous pourrions minimiser notre risque de mourir de ces causes fort communes de décès si nous pouvions minimiser les facteurs de risque. J'illustre ces sombres réalités par deux exemples d'hypertension et de diabète de type 2. Ces maladies impliquent l'une et l'autre des gènes qui doivent avoir été profitables pour nous dans des conditions de vie traditionnelles, mais sont devenus mortels sous les conditions du mode de vie occidentalisé. Beaucoup d'individus modernes ont réfléchi à ces faits, modifié leurs styles de vie en conséquence, accru ainsi leur longévité et amélioré leur qualité de vie. Si ces maladies nous tuent, c'est donc de notre plein gré.

Finalement l'Épilogue referme le cycle que mon Prologue a ouvert avec la scène à l'aéroport de Port Moresby. Ce n'est qu'en arrivant à l'aéroport de Los Angeles que je commence mon immersion émotionnelle dans la société américaine qui est la mienne, après des mois passés en Nouvelle-Guinée. Malgré les différences radicales entre Los Angeles et les jungles de Nouvelle-Guinée, une grande partie du monde jusqu'à hier vit dans nos corps et dans nos sociétés. Les grands changements récents ont commencé il y a 11 000 ans seulement dans la région du monde même où ils sont apparus à l'origine, il y a quelques décennies seulement dans les zones les plus peuplées de Nouvelle-Guinée et ils ne font que commencer dans les quelques zones encore sans contacts extérieurs de Nouvelle-Guinée et de l'Amazone. Mais, pour ceux d'entre nous qui ont grandi dans des sociétés étatiques modernes, les conditions de vie sont si envahissantes, si normales à nos yeux, qu'il nous est difficile de remarquer les différences fondamentales des sociétés traditionnelles au cours des brèves visites que nous leur faisons. L'Épilogue commence donc par rapporter certaines de ces différences telles qu'elles m'ont frappé à l'aéroport de Los Angeles et telles qu'elles frappent les enfants américains ou les villageois de Nouvelle-Guinée ou d'Afrique qui ont grandi dans des sociétés traditionnelles et se sont ensuite, adolescents ou adultes, installés en Occident. Je dédie ce livre à l'une d'eux, devenue une amie, Meg Taylor (Dame Meg Taylor), qui a grandi dans les Hautes Terres de Papouasie-Nouvelle-Guinée et a passé de nombreuses années aux États-Unis comme ambassadrice de son pays et vice-présidente de la Banque mondiale. J'évoquerai plus loin son parcours.

Les sociétés traditionnelles représentent des milliers d'expériences naturelles vieilles de plusieurs millénaires en matière d'organisation de la vie humaine. Nous ne pouvons pas répéter ces expériences en redessinant aujourd'hui des milliers de sociétés afin d'attendre pendant des décennies pour en voir les résultats ; il nous faut apprendre à partir des sociétés qui ont déjà connu ces expériences. Quand nous découvrons les traits de la vie

traditionnelle, nous nous sentons soulagés d'être débarrassés de certains d'entre eux, ce qui nous fait davantage apprécier nos propres sociétés. D'autres traits sont de ceux que nous pourrions fort bien envier, dont la perte nous paraîtrait regrettable ou que nous pourrions de façon sélective adopter ou adapter pour nous-mêmes. Par exemple, nous envions sans aucun doute l'absence des maladies non transmissibles associées au style de vie occidentalisé. Quand nous découvrons certaines formes traditionnelles de résolution des conflits, d'éducation des enfants, de traitement réservé aux personnes âgées, de vigilance à l'égard des dangers et de multilinguisme fort répandu, nous pouvons également penser que quelques-unes de ces caractéristiques seraient désirables et possibles à intégrer.

À tout le moins, j'espère que le lecteur partagera ma fascination pour les différentes manières dont d'autres peuples ont organisé leur vie, et, par-delà, décidera que ce qui vaut pour ceux-ci pourrait en partie également valoir pour lui et ses congénères en tant qu'individus mais également en tant que société.

---

1. L'expression consacrée « Premier contact » fait référence à la découverte, dans les années 1930, par l'Australien Michael Leahy, chercheur d'or sur les hauts plateaux inexplorés de Papouasie, d'une civilisation d'aborigènes qui jusqu'alors n'avaient jamais rencontré le monde extérieur. Bien que l'île fût partagée entre les Hollandais (moitié occidentale), les Allemands puis les Australiens (moitié orientale) qui exercèrent leur mandat au lendemain de la défaite allemande de 1918, seuls les rivages et certaines bandes en profondeur à partir des côtes firent l'objet d'une mise en exploitation, la géographie ayant plongé chaque colonisateur dans la même erreur : vu de la côte nord, l'intérieur de l'île semble formé d'énormes chaînes de montagne traversantes ; l'île revêt la même apparence vue du sud, de la Papouasie. Il ne venait à l'esprit de personne que cet apparent massif unique aux falaises vertigineuses pût recéler en son centre des vallées habitées depuis plusieurs milliers d'années. Jared Diamond y revient au chapitre premier *(N.d.É.)*.

2. La terminologie appliquée à la Nouvelle-Guinée est trompeuse. Dans ce livre, j'emploie le terme « Nouvelle-Guinée » pour parler de l'île de Nouvelle Guinée, la deuxième plus grande île au monde après le Groenland, et qui, proche de l'équateur, s'étend au nord de l'Australie. Je désigne les divers peuples indigènes de cette île sous le nom de « Néo-Guinéens ». Suite aux accidents de l'histoire coloniale du XIX^{e} siècle, l'île se trouve aujourd'hui divisée politiquement entre deux nations. La moitié orientale, ainsi que de nombreuses petites îles proches, forme la nation indépendante de Papouasie-Nouvelle-Guinée qui est née de deux anciennes colonies, une allemande au nord-est et une britannique au sud-est, et se vit administrée par l'Australie jusqu'à l'indépendance en 1975. Les Australiens désignèrent ces anciennes parties allemande et britannique sous les noms respectivement de Nouvelle-Guinée et de Papouasie. La moitié occidentale de l'île, ancienne possession des Indes néerlandaises orientales, est depuis 1969 une province (rebaptisée Papouasie, anciennement Irian Jaya) d'Indonésie. Mon propre champ de recherche en Nouvelle-Guinée se divise presque également entre les deux moitiés politiques de l'île.

3. Jared Diamond, *De l'inégalité parmi les sociétés. Essais sur l'homme et l'environnement dans l'histoire*, trad. de Pierre-Emmanuel Dauzat (Paris, Gallimard, NRF essais, 2000 ; titre anglais original : *Guns, Germs and Steel*).

4. Pour les lecteurs (en particulier les chercheurs) désireux d'en savoir plus, je discute longuement ces diverses sources d'informations dans la section « Lectures complémentaires » à la fin de cet ouvrage.

5. Afin de ne pas décourager les lecteurs potentiels de ce livre par sa longueur ni son prix, j'ai évité les notes et les références pour les déclarations individuelles insérées dans le texte. J'ai rassemblé ces références dans la section « Lectures complémentaires » organisée par chapitres. La partie de cette section qui indique les sources applicables à l'ensemble de l'ouvrage et à ce Prologue est imprimée à la fin. Par contre, les références détaillées pour les chapitres 1-11 et l'Épilogue figurent sur le site Internet http://www.jareddiamondbooks.com gratuitement consultable. Quoique la section Lectures complémentaires soit bien plus longue que ne le souhaiteraient les lecteurs, elle ne prétend pas donner une bibliographie complète pour chaque

chapitre. J'ai préféré choisir des ouvrages récents qui donneront aux lecteurs ayant des sujets d'intérêt particuliers des bibliographies qui correspondent aux matériaux du chapitre concerné ainsi que quelques études classiques qu'ils apprécieront.

PREMIÈRE PARTIE

DRESSER LA SCÈNE EN DIVISANT L'ESPACE

Chapitre premier

AMIS, ENNEMIS, INCONNUS ET NÉGOCIANTS

UNE FRONTIÈRE

Dans la plus grande partie du monde aujourd'hui, les citoyens de nombreux pays peuvent voyager librement. Nous ne souffrons d'aucune restriction dans ce domaine dans notre propre pays. Pour passer la frontière et entrer dans un autre pays, il nous suffit d'arriver impromptu et de montrer notre passeport, ou d'avoir obtenu au préalable un visa, pour pouvoir ensuite nous déplacer librement. Il n'est pas nécessaire alors de demander l'autorisation d'emprunter les routes ou de circuler dans l'espace public. Les lois de certains pays garantissent même l'accès à quelques lieux privés. En Suède par exemple un propriétaire terrien peut interdire ses champs et ses jardins au public, mais pas ses forêts. Nous croisons des milliers d'inconnus chaque jour sans même y penser. Nous tenons tous ces droits pour acquis sans songer que de telles choses étaient impensables presque partout dans le monde au cours de l'histoire humaine et qu'elles le sont encore aujourd'hui dans certaines parties du monde. Mes propres expériences d'un séjour dans un village de montagne de Nouvelle-Guinée serviront à illustrer les conditions traditionnelles d'accès par voie de terre à un lieu. Ces conditions dressent la scène à une compréhension de la guerre et de la paix, de l'enfance et du grand âge, des dangers et de tous les autres traits des sociétés traditionnelles que nous examinerons dans la suite de cet ouvrage.

Je m'étais rendu dans ce village pour étudier les oiseaux vivant sur la crête qui s'élève immédiatement au sud. Deux jours après mon arrivée, quelques villageois proposèrent de me guider jusqu'au sommet de la crête où je pourrais choisir un campement pour mes observations. La piste tracée que nous suivîmes traversait des jardins au-dessus du village pour s'enfoncer ensuite dans la haute forêt primaire. Après une heure et demie de raide ascension, nous dépassâmes une hutte abandonnée au milieu d'un petit jardin envahi d'herbes juste à l'aplomb de la ligne de crête où notre piste s'achevait en T. À droite de cette intersection, une bonne piste continuait le long de la ligne de crête.

Quelques centaines de mètres plus loin, je trouvai un terrain où camper au nord de la

crête, sur le versant faisant face au village de mes nouveaux amis. Dans la direction opposée, au sud de la piste et de la ligne de crête, la chaîne glissait en pente douce à travers de hautes forêts près d'une ravine d'où me parvenait le bruit d'un ruisseau. J'étais heureux d'avoir déniché un site aussi beau et aussi commode, au point le plus élevé des environs et offrant ainsi les meilleures chances de localiser des espèces d'oiseaux de haute altitude, un accès facile à un terrain peu accidenté et propice à l'observation, ainsi qu'une source proche pour boire, cuisiner, se laver et se baigner. Je proposai donc à mes compagnons de monter le jour suivant au campement et d'y passer quelques nuits avec deux hommes qui me signaleraient les oiseaux et s'occuperaient du camp.

Mes amis hochèrent la tête en signe d'assentiment jusqu'au moment où je mentionnai que deux hommes seulement resteraient avec moi. Là ils secouèrent la tête et insistèrent sur le caractère dangereux de l'endroit et la nécessité de faire protéger le camp par un grand nombre d'hommes armés. Perspective épouvantable pour un ornithologue ! Beaucoup de gens ne manqueraient pas de faire du bruit, de parler sans cesse et d'effrayer les oiseaux. Pourquoi, leur demandai-je, avais-je besoin d'un entourage aussi nombreux et en quoi cette belle forêt d'apparence inoffensive était-elle dangereuse ?

La réponse fut prompte : au sud, au pied de l'autre versant, se trouvaient des villages de personnes mauvaises qualifiées de gens du fleuve, ennemis de mes amis montagnards. Les gens du fleuve tuaient ceux de la montagne au moyen pour l'essentiel de poison et de sorcellerie et non pas en les combattant ouvertement avec des armes. Mais le bisaïeul d'un jeune montagnard avait été tué à coups de flèches alors qu'il dormait dans son jardin à quelque distance du village. L'homme le plus âgé présent au cours de cette conversation se souvenait d'avoir vu, enfant, le corps de l'arrière-grand-père encore criblé de flèches après son retour au village, et se rappelait les gens qui pleuraient sur la dépouille et sa propre peur.

Aurions-nous le « droit », demandai-je, de camper sur la crête ? Les montagnards répondirent que la ligne de crête formait la limite entre leur propre territoire sur le versant nord et celui des gens mauvais du fleuve sur le sud, mais ceux-ci réclamaient une partie des terres des montagnards au nord même de la ligne de crête. Est-ce que je me souvenais de la hutte et du jardin abandonnés un peu plus bas ? me demandèrent mes amis. Ils avaient été construits par les gens du fleuve pour affirmer leur prétention à la terre sur le versant nord ainsi que sur le versant sud de la crête.

Me fondant sur mes précédentes expériences déplaisantes sur les supposées enfreintes territoriales en Nouvelle-Guinée, je compris qu'il valait mieux prendre cette situation au sérieux. De toute façon, quelle que fût ma façon d'évaluer le danger, les montagnards ne me laisseraient pas camper sur cette crête sans une forte escorte. Ils exigèrent que douze hommes m'accompagnent et j'en proposai sept. Nous nous accordâmes finalement sur un compromis ; lorsque le camp fut établi, je comptai une vingtaine d'hommes présents, tous

armés d'arcs et de flèches, auxquels s'ajoutaient des femmes pour faire la cuisine, aller chercher de l'eau et du bois pour le feu. En outre, on me recommanda de ne pas quitter la piste de la ligne de crête pour pénétrer dans la forêt d'apparence agréable sur le versant sud. Cette forêt appartenait sans équivoque aux gens du fleuve et cela causerait de sérieux, vraiment très sérieux, ennuis si j'étais pris à y faire intrusion même pour y observer simplement des oiseaux. Les femmes de la montagne dans notre camp ne pouvaient même pas aller puiser l'eau dans la ravine proche parce que cela représenterait non seulement une enfreinte territoriale, mais aussi une prise de ressources de valeur pour lesquelles un paiement compensatoire serait exigé si l'affaire ne pouvait se régler à l'amiable. Elles durent donc descendre chaque jour au village et remonter chargées de récipients de vingt litres d'eau jusqu'au campement quelque 500 mètres à la verticale en amont.

Le deuxième matin au camp il y eut quelque excitation ponctuée de battements de cœur qui m'apprit combien les relations territoriales entre les deux populations étaient plus compliquées que de simples revendications claires et nettes d'exclusion mutuelle totale du territoire de chacune. Avec un des hommes de la montagne j'étais retourné à l'intersection en T et poursuivais le chemin la long de la ligne de crête pour dégager l'ancienne piste envahie de broussailles. Mon compagnon ne semblait pas s'inquiéter et j'imaginais que, même si les gens du fleuve nous trouvaient là, ils n'y verraient pas d'objection tant que nous ne vagabondions pas de leur côté. Mais nous entendîmes alors des voix qui venaient du versant sud. Oh ! oh ! des gens du fleuve ! S'ils continuaient à grimper jusqu'à la ligne de crête et l'intersection en T, ils verraient les signes du dégagement récent de la piste et nous traqueraient ; nous serions piégés là car ils pourraient considérer que nous violions leur territoire, et qui sait ce qu'ils feraient alors.

J'ai tendu l'oreille avec anxiété et tenté de suivre le déplacement des voix et d'estimer leur localisation. Oui, ces gens se rapprochaient de la ligne de crête. Ils devaient être à présent à l'intersection d'où ils ne pouvaient manquer de remarquer les signes de notre piste fraîche. Se dirigeaient-ils vers nous ? J'ai continué à suivre les voix qui semblaient plus fortes et couvraient les battements de cœur qui résonnaient dans mes oreilles. Puis les voix cessèrent de se rapprocher et diminuèrent franchement. Ces gens retournaient-ils vers le versant sud et leur village ? Non ! Ils descendaient le versant nord *vers* notre village de montagne ! C'était incroyable. Était-ce une razzia de guerre ? Mais il ne semblait y avoir que deux ou trois personnes et elles parlaient fort, rien à voir avec ce que l'on s'attend être une attaque discrètement menée.

Il n'y avait pas à s'inquiéter, m'expliqua mon compagnon ; tout était pour le mieux. Nous, les montagnards, dit-il, reconnaissons aux gens du fleuve le droit de descendre tranquillement la piste jusqu'à notre village et de se rendre ensuite à la côte pour commercer. Ces gens n'ont pas le droit de s'éloigner de la piste pour trouver de la nourriture ou couper du bois ; mais emprunter la piste est chose normale. En outre, deux

hommes de la rivière avaient épousé des femmes de la montagne et s'étaient de nouveau installés au village même. Ainsi, il n'existait pas d'inimitié réelle entre les deux groupes, mais un état de trêve tendue. Certaines choses étaient permises, d'autres non par consentement mutuel alors que d'autres choses encore (telles que la propriété terrienne sur le site de la hutte et du jardin abandonnés) faisaient toujours l'objet d'un litige.

Pendant deux jours, je n'entendis plus les gens du fleuve dans les environs immédiats. Je n'en avais encore vu aucun et n'avais aucune idée de leur apparence physique ni de leur tenue vestimentaire. Mais leur village était assez proche pour qu'une fois j'entendisse un son de tambours montant du versant sud alors que dans le même temps me parvenait faiblement le bruit de cris bien plus bas venant du village de montagne au nord. En revenant au campement, mon guide et moi échangions de stupides plaisanteries sur ce que nous ferions à un individu du fleuve si nous en attrapions un là. Soudain, comme nous passions une courbe de la piste et allions arriver au camp, mon guide s'arrêta de plaisanter, porta la main à ses lèvres et me dit à voix basse : « Chut ! des gens du fleuve ! »

Là, dans notre camp, un groupe de nos compagnons familiers bavardaient avec six personnes que je n'avais encore jamais rencontrées : trois hommes, deux femmes et un enfant. Enfin, je voyais ces redoutables gens du fleuve ! Ce n'étaient pas les dangereux monstres que je m'étais figurés inconsciemment, mais des Néo-Guinéens d'apparence normale, en rien différents de mes hôtes, les gens de la montagne. L'enfant et les deux femmes n'étaient nullement intimidés. Les trois hommes avaient des arcs et des flèches (comme tous les hommes de la montagne en fait), mais ils portaient des T-shirts et ne paraissaient pas vêtus pour une guerre. La conversation entre eux et les gens de la montagne semblait amicale et sans tension. Il s'avéra que ce groupe de gens du fleuve descendait vers la côte et s'était fait un devoir de visiter notre camp, peut-être pour simplement s'assurer que son intention pacifique ne serait pas mal interprétée et que nous ne les attaquerions pas.

Pour les gens de la montagne et ceux du fleuve, cette visite était évidemment un élément normal de leur relation complexe qui intégrait une vaste gamme de comportements : des meurtres par surprise, rarement ; plus souvent de supposés meurtres par empoisonnement ou sorcellerie ; des droits réciproques reconnus de faire certaines choses (comme passer en transit pour aller à la côte et rendre des visites de courtoisie), mais pas d'autres (comme récupérer de la nourriture, du bois et de l'eau lors des passages) ; des désaccords sur d'autres points (comme celui de la hutte et du jardin) qui parfois dégénéraient en violences ; et des mariages mixtes occasionnels à la même fréquence environ que les meurtres par surprise (toutes les deux générations). Tout cela entre deux groupes de gens qui me paraissaient semblables, parlaient des langues distinctes mais apparentées, comprenaient le parler de l'autre, se décrivaient les uns les autres en des termes réservés par ailleurs à de néfastes sous-hommes et se considéraient mutuellement

comme les pires ennemis.

TERRITOIRES MUTUELLEMENT EXCLUSIFS

En théorie, les relations spatiales entre sociétés traditionnelles voisines peuvent couvrir toute une gamme d'aspects, allant d'un extrême, des territoires exclusifs aux frontières précises et surveillées sans empiétement ni usage partagé, à un autre extrême, l'accès libre de chacun à toutes les terres sans territoires reconnus. Il est probable qu'aucune société ne se conforme strictement à l'un ou l'autre de ces extrêmes, mais certaines se rapprochent du premier. Par exemple, ces amis de la montagne que j'ai décrits n'en sont pas éloignés : ils ont des territoires aux frontières définies qu'ils patrouillent, ils affirment un droit exclusif aux ressources de ces territoires et n'en permettent l'accès que pour la traversée ou de rares mariages mixtes.

Parmi d'autres sociétés proches de cet extrême des territoires exclusifs, citons les Dani de la vallée de la Baliem à l'ouest des Highlands de Nouvelle-Guinée, les Iñupiat (un groupe inuit[1]) du nord-ouest de l'Alaska, les Aïnous du nord du Japon, les Yolngu (groupe aborigène de la Terre d'Arnhem au nord-ouest de l'Australie), les Indiens Shoshones de la vallée de l'Owens en Californie et les Indiens Yanomami du Brésil et du Venezuela. Les Dani, par exemple, irriguent et entretiennent des jardins séparés par un no man's land non cultivé de ceux du groupe dani voisin. Chaque groupe construit une rangée de tours de guet en bois d'une dizaine de mètres de haut sur son propre côté de la zone neutre avec au sommet une plate-forme assez grande pour accueillir un homme assis. Pendant la plus grande partie de la journée, les hommes se relaient pour veiller en haut de chaque tour tandis que des compagnons sont assis au pied pour la défendre et protéger le guetteur qui observe la zone pour repérer des ennemis qui s'approcheraient furtivement et donner l'alerte en cas d'attaque surprise.

Autre exemple, les Iñupiat de l'Alaska comptent dix groupes ayant des territoires mutuellement exclusifs. Les gens d'un territoire surpris à se trouver sans autorisation sur un autre territoire étaient en général tués à moins qu'ils n'eussent prouvé qu'ils étaient apparentés aux propriétaires du territoire qui les avaient découverts. Les deux cas les plus communs d'intrusion étaient celui de chasseurs lancés sur la piste fraîche de rennes et franchissant une limite et celui de chasseurs de phoques se retrouvant sur une plaque de glace qui, détachée de la banquise, partait à la dérive. Dans ce dernier cas, si la plaque revenait vers la banquise et si les chasseurs posaient le pied sur un autre territoire, ils étaient tués. Pour nous, qui ne sommes pas des Iñupiat, cela semble injuste et cruel : ces pauvres chasseurs avaient déjà couru un grand risque en s'aventurant sur une plaque de glace flottante ; ils avaient eu la malchance de voir la plaque se détacher au risque alors de

mourir par noyade ou d'être emportés loin au large ; et voilà qu'ils avaient la bonne fortune d'être ramenés vers la banquise par un courant marin, innocemment, passivement, sans intention de commettre la moindre intrusion — et néanmoins on les tuait au moment même où ils échappaient à la noyade ou à une disparition en mer. Mais telles étaient les règles de la vie des Iñupiat. Néanmoins, l'interdit territorial iñupiat n'était pas total ; les étrangers obtenaient parfois le droit de visiter un territoire pour une raison précise telle que la foire estivale ou pour traverser un territoire afin, par exemple, de rendre visite à un groupe éloigné ou le razzier de l'autre côté du territoire concerné.

Quand nous rassemblons des exemples de sociétés (comme les Dani, mes amis montagnards et les Iñupiat) qui tendent vers cet extrême de territoires défendus et mutuellement exclusifs, nous découvrons que cette situation découle d'une combinaison de quatre conditions. Tout d'abord, les territoires défendus exigent une population suffisamment nombreuse et dense afin que quelques personnes puissent être disponibles pour consacrer leur temps spécifiquement à surveiller les frontières afin que la population n'ait pas à se fier à tout un chacun pour guetter les intrus éventuels au cours des activités normales d'approvisionnement. Deuxièmement, les territoires exclusifs impliquent un environnement productif, stable et prévisible, au sein duquel leurs détenteurs peuvent compter trouver en général l'essentiel ou l'ensemble de leurs ressources nécessaires, de sorte qu'ils n'aient rarement ou jamais à en sortir. Ensuite, le territoire doit disposer de certaines ressources fixes de valeur ou améliorations du capital qui méritent qu'on les défende ou que l'on meure pour elles, telles que jardins productifs, bosquets d'arbres fruitiers, fascines pour la pêche ou fossés d'irrigation exigeant de gros efforts de construction et d'entretien. Enfin, l'appartenance au groupe doit être plutôt constante et les groupes voisins largement distincts avec une faible migration entre eux — l'exception majeure étant les déplacements de jeunes célibataires (femmes plus souvent qu'hommes) qui quittent leur groupe natal pour se marier dans un autre groupe.

Nous pouvons observer comment ces quatre conditions sont remplies par les groupes que je viens de citer comme s'approchant du cas extrême des territoires exclusifs et des frontières défendues. Mes amis montagnards de Nouvelle-Guinée s'impliquent de façon significative toute l'année dans leurs jardins, leur élevage de porcs et leurs forêts qui leur assuraient traditionnellement tout ce dont ils avaient besoin. Éclaircir la forêt et s'occuper des jardins sont des activités laborieuses pour eux et plus encore pour les Dani de l'ouest de la Nouvelle-Guinée qui creusent et entretiennent des fossés complexes pour irriguer et drainer leurs terres de culture. Les Iñupiat et les Aïnous occupent toute l'année de riches territoires aux ressources abondantes en poissons et oiseaux de mer, phoques et baleines, pêcheries de poissons d'eau douce, oiseaux aquatiques, et des zones intérieures peuplées de mammifères à chasser. Les Yolngu de la Terre d'Arnhem vivaient également en populations nombreuses que favorisait la combinaison de ressources côtières et intérieures productives.

Les Shoshones de la vallée de l'Owens étaient des chasseurs-cueilleurs aux densités de population relativement élevées dans une région disposant d'eau qui leur permettait d'irriguer la terre pour accroître ses rendements en graines d'herbes folles comestibles et qui produisait des récoltes stockables de pignons de pin. Ces réserves de nourriture, pinèdes et systèmes d'irrigation valaient la peine d'être défendus et les Shoshones étaient assez nombreux dans la vallée pour assurer leur défense. Enfin, les Indiens Yanomami entretiennent des plantations de palmiers pêches et de bananiers plantains qui produisent leur aliment de base pendant plusieurs années et méritent aussi d'être protégées.

Dans des zones aux populations particulièrement nombreuses et denses, telles celles des Nuer du Soudan et des Dani, on trouve non seulement des groupes distincts vivant chacun sur leur propre territoire, mais ces groupes territoriaux sont en outre organisés en hiérarchies de trois niveaux ou plus. Ces hiérarchies nous rappellent les organisations de la terre, des gens et du contrôle politique qui nous sont familières dans les sociétés étatiques modernes qui commencent par des lotissements d'habitats individuels et évoluent ensuite en villes, comtés et États jusqu'au gouvernement national. Par exemple, les Nuer, qui comptent quelque 200 000 personnes sur une zone de 80 kilomètres carrés environ, sont divisés en tribus de 7 000 à 42 000 membres chacune, elles-mêmes divisées et subdivisées en sous-tribus primaires, secondaires et tertiaires, jusqu'aux villages de 50 à 700 habitants, et séparées l'une de l'autre de 8 à 30 kilomètres environ. Plus l'unité est petite et basse dans la hiérarchie et moins nombreux sont les conflits frontaliers ou autres, plus fortes sont les pressions que parents et amis exercent sur les parties en litige pour régler leurs querelles rapidement et sans violence, et plus limité tout affrontement qui éclate. Ainsi les Nuer observent peu de restrictions dans le traitement qu'ils réservent aux tribus Dinka voisines : ils les razzient régulièrement, volent leur bétail, tuent les hommes, ramènent captifs chez eux des femmes et des enfants, tout en massacrant les autres. Mais leurs actes hostiles contre d'autres tribus Nuer se résument à quelques vols occasionnels de bétail, au meurtre de quelques hommes, mais jamais à tuer ou à enlever des femmes ou des enfants.

USAGE NON EXCLUSIF DE LA TERRE

L'extrême opposé, à savoir une exclusion moindre ou inexistante, n'est atteint que dans des conditions qui sont l'image inversée de celles propres à l'exclusion. Une de ces conditions est l'existence de populations réduites ou éparses qui rendent impossible la surveillance (autre que le fait de chercher machinalement des intrus alors que l'on est occupé à d'autres activités). Par exemple, une société réduite à une seule famille ne peut se permettre d'avoir des patrouilles dédiées à cette tâche parce qu'il est impossible que son seul adulte mâle passe toute la journée assis en haut d'une tour de guet. Une deuxième

condition implique des environnements non productifs, marginaux et changeants, aux ressources rares et imprédictibles, de sorte que tout territoire auquel on pourrait prétendre se révélerait souvent (en certaines saisons ou les mauvaises années) ne pas disposer des ressources essentielles et l'on devrait alors périodiquement chercher des ressources sur le territoire d'un autre groupe, et vice versa. Troisièmement, il est inutile de risquer sa vie à défendre un territoire qui ne vaut pas que l'on meure pour lui ; ainsi s'il est attaqué, il est préférable d'aller s'installer tout simplement dans un autre territoire. Enfin, un territoire a des chances d'être non exclusif si l'appartenance au groupe est fluide et si ses membres rendent souvent visite à d'autres groupes ou s'y intègrent. Il n'y a aucune raison de tenir à distance un autre groupe si la moitié de ses membres sont des visiteurs ou des gens de votre propre groupe qui s'y sont agrégés.

Cependant, la forme habituelle de division des terres sous ces conditions de non-exclusion n'est pas la situation extrême de liberté totale où chacun pourrait faire n'importe quoi n'importe où. En fait chaque groupe demeure identifié à une zone centrale spécifique. Les sociétés non exclusives diffèrent des sociétés exclusives en ce sens que, au lieu du no man's land des Dani clairement délimité par des tours de guet, il n'existe pas de frontières reconnues ; la détention de la terre devient de plus en plus vague à mesure que l'on s'éloigne de sa zone centrale. Une autre distinction entre ces deux types de sociétés est que les groupes voisins reçoivent la permission de visiter votre territoire plus souvent et pour davantage de raisons différentes — en particulier pour obtenir de la nourriture et de l'eau en certaines saisons ou certaines années. De même vous pouvez facilement avoir le droit de visiter le territoire de votre voisin lorsque vous vous trouvez dans le besoin, de sorte que cet arrangement devient un échange fondé sur la réciprocité et le profit mutuel.

Un exemple de propriété non exclusive de la terre qui a été décrit en détail est celui des chasseurs-cueilleurs !kung de la région Nyae Nyae du désert du Kalahari. Lorsqu'ils furent étudiés dans les années 1950, ils comptaient 19 bandes de 8 à 42 personnes chacune ; chaque bande avait son propre « territoire » (nommé *n!ore*) d'environ 250 à 650 kilomètres carrés de superficie. Mais les limites entre les n!ore étaient floues ; alors que les anthropologues et les informateurs !kung se rendaient du camp des informateurs au n!ore suivant, ces derniers se montraient de plus en plus incertains ou en désaccord entre eux sur l'identité du n!ore où ils se trouvaient à mesure qu'ils s'éloignaient du centre de leur propre n!ore. Il n'y avait ni tours de guet ni pistes le long d'une crête pour signaler les limites des n!ore.

Les n!ore des !Kung sont occupés de façon non exclusive parce qu'il est à la fois nécessaire et possible de partager leurs ressources. Ce partage est une obligation car l'eau est rare dans le désert du Kalahari et que les bandes doivent passer une grande partie de leur temps près d'un point d'eau. Mais les pluies varient de façon imprévisible d'une année à l'autre. Beaucoup de points d'eau tarissent dans cette région à la saison sèche. Seuls deux

points d'eau n'étaient jamais à sec dans la période étudiée ; trois autres étaient en général alimentés douze mois sur douze, mais pouvaient tarir certaines années ; cinq encore ne servaient qu'épisodiquement pendant la saison sèche ; et cinquante dépendaient des saisons et s'asséchaient toujours une partie de l'année. Ainsi, à la saison sèche, jusqu'à 200 personnes de diverses bandes se rassemblent à un point d'eau permanent avec la permission de ses propriétaires qui, à leur tour, sont autorisés à rendre visite à d'autres n!ore et à en utiliser les ressources quand elles abondent. Ainsi les questions d'approvisionnement en eau *imposent* aux !Kung d'avoir des territoires non exclusifs : il serait insensé de prétendre à l'usage exclusif d'une zone si celle-ci risquait de manquer d'eau et donc de devenir inutile. Par ailleurs, la surabondance saisonnière de certaines ressources *permet* l'usage non exclusif d'un territoire : il est sans intérêt d'offenser des alliés potentiellement utiles en leur interdisant votre territoire en des périodes où il produit plus de vivres que vous ne pouvez vous-même en consommer. Cela est vrai en particulier de la denrée de base, les noix mongogo disponibles en énormes quantités selon la période de l'année, et également des récoltes saisonnières de fèves et de melons sauvages.

Dans la région Nyae Nyae, n'importe quel individu, quel que soit son groupe d'origine, peut censément chasser où il veut, y compris à l'extérieur du n!ore de sa propre bande. Cependant, si vous tuez un animal en dehors de votre n!ore, vous devrez en offrir un quartier si vous rencontrez ensuite un membre de la bande à qui appartient le n!ore où vous vous trouvez. Mais cette liberté d'accès pour la chasse ne s'applique pas aux chasseurs !kung de territoires plus éloignés. Plus généralement, les bandes de !Kung peuvent aisément obtenir le droit d'utiliser les n!ore de leurs voisins pour d'autres raisons aussi, telles que l'obtention d'eau, de noix, de fèves et de melons, mais elles doivent préalablement demander l'autorisation et elles encourent une obligation de réciprocité ultérieure en autorisant leurs hôtes à se rendre dans le n!ore de leurs visiteurs. Des affrontements peuvent éclater si elles ne le font pas. Les bandes plus éloignées doivent se montrer particulièrement prudentes dans leur demande d'autorisation et limiter la durée de leur visite et le nombre de personnes concernées. Les étrangers qui n'ont ni lien reconnu de sang ou de mariage avec les propriétaires du n!ore envisagé ne peuvent absolument pas s'y rendre. Ainsi des territoires non exclusifs ne signifient absolument pas une liberté totale d'accès.

Les droits à l'usage de la terre et des ressources, que ce soit de façon exclusive ou non, impliquent la notion de propriété. À qui appartient le n!ore d'une bande de !Kung ? À son *k'ausi*, c'est-à-dire à un groupe central d'anciens ou à un ancien qui descend des gens qui vivent sur ce territoire depuis le plus longtemps. Mais la composition de la bande est fluide et évolue d'un jour à l'autre car les gens visitent souvent des parents dans d'autres n!ore ; ils se rendent de façon saisonnière dans d'autres n!ore pour la présence d'eau ou la surabondance de vivres ; certains changent de bandes continuellement pour diverses raisons

et un homme nouvellement marié ainsi que ses parents à charge (père et mère âgés, première épouse et enfants s'il prend une seconde femme) peuvent vivre dans la bande de sa nouvelle épouse pendant une décennie environ, le temps que celle-ci donne naissance à plusieurs enfants. En conséquence, beaucoup de !Kung passent plus de temps à l'extérieur qu'à l'intérieur de leur n!ore. En moyenne au cours d'une année, 13 % de la population changent continuellement de résidence d'un camp à un autre et 35 % divisent de façon égale leur temps de résidence entre deux ou trois camps. Dans ces circonstances la bande du n!ore voisin consiste en partie en membres de votre propre groupe ; il ne s'agit pas de sous-humains hostiles avec qui les transferts intergroupes se limitent à deux mariages mixtes au cours de plusieurs générations comme dans le cas de mes amis montagnards de Nouvelle-Guinée. Vous n'adopterez pas un système rigoureux d'accès exclusif à vos ressources si beaucoup d'« intrus » sont vos frères, sœurs et cousins, vos enfants adultes ou vos parents âgés.

Une autre illustration intéressante de territoires non exclusifs est celle des Shoshones du désert dit du Grand Bassin en Amérique du Nord, autochtones qui appartiennent au même groupe linguistique que les Shoshones de la vallée de l'Owens auxquels j'ai fait référence à propos des territoires exclusifs. Leurs cousins du Grand Bassin se distinguaient d'eux dans l'usage des terres à cause de différences d'environnement. Alors que la vallée de l'Owens est bien arrosée, propre à l'irrigation et mérite d'être défendue, le Grand Bassin est un désert aride, très froid en hiver, aux ressources rares et imprévisibles et sans grandes possibilités de stockage de vivres. Les densités de population y étaient d'une personne environ par 40 kilomètres carrés. Les Shoshones du Grand Bassin vivaient en familles séparées une grande partie de l'année, se regroupaient l'hiver dans des camps de cinq à dix familles près de sources et de bosquets de pins à pignons, et moins fréquemment en groupes pouvant atteindre quinze familles pour des chasses en commun d'antilopes et de lapins. Ils n'avaient pas de territoires bien délimités, mais les familles possédaient à titre individuel des sites particuliers, comme les pinèdes, qui pouvaient être partagés avec d'autres familles, mais seulement par accord ; les intrus qui tentaient de récolter des pignons sans y être autorisés étaient chassés à jets de pierres. D'autres ressources végétales et animales étaient partagées selon des droits non exclusifs souples.

Enfin, les Indiens Matsigenka du Pérou et les Indiens Siriono de Bolivie dans les zones forestières tropicales développèrent des territoires de reconnaissance et de patrouille d'un niveau minimal. À l'époque où des anthropologues étudièrent ces groupes, les Matsigenka étaient des cultivateurs aux densités de population modestes, pour deux raisons probables : d'une part la présence européenne — maladies importées ou tueries lors de l'explosion de la demande mondiale de caoutchouc — avait fortement réduit une population plus dense ; par ailleurs, l'agriculture dans leur zone n'offrait que de faibles rendements. Les Matsigenka entreprenaient des mouvements saisonniers pour trouver des aliments d'origine sauvage et

exploiter des jardins de cultures sur brûlis — lesquels ne produisant de vivres que pendant quelques années seulement ne valaient pas que l'on se battît pour les conserver. Il n'existait pas de territoires : en théorie, toutes les ressources de toutes les forêts et rivières étaient à la libre disposition de tous les Matsigenka. En pratique, les groupes de plusieurs familles se tenaient à quelque distance du terrain d'activités des autres. De même, les Siriono étudiés par Allan Holmberg vivaient de chasse et de cueillette, ainsi que de quelques cultures occasionnelles, en bandes de soixante à quatre-vingts personnes ne possédant pas de territoires définis. Mais si une bande tombait sur des pistes de chasse laissées par une autre bande, elle décidait de ne pas chasser dans cette zone. Il existait donc une entente informelle de s'éviter mutuellement.

Ainsi l'usage traditionnel de la terre couvrait un large spectre qui allait de territoires bien délimités, surveillés et défendus, d'où étaient exclus les intrus sous peine de mort, passait par des espaces vitaux flous sans frontières claires et que les étrangers pouvaient utiliser par accord mutuel, pour arriver à des aires d'habitation que séparait seulement le fait de s'éviter mutuellement de façon informelle. Aucune société traditionnelle ne tolérait l'accès relativement ouvert dont jouissent les citoyens modernes d'Amérique et de l'Union européenne, dont la plupart peuvent voyager n'importe où aux États-Unis ou en Europe et dans de nombreux autres pays en ne présentant qu'un passeport et un visa valides à la police des frontières. (Toutefois, l'attentat du 11 septembre 2001 contre le World Trade Center a ranimé chez les Américains un comportement traditionnel de suspicion à l'égard des inconnus et a entraîné des restrictions à la libre circulation des personnes, telles que listes d'interdiction de vol et contrôles de sécurité dans les aéroports). Mais on pourrait également soutenir que notre système moderne d'accès relativement ouvert est une extension supérieure des droits et des restrictions traditionnels d'accès. Les peuples traditionnels, qui vivent en sociétés de quelques centaines de membres, obtiennent l'accès aux terres d'autres personnes en étant connus à titre individuel, en y ayant des relations personnelles et en demandant une autorisation personnelle. Dans nos sociétés de centaines de millions d'individus, notre définition du terme « relation » s'étend à tout citoyen de notre État ou d'un État ami ; quant à la demande d'autorisation, elle a un caractère officiel et est accordée en grand nombre sous la forme de documents administratifs.

AMIS, ENNEMIS ET INCONNUS

Toutes ces restrictions à la libre circulation poussent les membres des sociétés de petite taille à classer les gens en trois catégories : amis, ennemis et inconnus. Les « amis » sont les membres de votre propre bande ou village et ceux des bandes et villages voisins avec lesquels votre bande entretient des rapports pacifiques, et les « ennemis » sont les membres

des bandes et des villages avec lesquels votre propre groupe a des rapports hostiles à un moment donné. Néanmoins, chaque membre connaît probablement au moins les noms et les parentèles, voire l'apparence physique de beaucoup ou de la plupart des individus de ces bandes hostiles soit qu'il en ait souvent entendu parler ou qu'il les ait réellement rencontrés au cours de négociations de compensation, de périodes de paix à la suite de changements d'alliances et d'échanges d'épouses (ou parfois d'époux) pendant ces trêves. Un exemple nous est donné par ces deux hommes du fleuve qui s'étaient mariés dans le village de mes amis montagnards.

La catégorie restante est celle des « inconnus », ces « étrangers » qui appartiennent à des bandes éloignées avec lesquelles votre bande a peu ou pas de contacts. Les membres des petites sociétés ne rencontrent que rarement ou jamais d'inconnus parce qu'il serait suicidaire de voyager dans une région non familière dont les habitants ne vous connaîtraient pas et ne vous seraient pas apparentés. S'il vous arrive de croiser un inconnu sur votre territoire, vous devez le supposer potentiellement dangereux parce qu'il est probable (étant donné les dangers d'un voyage en des régions non familières) que cette personne soit en fait un éclaireur chargé de préparer une razzia ou un massacre contre votre groupe, un intrus parti à la chasse ou en quête de ressources à voler ou encore qui désire enlever une femme en âge d'être épousée.

Dans une petite population locale comptant quelques centaines de gens, vous connaîtrez certainement tous les membres de nom et de visage, des détails sur tous leurs proches par le sang, par mariage ou par adoption, et comment ils vous sont apparentés. Quand vous ajoutez à votre propre groupe les diverses bandes bienveillantes voisines, votre univers potentiel d'« amis » peut dépasser le millier de personnes dont vous avez entendu parler pour un grand nombre, mais que vous n'avez jamais réellement vues. Supposez donc que, vous trouvant loin de votre zone centrale ou près de la limite de votre territoire, vous rencontriez une ou des personnes que vous ne reconnaissez pas. Si elles sont plusieurs et vous seul, vous vous enfuirez, et vice versa. S'il n'y a que vous et une autre personne, et que vous vous voyez à quelque distance l'un de l'autre, il se peut que vous preniez tous les deux la fuite si un regard suffit à suggérer un équilibre des forces (par exemple, deux hommes adultes et non un homme face à une femme ou à un enfant). Mais si, à un tournant du chemin, vous tombez soudain nez à nez avec une autre personne et qu'il est trop tard pour se dérober, les circonstances sont alors propices à une confrontation tendue. La situation peut se résoudre en vous asseyant tous les deux, en vous nommant et en nommant vos parents et quels liens précis vous avez avec eux, et en continuant ainsi afin d'identifier un parent commun, de sorte que vous vous trouviez l'un et l'autre avoir quelque espèce de parenté et donc aucune raison de vous attaquer. Mais si, après plusieurs heures d'une telle conversation, vous ne parvenez ni l'un ni l'autre à identifier un parent commun, vous ne pouvez pas faire demi-tour et dire tout simplement : « Heureux de vous avoir rencontré, au

revoir. » Il faut alors que vous ou l'autre personne, ou les deux, considériez l'inconnu comme un intrus sans lien de parenté justifiant une visite, et il est probable qu'un combat s'engage ou que l'un de vous chasse l'autre.

Les locuteurs du dialecte !kung du centre de la région Nyae Nyae se désignent entre eux comme des *jũ/wãsi*, *jũ s*ignifiant « personne », *si* étant le suffixe du pluriel et *wã* signifiant à peu près : « vrai, bon, honnête, propre, inoffensif ». Dans la région, les échanges de visites entre personnes apparentées créent des liens personnels de familiarité qui unissent les dix-neuf bandes et leur millier environ de membres et en font tous des *jũ/wãsi*. L'antonyme *jũ/dole* (ou *dole* a le sens de « mauvais, inconnu, dangereux ») s'applique à tous les Blancs, tous les Bantous et même aux !Kung qui parlent le même dialecte mais appartiennent à un groupe éloigné avec lequel vous n'avez ni parents ni connaissances. Comme les membres d'autres petites sociétés, les !Kung se méfient des inconnus. En pratique, ils parviennent à trouver quelque terme de parenté à appliquer à presque tous les !Kung qu'ils rencontrent. Mais si vous rencontrez un !Kung inconnu et ne pouvez trouver le moindre lien avec lui après avoir parcouru votre parentèle et lui la sienne, alors c'est un intrus que vous devriez évincer ou tuer.

Ainsi, un !Kung nommé Gao, à la demande de l'anthropologue Lorna Marshall, alla faire une course à Khadum, lieu en dehors de la région Nyae Nyae, mais guère éloigné au nord. Gao n'était jamais allé à Khadum et très peu d'autres !Kung de Nyae Nyae s'y étaient rendus. Les !Kung de Khadum le qualifièrent tout d'abord de *jũ/dole*, ce qui impliquait au mieux un accueil glacial et peut-être des ennuis. Mais Gao s'empressa de dire qu'il avait entendu que le père d'une personne vivant là portait le même nom que son propre père et qu'une autre personne avait un frère nommé Gao comme lui. Les !Kung de Khadum dirent alors à Gao : « Ainsi tu es le *!gun !a* de Gao [c'est-à-dire de notre Gao] », *!gun !a* étant un terme de parenté. Ils l'accueillirent alors à leur feu de camp et lui offrirent de la nourriture.

Une catégorisation semblable des personnes existait chez les Indiens Aché du Paraguay. À l'époque des contacts pacifiques avec les Européens, les Aché comptaient environ 700 personnes vivant en bandes de 15 à 70 membres chacune, et avec plusieurs bandes intimement liées en groupes. Il existait quatre de ces groupes qui allaient à l'époque du contact de 30 à 550 personnes. Les Aché qualifiaient les membres de leur propre groupe d'*irondy* (terme qui signifie ceux qui sont de façon coutumière notre peuple ou nos frères) et d'*irolla* (ceux qui ne sont pas notre peuple) les Aché des trois autres groupes.

Dans les sociétés modernes de grande taille dont les citoyens font de lointains voyages dans leur propre pays ou dans le monde, nous accumulons de nombreuses amitiés fondées sur une « alchimie » personnelle plutôt que sur une affiliation à des groupes. Certains de nos amis de longue date sont des gens avec qui nous avons grandi ou fréquenté l'école, mais d'autres sont des personnes rencontrées au cours de nos voyages. Ce qui compte en amitié, c'est si l'on s'apprécie l'un l'autre et si l'on partage des intérêts communs, et non si le

groupe auquel on appartient est politiquement allié à celui de l'autre personne. Nous considérons ce concept de l'amitié personnelle tellement normal que ce n'est qu'après des années de travail en Nouvelle-Guinée qu'un incident me fit comprendre le concept différent qui prévaut dans les petites sociétés néo-guinéennes.

Cet incident impliquait un Néo-Guinéen nommé Yabu dont le village au centre des Hautes Terres avait respecté un mode de vie traditionnel jusqu'à l'instauration au niveau local du contrôle gouvernemental et la fin de guerres intertribales une décennie plus tôt. Au cours de ma mission ornithologique j'avais amené Yabu, comme assistant sur le terrain, au camp dans le sud-est des Highlands où nous reçûmes pendant quelques jours la visite d'un enseignant britannique nommé Jim. Yabu et lui passèrent beaucoup de temps à parler et à plaisanter, se racontèrent de longues histoires et manifestement apprécièrent d'être ensemble. À la fin de son travail sur le terrain avec moi, Yabu devait rentrer par avion jusqu'à l'aéroport de la ville au centre des Highlands où Jim enseignait et regagner alors son village à quelques dizaines de kilomètres de là. Quand Jim quitta notre camp et dit au revoir à Yabu, il fit ce qui me parut parfaitement naturel : il l'invita à s'arrêter et à venir le voir lorsqu'il passerait par sa ville.

Quelques jours après le départ de Jim, j'ai demandé à Yabu s'il avait l'intention à son retour de rendre visite à Jim. Il eut une réaction de surprise et de légère indignation à ma suggestion d'une telle perte de temps. « Lui rendre visite ? Et pourquoi ? S'il avait du travail ou un emploi rémunéré à m'offrir, alors je le ferais. Mais il n'a pas d'emploi pour moi. Je ne vais bien sûr pas m'arrêter dans sa ville et aller le voir par simple "amitié" ! » (Cette conversation se fit en tok pisin, la langue vulgaire de Papouasie-Nouvelle-Guinée ; l'expression originelle que je viens de traduire par « simple "amitié" ! » était « *bilong pren nating* »). Je compris alors avec surprise que j'avais supposé à tort de prétendus universaux humains qu'il ne m'était jamais venu à l'esprit de remettre en question.

Il ne faudrait pas, bien entendu, exagérer ma prise de conscience. Les membres des sociétés de petite taille apprécient certains individus plus que d'autres dans leur propre société. Quand ces sociétés s'accroissent ou se trouvent exposées à des influences extérieures non traditionnelles, les conceptions traditionnelles changent, y compris celles concernant l'amitié. Néanmoins je pense que la différence entre les concepts d'amitié dans les grandes et les petites sociétés, telle que l'expriment respectivement l'invitation de Jim et la réaction de Yabu, est réelle en général. Ce n'est pas simplement une réaction artificielle de la part de Yabu face à un Européen et différente de celle qu'il aurait eue face à un Néo-Guinéen. Ainsi qu'un ami néo-guinéen familier des manières occidentales et des manières traditionnelles en Nouvelle-Guinée me l'a expliqué : « En Nouvelle-Guinée on ne rend pas visite à quelqu'un sans raison. Avoir rencontré quelqu'un et passé une semaine avec lui ne signifie pas que vous êtes ainsi entré en relation ou en amitié avec cette personne. » *A contrario,* la vaste gamme de choix dans les grandes sociétés occidentalisées et nos fréquents

déplacements géographiques nous offrent un champ — et un besoin — plus grand de relations fondées sur des liens personnels d'amitié plutôt que sur la parenté, le mariage et la proximité géographique accidentelle au cours de l'enfance.

Dans les grandes sociétés hiérarchiques où vivent ensemble des milliers ou des millions de gens sous l'égide d'une chefferie ou d'un État, il est normal de rencontrer des inconnus et cela est sans risque et ne représente aucune menace. Par exemple, chaque fois que je traverse le campus de l'Université de Californie où j'enseigne ou que je marche dans les rues de Los Angeles, je croise sans crainte ni danger des centaines de gens que je n'ai encore jamais vus, que je ne reverrai peut-être plus, et avec qui je n'ai aucun lien identifiable de sang ou de mariage. Les Nuer du Soudan qui, je le rappelle, comptent environ 200 000 individus organisés en une hiérarchie à plusieurs niveaux du village à la tribu, présentent un état antérieur de cette attitude différente à l'égard des inconnus. Il est évident qu'aucun Nuer ne connaît ni n'a entendu parler des 199 999 autres Nuer. L'organisation politique est faible, chaque village a un chef symbolique sans grand pouvoir réel ainsi que nous le verrons au chapitre 2. Néanmoins, selon les propos de l'anthropologue E. E. Evans-Pritchard, « Deux Nuer qui se rencontrent hors de leur pays font amitié sur-le-champ, quelle que soit leur provenance, et quelque inconnus qu'ils puissent être l'un à l'autre : un Nuer n'est jamais un étranger pour un autre Nuer comme il l'est pour un Dinka ou un Shilluk. Sentiment de supériorité, mépris affiché de tous les étrangers, promptitude à les combattre sont un lien, une communion, et leurs langues et valeurs communes permettent un échange réciproque et rapide[2]. »

Ainsi, comparés aux sociétés de petite taille, les Nuer ne considèrent plus les inconnus comme des menaces, mais plutôt comme des individus neutres, voire potentiellement amicaux — à condition qu'ils soient nuer. Les inconnus qui ne le sont pas sont attaqués (s'il s'agit de Dinka) ou simplement méprisés (s'ils appartiennent à tout autre peuple). Dans les sociétés encore plus nombreuses ayant des économies de marché, les inconnus ont une valeur potentielle positive en tant qu'associés en affaires, clients, fournisseurs et employeurs potentiels.

PREMIERS CONTACTS

Pour les sociétés traditionnelles de petite taille, la division du monde en amis de votre groupe et groupes voisins, ennemis proches et inconnus plus éloignés, donnait lieu à une connaissance d'un monde très local. Les gens connaissaient leurs propres zone ou territoire centraux et savaient beaucoup de choses sur le premier cercle de territoires voisins grâce aux visites rendues selon des droits réciproques d'usage ou pendant les périodes intermittentes de trêve. Mais il est peu probable qu'ils aient connu le cercle de territoires

proches suivant (le second, en fait) : les hostilités sporadiques avec les gens du premier cercle faisaient que vous ne pouviez traverser celui-ci en temps de conflit pour atteindre le second cercle et, même quand vous étiez en paix avec les gens du premier cercle, ceux-ci pouvaient à leur tour être en guerre avec ceux du second cercle, vous empêchant ainsi de rendre visite à ces voisins.

Même dans les supposées périodes de paix, voyager dans les territoires (le premier cercle) de vos voisins immédiats comportait des dangers. Vous pouviez ignorer que vos voisins venaient d'entrer en guerre avec quelques alliés de votre peuple et vous considéraient donc comme ennemi. Vos hôtes et vos proches dans cette société voisine risquaient alors de refuser de vous protéger ou d'être dans l'incapacité de le faire. Ainsi, Karl Heider, Johan Broekhuijse et Peter Matthiessen décrivent un incident qui survint le 25 août 1961 chez les Dugum Dani de la vallée de la Baliem. Les Dani étaient divisés en plusieurs dizaines de confédérations dont deux, l'Alliance Gutelu et l'Alliance Widaia, s'affrontaient pour le territoire voisin des Dugum. À proximité se trouvait une confédération distincte, les Asuk-Balek, fondée par un groupe sécessionniste de Gutelu qui avait abandonné sa terre d'origine pour se réfugier, après les batailles, le long de la Baliem. Quatre Asuk-Balek associés à l'Alliance Widaia se rendirent dans un hameau de Gutelu nommé Abulopak où deux d'entre eux avaient des parents ; or ils ignoraient que les Widaia venaient de tuer deux Gutelu ; les Gutelu pour leur part n'ayant pas eu l'occasion de se venger à leur tour en tuant un Widaia, la tension était à son maximum.

L'arrivée des Asuk-Balek, qui ne se méfiaient de rien, donna aux Gutelu d'Abulopak l'occasion rêvée de se venger. Les deux Asuk-Balek qui avaient des parents dans le hameau furent épargnés, mais les deux autres furent agressés. L'un d'eux parvint à s'échapper, l'autre trouva refuge dans le dortoir en hauteur d'une hutte, mais fut traîné à l'extérieur et frappé à coups de sagaie. Cette attaque déclencha une explosion collective de joie chez les habitants d'Abulopak qui traînèrent le corps du moribond le long d'un chemin boueux jusqu'à leur aire de danse. Cette nuit-là, ils dansèrent joyeusement autour du cadavre et le jetèrent enfin dans un fossé d'irrigation, l'enfoncèrent sous l'eau et le couvrirent d'herbe. Le lendemain matin, les deux Asuk-Balek qui avaient des parents à Abulopak furent autorisés à récupérer le cadavre. Cet incident illustre la nécessité au cours de voyages de faire preuve d'une prudence proche de la paranoïa, attitude que je développerai au chapitre 7 et que je qualifie de « paranoïa constructive ».

Les distances traditionnelles de voyages et le niveau des connaissances variaient selon la densité de la population et la stabilité de l'environnement : si la connaissance de la géographie était très locale dans les Hautes Terres de Nouvelle-Guinée aux populations denses et à l'environnement relativement stable, voyages et connaissance étaient plus étendus dans des environnements stables mais aux populations plus faibles (tels que les basses terres de Nouvelle-Guinée et les forêts tropicales humides d'Afrique peuplées de

Pygmées), et encore plus vastes dans des zones aux environnements variables et aux populations réduites (comme les déserts et l'intérieur de l'Arctique). Par exemple, les îliens d'Andaman ne savaient rien des tribus vivant à plus de 30 kilomètres de distance. Le monde connu des Dugum Dani se confinait principalement à la vallée de la Baliem dont ils voyaient la majeure partie du haut de leurs collines ; en effet, ils ne pouvaient visiter qu'une portion de la vallée tant celle-ci était divisée par des frontières causes de guerres et dont le franchissement faisait courir un risque mortel. Les Pygmées Aka, à qui fut donnée une liste de soixante-dix lieux et demandé lesquels ils avaient visités, n'en connaissaient qu'une moitié dans un rayon de 30 kilomètres et un quart dans un rayon de 60 kilomètres. Pour mettre ces chiffres en perspective, quand je vivais en Angleterre dans les années 1950 et 1960, il était encore vrai que de nombreux habitants des campagnes avaient passé leur vie dans leurs villages ou à proximité, à l'exception peut-être de déplacements outre-mer comme soldats pendant la Première ou la Seconde Guerre mondiale.

Ainsi la connaissance du monde au-delà du premier ou du deuxième cercle voisin était inexistante ou de seconde main dans les petites sociétés traditionnelles. Personne dans les vallées montagneuses densément peuplées du centre de la Nouvelle-Guinée n'avait vu l'océan qui pouvait être à 80 kilomètres seulement, ou n'en avait même entendu parler. Leurs habitants recevaient en troc des coquillages marins et (après l'arrivée des Européens sur les côtes) quelques haches en acier, objets appréciés. Mais ces coquillages et ces haches étaient échangés d'un groupe à un autre et passaient en de nombreuses mains entre la côte et les Highlands. Comme au jeu du « téléphone » où les enfants sont assis en rond ou en ligne, et où l'un d'eux murmure quelque chose à son voisin et ce que le dernier entend n'a aucun rapport avec ce qu'a dit le premier, toute connaissance de l'environnement et des gens qui avaient fourni les coquillages et les haches se perdait le temps d'atteindre les Highlands.

Pour beaucoup de sociétés de petite taille, ces limitations traditionnelles de la connaissance du monde furent brutalement interrompues par les prétendus premiers contacts, quand l'arrivée des colonialistes, explorateurs, négociants et missionnaires européens prouva l'existence d'un monde extérieur encore inconnu. Les dernières peuplades à demeurer « sans contacts » sont quelques groupes éloignés en Nouvelle-Guinée et en Amérique du Sud, mais aujourd'hui ces groupes connaissent l'existence du monde extérieur parce qu'ils ont vu des avions passer au-dessus de leur tête et ont entendu parler d'étrangers par des groupes voisins de Néo-Guinéens ou d'Amérindiens « contactés ». (Par ce terme, je veux dire « contactés » par des étrangers venus de loin comme des Européens ou des Indonésiens car, bien entendu, les groupes « sans contacts » sont en relation avec d'autres Néo-Guinéens ou d'autres Indiens d'Amérique du Sud depuis des millénaires). Par exemple, quand j'étais dans les montagnes de Nouvelle-Guinée occidentale dans les années 1990, mes hôtes, qui avaient vécu leur premier contact avec des Hollandais quelques décennies plus

tôt, me parlèrent d'un groupe au nord qui n'en avait encore eu aucun, en ce sens qu'ils n'avaient jamais reçu la visite de missionnaires ou d'autres étrangers. (Plutôt que de s'exposer au danger d'arriver sans être annoncés, les missionnaires prennent en général la précaution d'envoyer un émissaire d'un groupe voisin déjà contacté pour demander s'il accueillerait un missionnaire). Mais ces gens des montagnes « laissés sans contacts » avaient dû entendre parler d'Européens et d'Indonésiens par des groupes voisins eux-mêmes « contactés » et avec qui ils avaient des rapports. En outre, ce groupe sans contacts avait vu passer depuis des années des avions comme celui avec lequel j'étais arrivé au village de leurs voisins. Les derniers groupes sans contacts qui restent encore savent donc qu'il existe un monde extérieur.

Les conditions étaient différentes lorsque les Européens commencèrent à se répandre dans le monde à partir de 1492 et « découvrirent » des gens bien avant que tout vol aérien ne les alerte sur la réalité d'un monde extérieur. Les premiers contacts à grande échelle dans l'histoire mondiale se révéleront être ceux qui eurent lieu dans les Highlands de Nouvelle-Guinée où, des années 1930 aux années 1950, des patrouilles des gouvernements australien et néerlandais et des reconnaissances militaires, des mineurs en prospection et des expéditions biologiques « découvrirent » un million d'habitants des Hautes Terres dont l'existence n'était pas connue du monde extérieur et réciproquement — même si les Européens fréquentaient et peuplaient alors les côtes depuis 400 ans. Jusqu'aux années 1930, les premiers contacts en Nouvelle-Guinée étaient établis par des Européens qui explorèrent l'île par voie de terre ou par voie d'eau et la première preuve de l'existence d'Européens pour les habitants des Highlands furent leur arrivée physique. Par la suite, les vols aériens précédèrent de plus en plus les expéditions terrestres et avertirent ces habitants qu'il y avait quelque chose de nouveau à l'extérieur. Ainsi, par exemple, la population la plus dense des Highlands à l'ouest de la Nouvelle-Guinée, ces quelque 100 000 personnes environ de la vallée de la Baliem, fut « découverte » le 23 juin 1938, quand un aéroplane appartenant à une expédition conjointe de l'American Museum of Natural History de New York et du gouvernement colonial néerlandais, financée par Richard Archbold, héritier d'une fortune pétrolière, pour explorer la Nouvelle-Guinée à la recherche d'animaux et de plantes, survola un terrain montagneux jusqu'alors supposé accidenté, boisé et inhabité. Archbold et son équipe furent étonnés de voir une large vallée plate déboisée parcourue d'un dense réseau de fossés d'irrigation et ressemblant aux régions densément peuplées de Hollande.

Ces derniers sites de premiers contacts à grande échelle entre habitants des Highlands et Européens sont décrits dans trois livres remarquables. L'un d'eux, intitulé *Premier contact*[3], de Bob Connolly et Robin Anderson, raconte les patrouilles des mineurs Michael Leahy, Michael Dwyer et Daniel Leahy, qui furent les premiers Européens à pénétrer dans certaines vallées densément peuplées des Hautes Terres de l'est de la Nouvelle-Guinée entre

1930 et 1935. (Des missionnaires luthériens avaient déjà atteint la frange orientale des Highlands dans les années 1920 mais n'en avaient rien dit afin de protéger les populations à évangéliser de la brutalité des chasseurs d'or.) Le deuxième est le propre récit de Michael Leahy, *Explorations into Highland New Guinea 1930-1935*. Le dernier livre est *The Sky Travelers* de Bill Gammage qui décrit la patrouille du gouvernement australien dirigée par Jim Taylor et John Black qui traversa la partie occidentale des Highlands de Papouasie-Nouvelle-Guinée en 1938 et 1939. Ces deux expéditions prirent de nombreuses photographies et Michael Leahy fit également des films. Les expressions horrifiées des visages des Néo-Guinéens photographiés au moment du premier contact expriment le choc de cette rencontre mieux que les mots ne pourraient le faire.

Ces auteurs relatent les impressions provoquées par le premier contact chez les Néo-Guinéens et les Européens. Cinquante ans après les événements décrits, Bob Connolly et Robin Anderson interrogèrent les survivants qui pouvaient encore témoigner.

Tout comme les Américains âgés se souviendront toute leur vie de ce qu'ils faisaient au moment des trois grands événements traumatisants de l'histoire moderne des États-Unis — l'attaque japonaise contre Pearl Harbor le 7 décembre 1941, l'assassinat du président Kennedy le 22 novembre 1963 et l'attentat contre le World Trade Center le 11 septembre 2001 — les Néo-Guinéens de plus de soixante ans dans les années 1980 se souvenaient nettement comment, enfants, ils virent pour la première fois les Blancs de la patrouille Leahy-Dwyer en 1930. Voici le récit qu'en fit Kirupuno à Bob Connolly et Robin Anderson :

« À cette époque, ces deux hommes importants, aujourd'hui âgés, étaient encore jeunes et n'étaient pas mariés. Ils ne se rasaient pas encore. C'était quand les hommes blancs sont arrivés.

« J'étais tellement terrifié ! J'avais perdu la tête et je pleurais sans arrêt. Mon père m'a pris par la main et nous nous sommes cachés derrière un grand buisson de kunai, d'où il a épié les hommes blancs [qui ne firent que traverser le village]. Après leur passage, les habitants du village se sont assis et ont commencé à inventer des histoires. On n'avait jamais entendu parler d'hommes à la peau blanche. Nous ne nous étions jamais aventurés bien loin. Nous ne connaissions que ce versant-ci des montagnes. Et nous étions convaincus d'être le seul peuple existant au monde. Nous pensions que, lorsque quelqu'un mourait, sa peau devenait blanche et qu'il s'en allait de l'"autre côté", là où vont les morts. Alors, lorsque les étrangers sont passés, nous nous sommes dit : "Ah, ces hommes n'appartiennent pas à la terre. Ne les tuons pas, ce sont des membres de nos familles, des morts de jadis devenus blancs qui reviennent parmi nous[4]." »

Lorsqu'ils virent des Européens pour la première fois, les habitants des Highlands de Nouvelle-Guinée cherchèrent à faire entrer ces étranges créatures dans des catégories connues de leur propre vision du monde : Ces créatures sont-elles humaines ? Pourquoi sont-elles venues ici ? Que veulent-elles ? Les Néo-Guinéens prenaient souvent les Blancs pour

des « gens du ciel » : des gens comme eux, qui étaient censés vivre au ciel, commerçaient, faisaient l'amour et la guerre tout comme les Néo-Guinéens, mais qui étaient immortels, esprits ou fantômes des ancêtres, et qui parfois prenaient forme humaine, étaient alors rouges ou blancs et descendaient sur terre. À l'époque des premiers contacts, les Néo-Guinéens examinèrent soigneusement les Européens, leur comportement et les déchets qu'ils laissaient dans leurs campements, pour trouver des indices sur ce qu'ils étaient. Deux découvertes firent beaucoup pour les convaincre que les Européens étaient vraiment des êtres humains : leurs fèces récupérées dans les latrines de leurs campements ressemblaient aux leurs et les jeunes filles offertes aux Européens comme partenaires sexuelles rapportaient que ceux-ci étaient pourvus d'organes sexuels et qu'ils pratiquaient l'amour à la manière en général des hommes de Nouvelle-Guinée.

NÉGOCE ET NÉGOCIANTS

Une autre relation entre sociétés voisines, outre la défense des frontières, le partage des ressources et la guerre, est le négoce. J'en suis venu à découvrir la complexité des échanges chez les sociétés traditionnelles au cours d'études ornithologiques menées sur seize îles du détroit de Vitiaz au large de la côte nord-est de la Nouvelle-Guinée. La plupart de ces îles étaient en grande partie couvertes de forêts, avec seulement une poignée de villages consistant chacun en maisons espacées de quelques dizaines de pieds et faisant face à de vastes espaces publics ouverts. Aussi, quand je débarquai sur une île nommée Malai, le contraste m'étonna. J'eus l'impression d'avoir été soudain parachuté dans une version à moindre échelle de la ville de New York et de l'île de Manhattan. Serrées les unes près des autres, presque côte à côte comme une rangée de maisons new-yorkaises, se dressaient des maisons en bois de deux étages, véritables gratte-ciel comparées aux huttes d'un niveau qui prédominent ailleurs sur les îles du détroit. Sur la plage, de grandes pirogues taillées dans le bois donnaient l'impression d'une marina du Premier Monde dont tous les emplacements auraient été loués. Devant les maisons se tenaient plus de gens que je n'en avais vu rassemblés sur un petit espace ailleurs dans le détroit de Vitiaz. Un recensement de 1963 évaluait la population de Malai à 448 personnes, ce qui, rapporté à la superficie de l'île, donne une densité de population d'environ 540 habitants au kilomètre carré, plus élevée que celle de tout État européen. En comparaison, même les Pays-Bas, nation la plus densément peuplée d'Europe, ne comptent que 393 habitants au kilomètre carré.

Cette remarquable implantation appartenait aux fameux commerçants de l'île de Siassi qui, dans leurs pirogues à voiles, parcouraient jusqu'à 500 kilomètres sur des mers agitées, transportant porcs, chiens, poteries, perles de verroterie, obsidienne et autres marchandises. Ils rendaient service aux communautés qu'ils visitaient en leur fournissant

ces produits de première nécessité ou de luxe. Ce faisant, ils acquéraient en échange une partie de leur propre nourriture et ils s'enrichissaient énormément selon les critères de la Nouvelle-Guinée qui évaluent la richesse en nombre de porcs. Un voyage pouvait rapporter un profit de 900 %, en embarquant des porcs à Malai, en convertissant chaque animal à la première escale dans l'île d'Umboi en 10 sacs de sagou, puis en convertissant ces 10 sacs en 100 poteries à la deuxième escale au village de Sio en Nouvelle-Guinée même, et enfin ces 100 poteries à l'escale suivante en Nouvelle-Bretagne en 10 porcs à ramener à Malai et à consommer en festin cérémoniel. Traditionnellement, aucun argent liquide n'était échangé parce que aucune de ces sociétés n'en avait. Les pirogues à deux mâts de Siassi, qui faisaient jusqu'à 20 mètres de longueur et 1,5 mètre de profondeur, pour une charge d'environ deux tonnes, étaient des chefs-d'œuvre techniques en matière de voiliers en bois.

Les données archéologiques démontrent que nos ancêtres de l'Âge de glace faisaient déjà du troc il y a des dizaines de millénaires. Les sites des hommes de Cro-Magnon à l'intérieur de l'Europe du Pléistocène renferment de l'ambre marin de la Baltique et des coquillages méditerranéens transportés à quelque 1 500 kilomètres à l'intérieur des terres, ainsi que de l'obsidienne, du silex, du jaspe et d'autres pierres dures particulièrement appropriés à la fabrication d'outils en pierre et transportés à des centaines de kilomètres des lieux d'où ils avaient été extraits. Seules quelques sociétés traditionnelles modernes seraient quasiment autarciques et ne feraient que peu ou pas de troc, entre autres les éleveurs de rennes Nganasan de Sibérie et les Indiens Siriono de Bolivie qu'a étudiés Allan Holmberg. La plupart des sociétés traditionnelles, comme toutes les sociétés développées, importaient bien quelques marchandises. Ainsi que nous le verrons, même celles qui auraient pu être autarciques préféraient en fait acquérir par le troc certains objets qu'elles auraient pu obtenir ou produire elles-mêmes.

La plupart des échanges dans les petites sociétés se faisaient sur de courtes distances entre groupes voisins ; les guerres intermittentes rendaient en effet dangereux les déplacements marchands à travers les territoires de populations différentes. Même les négociants au long cours de Siassi veillaient à ne débarquer que dans des villages où ils avaient établi des relations d'échange. S'ils se trouvaient détournés de leur route ou démâtaient et étaient contraints de faire escale sur une côte où ils n'avaient aucun contact de ce type, ils risquaient fort d'être tués comme intrus et de se faire voler leurs marchandises par des villageois qui ne se souciaient nullement d'encourager de futures visites par leur affabilité.

Le négoce traditionnel différait à divers titres du moderne et de sa caractéristique : l'achat de marchandises auprès de tiers dans des magasins moyennant paiement. Ainsi serait-il inimaginable de nos jours qu'un client qui achète une voiture neuve chez un concessionnaire s'installe au volant sans rien avoir payé ou sans avoir signé de contrat, et s'en aille en laissant le vendeur croire en toute confiance qu'un jour à venir il décidera de

lui faire un don d'égale valeur. Mais cet étonnant mode opératoire est banal dans les sociétés traditionnelles. Cependant, quelques traits du commerce traditionnel seraient familiers aux clients modernes, en particulier la forte proportion de nos achats consacrés à des symboles de statut social sans utilité fonctionnelle et d'un coût injustifié, tels que bijoux et vêtements de marque. Commençons donc par nous figurer ce que des étrangers traditionnels peu après le premier contact trouvèrent bizarre dans notre économie de marché fondée sur le paiement. Quelques Néo-Guinéens des Highlands récemment contactés furent transportés par avion dans des villes côtières de Nouvelle-Guinée pour vivre un choc culturel. Qu'ont dû penser ces gens en découvrant comment notre économie de marché fonctionnait ?

ÉCONOMIES DE MARCHÉ

La première surprise pour ces habitants des Hautes Terres aurait été de découvrir que notre méthode prédominante d'acquisition d'un objet n'est pas le troc, mais le paiement en espèces. À la différence de la plupart des objets échangés dans le négoce traditionnel, l'argent n'a pas de valeur intrinsèque et n'est pas considéré comme un bel article de luxe à l'instar de nos bijoux ou d'un bol siassi qui servait au troc ou à être conservé pour être admiré et pour conférer un statut. Le seul usage de l'argent est d'être dépensé et converti en d'autres choses. À la différence également d'un bol siassi pour le négoce, que peut tailler tout habitant de certains villages ayant les compétences nécessaires, l'argent est émis par un gouvernement ; si un citoyen du Premier Monde qui dispose d'une presse d'imprimerie et des compétences requises tente d'utiliser ce talent pour émettre de l'argent, on l'emprisonnera comme faussaire.

L'ancienne méthode traditionnelle de troc, dans laquelle deux individus échangent en tête à tête un objet désiré pour un autre, sans l'étape intermédiaire du paiement en espèces à une tierce personne, est d'un usage moins fréquent aujourd'hui dans les sociétés modernes. Par contre, certaines sociétés traditionnelles utilisaient des objets d'une valeur arbitraire qui, en quelque sorte, s'approchaient parfois de notre usage de l'argent. Les exemples incluent l'emploi de coquilles d'huîtres perlières à lèvres dorées par les Kaulong de Nouvelle-Bretagne et de grands disques de pierre par les habitants de l'île de Yap en Micronésie. Les habitants des Highlands de Nouvelle-Guinée utilisaient comme objets d'échange des coquilles de cauris (coquillage des îles Maldives et Soulou) et les gens du détroit de Vitiaz des bols de bois taillé, y compris pour payer une partie du prix fixé d'une épouse : tant de coquilles ou de bols auxquels s'ajoutaient d'autres marchandises pour une femme. Mais ces objets différaient néanmoins de l'argent en ce sens qu'ils n'étaient utilisés que pour payer certains biens (et non pour être gaspillés en patates douces pour le

déjeuner), et qu'ils étaient aussi des objets de luxe attrayants à conserver et à exposer. À l'encontre, donc, des billets de 100 dollars qu'un Américain serrera dans son portefeuille jusqu'à ce qu'il en ait l'usage, sans jamais avoir l'idée de les arborer en collier autour du cou.

Un deuxième trait de notre économie de marché qui étonnerait beaucoup de peuples traditionnels est que notre processus d'achat est explicitement conçu comme un échange dans lequel la remise par l'acheteur de quelque chose d'autre (en général de l'argent) est considéré être un paiement et non un don réciproque. Presque toujours, l'acheteur paie au moment de l'acquisition ou s'accorde au moins sur un prix si le paiement doit se faire plus tard ou par traites. Si le vendeur accepte d'attendre le règlement de tout ou partie du paiement, comme c'est le cas pour de nombreux achats de voitures neuves, le paiement demeure une obligation définie et non pas, comme c'est ordinairement le cas dans le négoce de nombreuses sociétés traditionnelles, un don réciproque dont la date de règlement et la valeur demeurent à la discrétion de l'acheteur.

Une troisième caractéristique est que la plupart de nos transactions commerciales se font entre l'acheteur et un intermédiaire professionnel spécialisé (un « vendeur ») dans un local professionnel spécialisé (un « magasin »), plutôt qu'entre l'acheteur et le fournisseur de base près de la maison de l'un ou de l'autre. Un modèle simple qui fonctionne au niveau le plus bas de notre hiérarchie économique consiste en transactions de la main à la main où un vendeur offre ses marchandises par voie de publicité (un panneau devant sa maison, une petite annonce dans la presse ou une notice sur eBay) et vend sa maison ou sa voiture directement à un acheteur qui a parcouru les réclames. Par contre, un modèle complexe au niveau le plus élevé de notre hiérarchie économique est celui des ventes de gouvernement à gouvernement, telles que les contrats de livraisons pétrolières ou les ventes d'armes par des pays du Premier Monde à d'autres nations.

Alors que nos transactions prennent ces diverses formes, dans tous les cas l'acheteur et le vendeur n'ont en général que peu ou pas de relations personnelles en dehors de la transaction. Il se peut qu'ils ne se soient jamais rencontrés ou qu'ils n'aient jamais traité l'un avec l'autre auparavant, et qu'ils n'aient jamais à le faire de nouveau ; ils se soucient essentiellement des objets qui changent de main (les marchandises achetées et l'argent) et non de leur relation éventuelle. Même dans les cas où l'acheteur et le vendeur font de multiples transactions, comme lorsque l'acheteur se rend chaque semaine à l'étal d'un cultivateur particulier au marché, la transaction demeure primaire et la relation secondaire. Ici encore, nous sommes aux antipodes des sociétés traditionnelles de petite taille où les parties prenantes ne sont pas des vendeurs ou des acheteurs professionnels, où la relation entre les deux parties perdure à l'échange en sorte que les articles échangés sont d'une signification négligeable comparée à la relation personnelle que l'échange sert à renforcer.

Un quatrième trait des économies de marché est lié au précédent : la plupart des

marchés professionnels opèrent soit de façon constante soit de façon régulière et fréquente. Ainsi, un magasin est ouvert chaque jour sauf le dimanche alors qu'un marché hebdomadaire ouvre certains jours fixes de la semaine. Par contre, une grande partie du négoce traditionnel à petite échelle rassemble les parties prenantes peu fréquemment, souvent une seule fois par an, voire une fois à des intervalles de plusieurs années.

L'avant-dernière caractéristique des marchés est une similitude plutôt qu'une différence avec les petites sociétés traditionnelles. Dans les deux cas, les articles négociés couvrent un spectre allant des produits matériellement essentiels (« de première nécessité ») aux produits matériellement inutiles (« de luxe »). D'une part, on trouve des objets qui facilitent la vie ou lui sont indispensables tels que nourriture, vêtements chauds, outils et machines. D'autre part, il s'agit d'objets non nécessaires à la survie, mais valorisés comme articles de luxe, de décoration, de divertissement ou liés au statut — tels que bijoux et téléviseurs. Dans la zone grise intermédiaire, on trouve des objets matériellement utiles mais qui remplissant le même usage sont disponibles sous la forme soit d'articles peu coûteux et sans grand prestige soit coûteux et de prestige. Par exemple, un fourre-tout en matière synthétique à 10 dollars et un fourre-tout de marque italienne en cuir à 200 dollars ont le même usage, mais le second vous confère un statut, l'autre non. Cet exemple suggère déjà que nous ne devrions pas rejeter les articles de luxe matériellement « inutiles » parce qu'ils sont sans utilité : le prestige qu'ils confèrent peut apporter d'énormes profits matériels tels que des occasions de faire des affaires ou de séduire des épouses ou des époux potentiels à exhiber comme des trophées. Le même spectre d'« utilité » existait déjà dans les échanges anciens tels que nous les restitue l'archéologie : les hommes de Cro-Magnon, il y a des dizaines de millénaires, échangeaient des pointes de sagaie en obsidienne pour la chasse, des coquillages et de l'ambre uniquement pour la décoration et de belles pointes de sagaie finement taillées en quartz translucide. Ils ne songeaient probablement pas davantage à utiliser ces pointes en quartz pour la chasse au risque de les briser qu'un possesseur d'un sac de marque pour rapporter tel quel le poisson frais du marché.

Le dernier trait des marchés modernes se retrouve souvent dans les échanges traditionnels, ou bien, dans d'autres cas, il est remplacé par un comportement qui n'a guère de précédents dans nos sociétés modernes. Nous achetons une chose simplement parce que nous la voulons (plutôt que pour consolider une relation personnelle avec le vendeur) et nous l'achetons à quelqu'un qui nous complète économiquement et qui peut nous fournir des biens auxquels nous n'avons pas accès ou que nous ne savons pas fabriquer. Par exemple, les simples consommateurs qui ne sont pas cultivateurs n'ont pas accès à des pommes qu'ils auraient eux-mêmes produites ; ils doivent les acheter à des producteurs ou à des marchands de fruits et légumes. Les producteurs de pommes à leur tour achètent des services médicaux ou juridiques auprès de médecins ou de juristes qui ont les connaissances qui font défaut à ces producteurs. Aucun producteur de pommes n'irait vendre ou acheter des pommes à

d'autres producteurs simplement pour conserver leur estime. Nous verrons que les petites sociétés traditionnelles, à l'instar des consommateurs et des fournisseurs modernes, échangent des objets auxquels une partie a accès et l'autre non (par exemple un type de pierre que l'on ne trouve que localement), et des objets qu'une des deux parties sait fabriquer mais l'autre non (ainsi les pirogues très élaborées, taillées dans le bois et adaptées à la haute mer). Elles procèdent aussi à des échanges d'objets dont chaque partie dispose également et cela à seule fin de maintenir des relations pour des raisons politiques et sociales.

FORMES TRADITIONNELLES DE NÉGOCE

Outre le remplacement de nos achats en liquide par le troc et, à l'occasion, par l'emploi d'objets valorisés tels que les cauris, ce qui ressemble en un sens à l'argent, il est d'autres équivalents traditionnels de certains caractères des économies de marché contemporaines.

Alors que dans certains cas les sociétés traditionnelles négocient des échanges explicites, et que les deux articles changent de main en même temps, dans d'autres cas, une partie offre un don et le bénéficiaire se trouve dans l'obligation de fournir un don de valeur comparable à une date non définie dans l'avenir. La forme la plus simple d'un tel système de don réciproque existe chez les îliens d'Andaman pour qui le délai est court entre les deux moitiés de la transaction. Un groupe local invite un ou plusieurs groupes à un festin qui dure quelques jours et pour lequel les visiteurs apportent des objets tels que flèches, arcs, racloirs, paniers et argile. Un visiteur donne un objet à un hôte qui ne peut le refuser mais qui est censé offrir quelque chose de même valeur. Si le second don ne répond pas aux attentes, l'invité peut se fâcher. Parfois un donateur, en faisant le présent, nomme le cadeau qu'il aimerait avoir en retour, mais c'est là chose exceptionnelle. Chez les Indiens Yanomami d'Amérique du Sud, le don réciproque est aussi associé à des festins auxquels un groupe en invite un autre. Ce don réciproque diffère de la coutume Andaman en ce sens que le second don, qui doit être un objet autre que celui du premier, est présenté lors d'un festin suivant. Chaque don yanomami reste longtemps gravé dans la mémoire par la suite. Le délai entre les deux dons fait que les obligations cumulées servent d'excuse permanente à des villages proches pour s'inviter à de nouveaux festins car certains membres d'un village doivent toujours des présents aux membres d'un autre village à la suite de leur précédent festin.

Chez les Inuits du nord-ouest de l'Alaska, les Agta des Philippines, les îliens des Trobriand et les !Kung, chaque individu a des partenaires de troc particuliers et connus avec qui il échange des dons. Chaque Inuit a ainsi entre un et six partenaires. Les chasseurs-cueilleurs pygmées d'Afrique et agta entretiennent respectivement des relations avec des

familles de cultivateurs bantous et philippins, relations qui se transmettent de génération en génération. Tout îlien des Trobriand qui circule en pirogue pour commercer a, dans chaque île visitée, un partenaire d'échanges auquel il fait un cadeau et dont il attend alors un don équivalent lors de sa prochaine visite un an plus tard. Le système de négoce à longue distance dit *hxaro* des !Kung se distingue en ce sens que chaque individu a des dizaines de partenaires et que le délai est long entre le don d'un présent et la réception du don équivalent qui ne survient que lorsque les partenaires se rencontrent de nouveau, en général des mois ou des années plus tard.

Qui sont les négociants et dans quelles circonstances et à quelle fréquence se rencontrent-ils ? Dans les sociétés de petite taille, tout le monde fait du troc. Cependant, dans les grandes chefferies et les premiers États ayant une spécialisation des rôles économiques, apparaissent des négociants professionnels semblables aux nôtres ainsi que l'attestent déjà des documents remontant à l'aube de l'écriture il y a quatre ou cinq mille ans au Proche-Orient. Un autre phénomène moderne ayant des précédents dans des sociétés plus simples est celui de sociétés entières spécialisées dans le négoce. Les îliens de Malai dont les « gratte-ciel » m'ont étonné vivaient sur une île trop petite pour pourvoir à tous leurs besoins alimentaires ; ils devinrent intermédiaires, manufacturiers et négociants maritimes et obtinrent ainsi ce qui leur manquait en matière de nourriture. L'île de Malai constitue ainsi un modèle pour la moderne cité-État de Singapour.

Les formes et les fréquences du négoce traditionnel couvrent un vaste spectre. Au niveau le plus simple, on trouve les voyages occasionnels à titre individuel des !Kung et des Dani qui rendent visite à leurs partenaires individuels dans d'autres bandes ou hameaux. Les marchés intermittents où les villageois de Sio de la côte nord-est de Nouvelle-Guinée rencontraient les Néo-Guinéens des villages de l'intérieur rappellent nos marchés et nos brocantes à ciel ouvert. Jusqu'à quelques dizaines de personnes des deux bords s'asseyaient en rang face à face. Un habitant de l'intérieur poussait devant lui un filet contenant entre 10 et 35 livres de taro (un légume-racine)et de patates douces et le villageois de Sio assis en face offrait en réponse un certain nombre de poteries et de noix de coco jugées de même valeur que le sac de nourriture. Les négociants en pirogue des îles Trobriand organisaient des marchés semblables sur les îles qu'ils visitaient, troquant des marchandises utilitaires (vivres, poteries, bols et pierre), tout en échangeant des articles de luxe (colliers et brassards de coquillages) en cadeaux réciproques avec leurs partenaires individuels.

Les bandes des îles d'Andaman et les villages des Indiens Yanomami s'arrangeaient pour se rencontrer à des intervalles irréguliers pour des festins de plusieurs jours qui étaient autant d'occasions de dons. Les Inuits du nord-ouest de l'Alaska organisaient des foires en été et des fêtes des messagers en hiver au cours desquelles des groupes, ennemis acharnés le reste de l'année, s'asseyaient ensemble pacifiquement pour une semaine ou deux de négoce et de réjouissances. Les sociétés spécialisées de négociants navigateurs comme ceux des

îliens de Siassi, des Trobriand et de Mailu au sud-est de la Nouvelle-Guinée, et les Indonésiens (Macassans), qui se rendaient en Australie septentrionale pour trouver du trépang (holothuries ou concombres de mer séchés) pour le marché chinois, envoyaient des groupes de marchands à des centaines, voire des milliers de kilomètres sur les océans pour des voyages d'échanges annuels.

ARTICLES DE NÉGOCE TRADITIONNELS

En ce qui concerne les objets échangés dans le négoce, on est tenté de commencer par les classer en deux catégories : articles utilitaires (comme la nourriture et les outils) et articles de luxe (coquilles de cauris et bagues de diamant). Mais cette dichotomie se brouille dès que l'on essaie de l'appliquer. L'économiste Frank Knight ne manque pas de souligner que « de toutes les corrélations erronées, fallacieuses et absurdes qui corrompent les discussions économiques et sociales, la pire peut-être est l'idée […] qu'une interprétation de l'utilité en termes de survie biologique ou physique a une quelconque signification importante au niveau humain ». Par exemple, une berline allemande est sans aucun doute un objet de luxe et un symbole de statut nécessaire dans certains milieux, il n'empêche qu'elle peut néanmoins être utilisée pour se rendre dans un centre commercial. Cela est également vrai pour un superbe bol siassi en bois taillé que l'on emploie pour contenir des légumes lors de festins, mais qui est aussi un symbole de statut indispensable à l'achat d'une épouse dans la région du détroit de Vitiaz. Quant aux porcs, ils sont de loin le symbole de statut le plus précieux en Nouvelle-Guinée, ce qui fit remarquer à Thomas Harding : « On peut également dire des porcs que la chose la moins importante à faire est tout simplement de les manger. »

Malgré toutes ces réserves, si l'on présente à quelqu'un une liste de 59 articles de négoce, il demeure utile de les classer par catégories plutôt que de les accumuler en un ramassis indistinct. Le tableau 1 donne donc, pour treize petites sociétés, des exemples d'objets d'échange répartis en quatre catégories : objets immédiatement utiles à la survie, l'obtention de vivres et la vie quotidienne, classés ensuite en matières premières et objets manufacturés ; objets de luxe ou décoratifs non immédiatement utiles à la survie ; et une catégorie intermédiaire d'objets ayant une utilité mais qui peuvent aussi conférer un statut lié à leur valeur supérieure à celle, matérielle, d'un objet semblablement utilitaire (par exemple une veste en cachemire comparée à une veste en matière synthétique de même taille et tout aussi chaude).

Tableau 1. OBJETS ÉCHANGÉS
PAR CERTAINES SOCIÉTÉS TRADITIONNELLES

	« DE PREMIÈRE NÉCESSITÉ »		« GRIS »	« DE LUXE »
	matières premières	produits manufacturés		
Cro-Magnon (Europe à l'Âge de glace)	pierre			ambre, coquillages, ocre
Daribi (Nouvelle-Guinée)	sel	haches de pierre polie		plumes d'oiseaux
Dani (Nouvelle-Guinée)	bois, pierre, sel	fibre d'écorce, lames de hache et de racloir	filets colorés, flèches décorées	coquillages
Enga (Nouvelle-Guinée)	bambou, bois, pierre, sel	lanière d'écorce	porcs	coquillages, huile végétale, ocre, plumes, rotin, tambours
Îles Trobriand (Nouvelle-Guinée)	ignames, pierre, poissons	sagou	bols taillés, poteries	brassards de coquillages, colliers de coquillages
Îles Siassi (Nouvelle-Guinée)	obsidienne, sagou	arcs et flèches, pirogues, sacs en filet, sagou	bols, chiens, nattes, porcs, poteries	dents de porc et de chien, noix de bétel, ocre, peinture, perles de verre, tabac
Calusa (Amérique du Nord)			poteries, viande de phoque et de baleine	coquillages, dents de requin
	champignons,			

Kamtchatka (Sibérie)	fourrures, nerfs, peaux d'animaux, viande			
Pygmées d'Afrique	champignons, fer, miel, récoltes potagères, viande	arcs, filets, pointes de lance en métal	poteries	alcool, tabac
!Kung (Afrique)	argile de poterie, fer, miel, viande	arcs et flèches, cordage, paniers, racloirs		coquillages, noix de bétel, peinture
Yolngu (Australie)		clous, couteaux, étoffe, haches de métal, hameçons, lances, pain de cycas, pirogues	trépang	alcool, carapaces de tortues, coquillages, tabac
Inuits du Versant nord (Alaska)	bois flotté, fourrures, huile de phoque, peau et graisse de baleine, pierre, poix	membrures de bateau, pemmican, récipients en bois	objets en bois, objets en pierre, sacs	ivoire

Ce tableau montre que certains types de matières premières utiles ont été échangés par de nombreuses sociétés dans le monde, en particulier la pierre et, plus récemment, le métal pour fabriquer des outils et des armes ; mais aussi le sel, le bois, les peaux et fourrures animales, la poix pour le calfatage et l'argile pour la poterie. Parmi les objets manufacturés communément échangés, citons outils et armes, paniers et autres récipients, fibres pour le tissage, sacs, filets et cordages, étoffes et vêtements, et aliments transformés comme le pain, le sagou (une fécule alimentaire) et le pemmican. Dans la longue liste des articles de luxe et de décoration, parfois échangés en tant que matières premières, plus souvent travaillés en objets finis, on relève : plumes d'oiseaux, coquilles de mollusques et carapaces de tortues, à l'état brut ou manufacturés en colliers et brassards ; ambre, dents de chien, de porc et de requin ; ivoire d'éléphant ou de morse et perles diverses ; peintures et bases de peintures comme l'ocre rouge et l'oxyde de manganèse noir ; huile végétale ; et stimulants comme le tabac, l'alcool et la noix de bétel. Par exemple, il y a environ 2 000 ans, les négociants d'Asie spécialistes des courses lointaines exportaient des plumes de paradisiers de Nouvelle-Guinée en Chine d'où elles étaient ensuite échangées jusqu'en Perse et en Turquie. Enfin, parmi les objets d'échange à la fois utiles et luxueux, citons les porcs, le trépang, les épices

et autres aliments de prestige (équivalents traditionnels de notre caviar), et des marchandises manufacturées belles mais utiles comme les poteries, les arcs et flèches gravés, les sacs, vêtements et nattes décorés.

Cette dernière liste omet toutefois deux catégories de choses qu'un peuple peut offrir à un autre peuple, mais que nous ne comptons pas habituellement au nombre des marchandises échangées : la main-d'œuvre et les épouses. Les Pygmées des forêts tropicales africaines, les Négritos Agta des forêts des Philippines et plus récemment certains !Kung travaillent par intermittence respectivement pour des cultivateurs bantous, philippins et des éleveurs bantous voisins. C'est là une large part de l'accord de compensation par lequel ces groupes de butineurs obtiennent du fer ainsi que des denrées maraîchères ou du lait auprès de ces producteurs de vivres en contrepartie du produit de leur chasse et de leur cueillette, ainsi que de travail. La plupart des peuplades voisines échangent des épouses, parfois sous forme d'échanges directs (tu me donnes ta sœur et je te donne la mienne), le plus souvent sous forme d'actes séparés (tu me donnes ta sœur maintenant et je te donnerai la mienne quand elle sera pubère). Entre les Pygmées des forêts équatoriales africaines et les cultivateurs bantous proches, ces mouvements d'épouses sont quasiment à sens unique, les femmes pygmées épousant des Bantous sans qu'il y ait réciprocité.

Une fois définies les grandes catégories de biens échangés, reste à préciser les acteurs de ces échanges. Les Daribi de Nouvelle-Guinée, aux faibles densités de population et vivant dans une zone encore très boisée à la limite des vallées fortement peuplées et déboisées des Highlands, échangent avec leurs voisins des plumes de paradisiers, oiseaux qui abondaient dans leurs forêts, en échange de sel et de haches de pierre polie importés des Highlands. Les groupes de Pygmées d'Afrique échangent des produits de leurs forêts tels que miel, viande de gibier et champignons avec les cultivateurs bantous proches et dont ils obtiennent en retour des denrées potagères, poteries, fer, tabac et alcool. Dans la région du détroit de Vitiaz, les îliens proposent aux habitants de l'intérieur des terres canines de porc, chiens, sagou, noix de bétel, nattes, perles de verroterie, obsidienne et ocre rouge contre des porcs, dents de chien, taro, tabac, poteries, sacs en filet, arcs et flèches, et peinture noire. Dans le négoce entre Inuits de la côte et de l'intérieur (Esquimaux) du nord de l'Alaska, les gens de la côte pouvaient offrir des produits de mammifères marins tels que huile de phoque pour le chauffage et l'alimentation, peaux de phoque et de morse, blanc de baleine et ivoire de morse, ainsi que des bois flottés et des récipients en bois, et des poteries et des sacs qu'ils fabriquaient. Les gens de l'intérieur fournissaient à leur tour peaux, pattes et bois de caribou, fourrures de loup et d'autres mammifères terrestres, poix pour le calfatage, pemmican et baies sauvages.

QUI ÉCHANGE QUOI ?

Ces exemples d'objets échangés illustrent un schéma que nous, les modernes, considérons normal car il décrit presque tout le commerce aujourd'hui : chaque partenaire fournit des objets qu'il détient ou peut facilement fabriquer et dont l'autre partenaire manque. Les matières premières aussi bien que les compétences requises pour fabriquer des produits finis sont réparties de façon inégale dans le monde. Ainsi, les États-Unis sont le premier exportateur mondial de matières premières agricoles et d'avions parce que leurs capacités de production dans ces deux domaines dépassent leurs propres besoins. Par contre, ils importent du pétrole parce qu'ils n'en produisent pas suffisamment pour couvrir leurs besoins alors que certains autres pays (comme l'Arabie saoudite) en produisent plus que nécessaire. De tels déséquilibres de matières premières et de compétences caractérisent également beaucoup, mais pas complètement, le négoce traditionnel.

En ce qui concerne la répartition inégale des matières premières, le schéma commun pour des peuplades voisines occupant chacune des habitats différents est de fournir à l'autre les matières premières qui existent seulement ou sont plus abondantes sur le territoire de l'exportateur. Beaucoup d'exemples incluent les échanges entre peuplades de la côte et de l'intérieur des terres. Dans chacun de ces cas, ainsi que je l'ai montré plus haut pour les Inuits d'Alaska, le partenaire côtier a un accès préférentiel ou unique aux ressources littorales ou marines telles que les mammifères, poissons et coquillages, alors que le partenaire de l'intérieur dispose de ressources terrestres préférentielles ou uniques telles que gibier, jardins et forêts.

Un autre schéma commun consiste en un négoce de matières premières très locales, le sel et la pierre notamment, sans lien avec des types particuliers d'habitat. Les Dugum Dani tiraient tout leur sel du marais salant d'Iluekaima et toute leur pierre pour les haches et racloirs d'une seule carrière dans le bassin de Nogolo, alors que pour une grande partie du sud-ouest du Pacifique la source principale d'obsidienne (ce verre volcanique naturel pour fabriquer les objets en pierre les plus tranchants) étaient des carrières proches de Talasea sur l'île du même nom en Nouvelle-Bretagne. Cette obsidienne s'échangeait de Bornéo à 3 000 kilomètres à l'ouest de Talasea jusqu'aux Fidji à 3 000 kilomètres à l'est.

Le dernier trait commun du négoce de divers types de matières premières concerne des groupes voisins aux stratégies de subsistance différentes qui leur donnent accès à des ressources également différentes. En de nombreux lieux dans le monde, les chasseurs-cueilleurs échangent miel, viande, résines et autres produits forestiers qu'ils trouvent avec les cultivateurs de villages proches contre des denrées agricoles que ceux-ci font pousser. Citons, entre autres exemples, les chasseurs de bisons des plaines et les cultivateurs pueblos du sud-ouest des États-Unis, les chasseurs semang et les cultivateurs de Malai dans la péninsule de Malaisie, et les nombreuses associations de chasseurs-cueilleurs de l'Inde, ainsi que les chasseurs pygmées et les cultivateurs bantous, et les chasseurs agta et cultivateurs philippins que j'ai déjà décrits. Il existe des relations d'échange semblables entre éleveurs et

cultivateurs en de nombreux lieux d'Asie et d'Afrique et entre éleveurs et chasseurs-cueilleurs en Afrique.

Le négoce traditionnel, tout comme le négoce moderne, implique souvent des compétences inégalement réparties. Les quasi-monopoles locaux de la poterie et des pirogues de haute mer, appréciés des îliens de Mailu au large des côtes sud-est de la Nouvelle-Guinée et étudiés par l'ethnologue Bronislaw Malinowski, en sont un exemple. Alors qu'à l'origine la poterie était également produite par de proches habitants de Nouvelle-Guinée, les Mailu réussirent à créer un monopole de l'exportation en concevant une fabrication en masse de pots plus beaux et plus fins de style standardisé. Ces pots présentaient des avantages pour leurs fabricants mailu et pour les consommateurs. Leur finesse permettait aux potiers d'en produire un plus grand nombre avec une quantité donnée d'argile, de les faire sécher plus rapidement et de réduire le risque de dommage quand les pots allaient au feu. Quant aux consommateurs, ils préféraient les poteries des Mailu parce que leur finesse permettait au contenu de chauffer plus rapidement et conséquemment d'utiliser moins de combustible. Les îliens de Mailu acquirent de même un monopole pour la construction et la manœuvre des pirogues de haute mer qui étaient plus complexes et demandaient plus de compétences techniques que les pirogues plus simples avec lesquelles les habitants de la terre principale ne pouvaient faire que de courtes sorties dans des eaux littorales plus abritées. Les porcelainiers et les papetiers chinois jouissaient de monopoles de fabrication comparables il y a mille ans avant que ne fussent percés ou copiés leurs secrets de fabrication. À notre époque moderne d'espionnage industriel et de diffusion des connaissances, il est devenu difficile de conserver longtemps des monopoles. Cependant les États-Unis ont brièvement (pendant quatre ans) joui d'un monopole sur la conception des bombes atomiques (que nous n'exportions pas) et les États-Unis et l'Europe dominent aujourd'hui le marché mondial en très gros avions civils à réaction (que nous exportons).

Le dernier type de négoce traditionnel, qui n'a guère de parallèle aujourd'hui, a été qualifié de « monopoles conventionnels ». Ce terme renvoie à l'échange d'un objet que les deux partenaires pourraient obtenir ou fabriquer, mais pour la fourniture duquel l'un d'eux choisit de se fier à l'autre, excuse en fait pour maintenir des relations de troc. Par exemple, parmi les articles que les Dugum Dani reçoivent de la région des Jalemo, on trouve des flèches en bois aux barbelures et aux décors travaillés ainsi que des sacs en filet ornés de fibres brillantes d'orchidée tressées autour des cordelettes. Les Dani fabriquent eux des flèches et des sacs sans ornements, mais avec une flèche ou un sac jalemo sous les yeux, ils pourraient fort bien les dupliquer car la gravure du bois ou le tissage ne requiert pas une grande compétence. Mais les Dani continuent à dépendre des Jalemo pour les flèches et les sacs importés ainsi que pour certaines ressources forestières dont leur territoire dispose en plus grande abondance que le leur. La reconnaissance par les Dani du « monopole

conventionnel » des Jalemo sur les flèches et les sacs décorés est avantageuse pour les deux parties en contribuant à atténuer les effets des fluctuations de l'offre et de la demande. Les Jalemo peuvent continuer à obtenir du sel auprès des Dani même si leurs récoltes de produits forestiers devaient temporairement décliner, et les Dani continuer à vendre du sel aux Jalemo quand bien même leur propre demande en denrées forestières est satisfaite pour un temps.

Des monopoles conventionnels plus complexes prévalent chez les Indiens Yanomami du Brésil et du Venezuela et chez les Indiens Xingu du Brésil. Chaque village yanomami pourrait être autosuffisant, mais ne l'est pas. Il se spécialise dans un produit qu'il fournit à ses alliés, pointes ou fûts de flèche, paniers, arcs, poteries en argile, fils de coton, chiens, drogues hallucinogènes ou encore hamacs. De même chaque village xingu se spécialise dans la production et l'exportation de bols, poteries, ceintures de coquillages ou sagaies. Il ne faut pas croire que la plupart des villageois yanomami étaient incapables de fabriquer les poteries yanomami grossières et non décorées ; il suffit de considérer les changements récents intervenus dans la manière dont le village yanomami de Mömariböwei-teri se procurait des pots. À l'origine, il importait des pots de Möwaraöba-teri, un autre village politiquement allié. Pour se justifier alors, les habitants de Mömariböwei-teri arguaient avec force qu'ils ne savaient pas fabriquer de pots, qu'ils en avaient bien fabriqué jadis mais que, depuis longtemps, le tour de main avait été perdu, que l'argile dans leur région ne convenait pas à la confection de pots et qu'ils obtenaient tous les pots dont ils avaient besoin de Möwaraöba-teri. Mais une guerre interrompit l'alliance entre les deux villages et Mömariböwei-teri ne put plus importer de pots de Möwaraöba-teri. Par miracle, les villageois « se rappelèrent » soudain comment ils avaient fait des pots dans le passé, « découvrirent » que l'argile jusque-là méprisée de leur zone convenait parfaitement et se remirent à fabriquer leurs propres pots. Ainsi, il est clair que ces villageois avaient importé auparavant des pots de Möwaraöba-teri par choix (pour consolider une alliance politique) et non par nécessité.

Il est encore plus évident que les !Kung s'engagent par choix dans un négoce de flèches à grande échelle alors qu'ils font tous des flèches semblables qu'ils ne cessent néanmoins de troquer entre eux. L'anthropologue Richard Lee a demandé à quatre !Kung de lui dire à qui appartenaient les 13 à 19 flèches de chacun de leurs carquois. Des quatre hommes, un seul (Kopela Maswe) n'avait aucune flèche provenant d'autres individus ; un autre (N!au) avait 11 flèches provenant de quatre hommes différents ; et les deux derniers (Gaske et N!eishi) n'avaient aucune flèche qui leur appartînt en propre et portaient chacun les flèches de six autres hommes.

Quel est le sens de ces monopoles conventionnels et de ce négoce flèche pour flèche, apparemment absurdes pour nous, Occidentaux, habitués à n'acquérir que des objets que nous ne pouvons nous procurer nous-mêmes ? Le négoce traditionnel a manifestement des

fonctions sociales et politiques aussi bien qu'économiques : il ne s'agit pas simplement d'obtenir des objets pour eux-mêmes, mais aussi de « créer » un négoce pour développer des objectifs sociaux et politiques. Le but principal est peut-être de renforcer une alliance ou un lien sur lequel compter en cas de besoin. Les partenaires de négoce chez les Inuits du nord-ouest de l'Alaska avaient l'obligation de se soutenir l'un l'autre si nécessaire ; si une famine survient dans un secteur, ses habitants ont le droit d'aller vivre chez leur partenaire de négoce dans un autre secteur. Les chasseurs agta qui « commercent » entre eux ou avec des cultivateurs philippins considèrent que leurs échanges reposent sur la nécessité plutôt que sur l'offre et la demande ; cela suppose que différents partenaires auront probablement des surplus ou des besoins à divers moments et que l'échange s'équilibrera à long terme, de sorte que l'on ne tient pas un strict état des comptes. Chaque partie dans un échange entre Agta fait de grands sacrifices en temps de crise pour son partenaire, comme à l'époque d'une cérémonie de mariage ou de funérailles, un typhon, une mauvaise récolte ou chasse. Pour les Yanomami entraînés dans des guerres continuelles, les alliances qui se créent en rassemblant régulièrement des voisins pour le négoce sous des auspices amicaux sont bien plus importantes à la survie que les poteries et les hamacs échangés, même si aucun Yanomami ne reconnaîtrait ouvertement que la fonction réelle du négoce est de maintenir des alliances.

Certains réseaux et cérémonies de négoce — comme le cercle d'échanges dit Kula formé par les habitants des îles Trobriand, le cycle d'échange cérémoniel Tee des Enga des Hautes Terres de Nouvelle-Guinée et le réseau de négoce des Siassi sur lequel je suis tombé dans l'île de Malai — devinrent les moyens majeurs d'obtenir et d'afficher un statut dans leurs sociétés respectives. Que les îliens de Siassi aient passé des mois à transporter des cargaisons en pirogue sur des mers périlleuses simplement pour festoyer en public à la fin de l'année en abattant le plus de porcs possible, est-ce réellement plus contre-productif que les achats compulsifs chez nos contemporains de biens de luxe à seule fin d'exhiber leur statut.

---

1. Peuple de la région arctique de l'Amérique du Nord qui se qualifie de Inuits ; c'est le terme que nous emploierons ici. Le nom vulgaire plus familier est Esquimaux.

2. E. E. Evans-Pritchard, *Les Nuer*, trad. de Louis Évrard (Paris, Gallimard, Tel, 1994), p. 148 .*(N.d.T.)*

3. Bob Connolly et Robin Anderson, *Premier contact : les Papous découvrent les Blancs*, trad. de Richard Crevier (Paris, Gallimard, 1989).

4. Bob Connolly et Robin Anderson, *Premier contact*, *op. cit.,* p. 11. Kirupuno explique plus loin que dès qu'ils purent approcher des Blancs, chacun chercha un signe distinctif qui permît d'associer un Blanc à un récent défunt ou à un ancêtre, puis que la nouvelle se propagea le plus souvent par la voie des airs, chantée et répercutée en écho d'une colline à l'autre grâce à une sorte de gémissement modulé par lequel aujourd'hui encore les habitants des hauts plateaux communiquent. *(N.d.É.)*

DEUXIÈME PARTIE

PAIX ET GUERRE

Chapitre 2

COMPENSATION POUR LA MORT D'UN ENFANT

UN ACCIDENT

Tard un après-midi vers la fin de la saison sèche, une voiture conduite par un homme nommé Malo heurta et tua accidentellement un jeune écolier, Billy, sur une route de Papouasie-Nouvelle-Guinée. Billy rentrait de l'école dans un minibus public (sans signe indiquant un transport scolaire) et son oncle Genjimp l'attendait de l'autre côté de la route. Malo, chauffeur pour une petite entreprise locale, ramenait chez eux des employés de bureau et venait de la direction opposée. Quand Billy sauta hors du minibus, il vit son oncle et se mit à courir pour traverser la route et le rejoindre. Cependant, en traversant, il ne passa pas devant le minibus, ce qui aurait permis à Malo ou à d'autres conducteurs venant en sens contraire de le voir. Il passa derrière le minibus hors du champ de vision de Malo et n'apparut qu'à l'instant où celui-ci surgissait au milieu de la route. Malo ne put s'arrêter à temps et le capot de sa voiture heurta Billy à la tête et le projeta en l'air. Genjimp conduisit son neveu directement à la salle des urgences de l'hôpital, mais quelques heures plus tard Billy décédait de sévères lésions crâniennes.

Aux États-Unis, un conducteur impliqué dans un accident grave est censé rester sur place jusqu'à l'arrivée de la police ; s'il part et ne se présente pas au poste, il est considéré en fuite, ce qui est en soi un délit. Cependant, en Papouasie-Nouvelle-Guinée, comme dans d'autres pays, la loi autorise, et la police et le bon sens invitent le conducteur à ne pas rester sur les lieux, mais à se rendre directement au poste le plus proche. Il en est ainsi parce que des témoins courroucés risquent fort de tirer le conducteur incriminé hors de son véhicule et de le frapper à mort sur-le-champ, même si l'accident est imputable au piéton. Pour aggraver encore les dangers courus par Malo et ses passagers, Malo et Billy appartenaient à deux groupes ethniques différents, ce qui est souvent source de tensions en Papouasie-Nouvelle-Guinée. Malo était natif de la région et vivait dans un village proche, mais Billy appartenait à un groupe originaire des basses terres, à des kilomètres. Nombre d'émigrés de ces régions, en quête de travail, vivaient près du lieu de l'accident. Si Malo

avait quitté son véhicule pour secourir le jeune garçon, il aurait pu être tué par certaines des personnes présentes sur les lieux et ses passagers auraient peut-être été massacrés également. Mais Malo eut la présence d'esprit d'aller jusqu'au poste de police local et de se rendre. La police enferma temporairement les passagers pour leur sécurité et escorta Malo pour le protéger jusqu'à son village où il allait être assigné à résidence plusieurs mois. La suite des événements illustre comment les Néo-Guinéens, comme beaucoup de peuples traditionnels qui vivent pour l'essentiel hors du contrôle effectif des systèmes judiciaires instaurés par les gouvernements étatiques, assurent néanmoins la justice et règlent pacifiquement les litiges par des mécanismes traditionnels qui leur sont propres. Ces mécanismes de résolution existaient probablement dans la préhistoire jusqu'à l'essor, il y a quelque 5 400 ans, des États avec leurs codes de lois, tribunaux, juges et policiers. Le cas de Billy et de Malo contraste avec l'affaire que je rapporterai au chapitre suivant, une affaire également résolue par des moyens traditionnels, mais opposés à ceux employés ici : des assassinats et une guerre de vendetta. Selon les circonstances et les parties impliquées, les conflits dans les sociétés traditionnelles peuvent soit être réglés pacifiquement, soit par la guerre si le processus pacifique échoue ou n'est pas engagé.

Ce processus pacifique implique ce que l'on nomme une « compensation ». (Comme nous le verrons, cette traduction habituelle en anglais d'un terme néo-guinéen est trompeuse car il serait impossible de compenser la mort d'un enfant, et tel n'est pas le but visé. Le terme en tok pisin est « *sori money* », c'est-à-dire « *sorry money* », expression plus adéquate car elle décrit correctement l'argent versé en signe de chagrin partagé ou d'excuse pour ce qui s'est passé.) Ce cas de compensation traditionnelle après la mort de Billy m'a été raconté par un homme nommé Gideon, à l'époque chef de bureau dans l'entreprise où Malo était employé comme chauffeur et qui participa au processus qui s'ensuivit. Il apparaît que les mécanismes traditionnels de justice en Nouvelle-Guinée ont des objectifs fondamentalement différents de ceux des systèmes judiciaires étatiques. Tout en reconnaissant que la justice d'État présente de grands avantages et qu'elle est absolument essentielle pour résoudre de nombreux conflits entre citoyens, en particulier entre personnes qui ne se connaissent pas, il m'apparaît à présent que les mécanismes juridiques traditionnels peuvent nous apprendre beaucoup quand les parties en litige ne sont pas des inconnus et devront rester liées par des relations durables après le règlement du contentieux, à savoir voisins, gens engagés dans une relation d'affaires, couples avec enfants en instance de divorce ou frères et sœurs se disputant un héritage.

UNE CÉRÉMONIE

Pour éviter tout risque de représailles de la part des membres du clan de Billy, Gideon

dit au personnel de ne pas venir travailler le lendemain de l'accident. Gideon lui-même demeura seul dans son bureau, dans un complexe protégé et surveillé, à une centaine de mètres seulement de chez lui et de sa famille. Il ordonna aux agents de sécurité d'être vigilants, de ne laisser entrer aucun étranger, et de guetter en particulier toute personne originaire des basses terres et de l'empêcher d'approcher. Néanmoins, dans la matinée, Gideon leva les yeux de son bureau et, à sa grande frayeur, vit trois hommes corpulents, apparemment des gens des basses terres, qui se tenaient à la fenêtre à l'arrière de son bureau.

Sa première pensée fut : je leur souris ou je prends la fuite. Mais il songea ensuite que sa femme et ses jeunes enfants étaient proches et que s'enfuir n'épargnerait peut-être que sa propre vie. Il s'efforça donc de sourire et les trois hommes lui rendirent son sourire. Gideon se dirigea vers la fenêtre et l'ouvrit, conscient qu'il n'avait d'autre choix, malgré une possible issue fatale. Un des hommes, qui se révéla être Peti, le père de l'enfant décédé, lui demanda : « Puis-je entrer dans votre bureau pour vous parler ? » (Cela et la plupart des autres conversations que je rapporterai se firent non pas en anglais, mais en néo-mélanésien ou tok pisin, le pidgin, cette langue créole qui est le moyen principal de communication intertribale ou interethnique en Papouasie-Nouvelle-Guinée : « *Inap mi kam insait long opis bilong yu na yumi tok-tok ?* »).

Gideon acquiesça, traversa le bureau, ouvrit la porte de devant et invita Peti à entrer seul et à s'asseoir. Pour un homme dont le fils venait d'être tué et qui faisait face à présent à l'employeur du meurtrier, le comportement de Peti était impressionnant, manifestement encore sous le choc, mais calme, respectueux et direct. Il resta tranquillement assis un moment et dit enfin à Gideon : « Nous comprenons que c'était un accident et que vous ne l'avez pas fait volontairement. Nous ne voulons pas d'histoires. Nous voulons seulement votre aide pour les funérailles. Nous vous demandons un peu d'argent et de vivres afin de nourrir nos parents à la cérémonie. » Gideon répondit en présentant ses condoléances au nom de son entreprise et de son personnel et en prenant un vague engagement. L'après-midi même il alla au supermarché local et commença à acheter les articles alimentaires classiques, riz, viande en conserve, sucre et café ; il y rencontra à nouveau Peti, qui ne changea pas d'attitude comparé au matin même.

Ce même jour encore, lendemain de l'accident, Gideon parla au plus ancien membre de son équipe, un vieux Néo-Guinéen nommé Yaghean, originaire d'un autre district, mais qui connaissait les négociations de compensation de Nouvelle-Guinée. Yaghean proposa de s'occuper des tractations. Le surlendemain, Gideon convoqua une réunion du personnel afin de discuter de la façon de procéder. La crainte majeure de chacun était que la famille élargie du petit garçon (ses parents plus éloignés et les membres de son clan) ne réagît violemment même si le père avait donné l'assurance que la famille proche ne ferait pas d'ennuis. La première inclination de Gideon, encouragé en cela par le calme apparent de

Peti au cours de leurs deux rencontres, fut de se rendre en personne directement au lotissement de Billy, de chercher sa famille, de « dire désolé » (s'excuser de façon formelle) et de tenter de désamorcer la menace venant de la famille au sens large. Mais Yaghean l'en dissuada avec insistance : « Si vous y allez trop tôt, Gideon, je crains que la famille et la communauté des gens des basses terres ne soient encore échauffées. Nous devrions plutôt passer par le processus de compensation de rigueur. Nous enverrons un émissaire et ce sera moi. Je parlerai au conseiller de la circonscription qui inclut ce lotissement et lui, à son tour, parlera à leur communauté. Nous savons, lui et moi, comment devrait se dérouler le processus de compensation. Une fois seulement le processus terminé, votre personnel et vous pourrez alors faire une cérémonie d'excuse [“*tok-sori*” en tok pisin] avec la famille. »

Yaghean alla parler au conseiller qui organisa pour le jour suivant (quatrième jour) une rencontre réunissant Yaghean, le conseiller, la famille de Billy et le clan élargi. Gideon n'apprit pas grand-chose de ce qui se passa au cours de cette rencontre, mis à part ce que lui rapporta Yaghean, qu'ils avaient longuement parlé de la façon de traiter le problème, que la famille n'avait aucune intention de recourir à la violence, mais que quelques hommes du lotissement ressentaient de la compassion pour Billy et étaient encore très en colère. Yaghean dit à Gideon qu'il devrait acheter davantage de nourriture pour la cérémonie de compensation et les funérailles, et qu'un accord s'était fait pour un paiement de compensation de l'entreprise de Gideon à la famille de 1 000 kinas (la monnaie nationale de Papouasie-Nouvelle-Guinée, soit environ 300 dollars américains).

La cérémonie de compensation eut lieu le jour suivant (cinquième jour) selon des arrangements formels et encadrés. Pour commencer, Gideon, Yaghean et le reste du personnel de bureau à l'exception de Malo, dans la voiture de l'entreprise, entrèrent dans le lotissement. Ils garèrent le véhicule, traversèrent le lotissement et pénétrèrent dans la cour, derrière la maison de la famille de Billy. Les cérémonies traditionnelles de deuil en Nouvelle-Guinée se tiennent sous une espèce d'abri pour couvrir les proches du défunt ; dans ce cas la famille avait dressé une bâche sous laquelle tout le monde, famille et visiteurs, devait se rassembler. Quand les visiteurs entrèrent, un des oncles Billy leur désigna les places où s'asseoir et guida la famille vers d'autres sièges.

Pour ouvrir la cérémonie, un deuxième oncle remercia les visiteurs d'être venus et dit combien la mort de Billy était triste. Puis Gideon, Yaghean et d'autres employés de bureau parlèrent. En me décrivant l'événement, Gideon expliqua : « C'était terrible, vraiment terrible, que de devoir faire ce discours. Je pleurais. À cette époque j'avais de jeunes enfants, moi aussi. J'ai dit à la famille que j'essayais de m'imaginer son chagrin, que j'essayais de la comprendre en supposant que l'accident était arrivé à mon propre fils. Leur chagrin devait être inimaginable. Je leur ai dit que la nourriture et l'argent que je leur donnais n'étaient rien, de la camelote, comparés à la vie de leur enfant. »

Gideon poursuivit son récit : « Puis vint le discours du père de Billy, Peti. Ses paroles

furent très simples. Il était en larmes. Il reconnut que la mort de Billy était un accident et n'était pas due à une négligence de notre part. Il nous remercia d'être présents et dit que ses gens ne nous feraient aucun problème. Puis il parla de Billy, nous tendit une photographie de son fils et dit : "Il nous manque." La mère de l'enfant était calmement assise derrière le père. D'autres oncles de Billy se levèrent et réitérèrent les propos tenus : "Vous n'aurez aucun problème avec nous, nous sommes satisfaits de votre réaction et de la compensation." Tout le monde — mes collègues, moi et la famille entière de Billy — pleurait. »

Pour le don de nourriture, Gideon et ses collègues distribuèrent les aliments à l'entour en déclarant : « Cette nourriture vous aidera en ce moment difficile », façon de « dire qu'il était désolé ». Après les discours, la famille et les visiteurs prirent ensemble un repas simple de patates douces (aliment de base traditionnel en Nouvelle-Guinée) et d'autres légumes. Tous se quittèrent sur une poignée de main à la fin de la cérémonie. J'ai demandé à Gideon s'il y avait eu des accolades et si, par exemple, le père et lui s'étaient serrés dans les bras l'un de l'autre alors qu'ils pleuraient. Mais Gideon répondit : « Non, la cérémonie était encadrée et très formelle. » Cependant il m'était difficile d'imaginer aux États-Unis ou dans n'importe quelle autre société occidentale une semblable cérémonie de réconciliation au cours de laquelle la famille de l'enfant décédé et les meurtriers accidentels, jusque-là étrangers les uns aux autres, s'assoient, pleurent et partagent ensemble un repas quelques jours après la mort. La famille de l'enfant envisagerait plutôt un procès civil et celle du tueur accidentel consulterait des avocats et son courtier en assurances afin de se défendre contre un procès assorti de charges criminelles éventuelles.

QUE SE SERAIT-IL PASSÉ SI…?

Comme le père et la famille de Billy l'avaient reconnu, il s'agissait d'un homicide involontaire. Si l'on en croit Gideon et Malo, en cas d'indifférence de l'entreprise, voire d'un homicide prémédité, l'affaire aurait encore pu être réglée selon le même processus de compensation, mais l'issue aurait été plus incertaine, le paiement compensatoire plus élevé, la situation plus dangereuse (le risque étant que les proches de Billy n'aient pas attendu le résultat des négociations de compensation ou qu'ils aient refusé le paiement et commis alors un meurtre dit « en retour » ou « de remboursement », de préférence en tuant Malo lui-même ou, par défaut, un membre de sa famille proche, ou, faute de l'avoir pu, un individu plus éloigné, membre du clan de Malo). Néanmoins, si l'on avait réussi à convaincre les parents de Billy d'attendre le résultat du processus de compensation, ils auraient exigé une compensation bien plus forte. Malo l'estima (s'il avait été clairement responsable de la mort de l'enfant) à environ cinq porcs, 10 000 kinas (soit environ 3 000 dollars) et une quantité de nourriture locale comprenant un régime de bananes, du taro, des patates douces, du

sagou, des légumes et du poisson séché.

Malo n'eût-il pas été le chauffeur d'une entreprise, mais un simple Néo-Guinéen, les négociations de compensation de son côté n'auraient pas été menées par Yaghean, son collègue de travail, mais par certains de ses oncles et des anciens de son village. La compensation elle-même aurait été réglée par tout son village, sa famille, les membres de son clan et des villageois d'autres clans que Malo aurait peut-être appelés à l'aide pour assurer le paiement. Il aurait eu alors des obligations à l'égard de tous ceux qui auraient apporté leur contribution. Quelque temps plus tard, il aurait dû leur faire des paiements ainsi qu'à ses oncles pour la lourde tâche de mener les négociations. S'il était décédé avant de faire ces paiements, les contributeurs et ses oncles les auraient réclamés à la famille et au clan de Malo. Mis à part ces différences concernant les négociateurs et celles qui auraient assuré le paiement compensatoire, le processus se serait effectué à peu près comme il s'était en fait déroulé dans le cas de Billy.

CE QUE FIT L'ÉTAT

L'enchaînement des événements que j'ai décrits est un exemple de la façon dont les mécanismes traditionnels en Nouvelle-Guinée peuvent traiter pacifiquement une perte subie par des personnes à cause d'autres personnes. Cela contraste avec la manière dont les systèmes judiciaires des États occidentaux traitent de semblables pertes. Dans l'affaire impliquant Billy et Malo, la réaction de l'État de Papouasie-Nouvelle-Guinée fut que la police ne s'intéressa pas à la douleur ou aux sentiments de vengeance des parents de la victime, mais accusa Malo de conduite dangereuse. Bien que la famille de Billy, dont son oncle Genjimp réellement présent sur le lieu de l'accident, n'eût rien reproché à la conduite de Malo, la police déclara néanmoins qu'il conduisait trop vite. Malo passa de longs mois confiné dans son village qu'il ne pouvait quitter que pour aller en ville répondre aux interrogatoires de la police. En fait il craignait toujours de possibles représailles de la part de quelques jeunes exaltés des terres basses. Les gens de son village demeurèrent aux aguets et prêts à le défendre en cas d'agression.

Après la première audition par la police, plusieurs mois s'écoulèrent avant la deuxième au cours de laquelle il fut demandé à Malo, dans l'attente du procès, de se rendre deux fois par semaine en ville et de se présenter à l'officier de la circulation. Chacune de ces visites signifiait pour lui patienter entre une demi-journée et un jour entier dans le bureau de la circulation. On lui retira son permis de conduire lors de la deuxième audition. Comme il était chauffeur dans l'entreprise où il travaillait, ce retrait lui fit également perdre son emploi.

L'affaire pour conduite dangereuse contre Malo ne passa en procès qu'un an et demi

plus tard. Pendant ce temps, Malo demeura en relégation dans son village et sans emploi. Lorsqu'il se présenta enfin au tribunal à la date fixée pour le procès, il se trouva que le juge en charge était pris par une obligation contractuelle et la date du procès dut être reportée trois mois plus tard. Cette fois encore le juge se trouva empêché et une autre date fut fixée pour trois mois plus tard. Cette dernière date et une encore durent de nouveau être annulées à cause d'autres problèmes concernant le juge. Finalement, la cinquième fois, deux ans et demi après l'accident, l'affaire fut entendue. Mais les policiers convoqués par le procureur ne se présentèrent pas et le juge dut prononcer un non-lieu. Ce fut ainsi que s'acheva le rôle de l'État dans l'affaire de Billy et de Malo. Un ami proche, qui s'est trouvé récemment en procès à Chicago, a connu un parcours et une conclusion semblables de sa procédure criminelle.

LA COMPENSATION EN NOUVELLE-GUINÉE

Le processus traditionnel de compensation illustré par l'histoire de Billy et de Malo a pour objectifs le règlement pacifique et rapide d'un conflit, la réconciliation émotionnelle entre parties adverses et le rétablissement de leur relation précédente. Cela nous semble simple, naturel et même séduisant avant que nous ne réfléchissions à la différence fondamentale entre ces objectifs et ceux de nos systèmes judiciaires étatiques. La Nouvelle-Guinée traditionnelle ne disposait pas d'un système de justice étatique, d'un gouvernement d'État, d'un système politique centralisé, ou de dirigeants, bureaucrates et juges professionnels exerçant des pouvoirs de décision et affirmant leur monopole sur le droit d'user de la force. Les États ont leurs propres intérêts distincts dans le règlement des litiges et dans l'administration de la justice auprès des citoyens et ces intérêts ne coïncident pas nécessairement avec ceux des parties impliquées dans un différend. En revanche, la justice traditionnelle en Nouvelle-Guinée est un genre de « bricolage » organisé par les parties en litige elles-mêmes et par leurs soutiens respectifs. Ce processus de compensation n'est qu'un aspect, l'aspect pacifique, d'un système double de règlement traditionnel des litiges. L'autre aspect (nous le verrons aux chapitres 3 et 4) vise à rechercher une rétribution personnelle par la violence et tend à dégénérer en cycles de contre-rétribution et finalement de guerres.

Un fait essentiel qui façonnait le processus néo-guinéen et le distinguait des litiges occidentaux est que les parties dans presque tous les conflits se connaissaient déjà, soit parce qu'elles étaient impliquées dans une relation personnelle, soit tout au moins, de nom ou par le nom paternel, ou encore par affiliation à un groupe. Par exemple, même si vous, Néo-Guinéen, n'êtes pas un intime de l'homme du village situé à quelques kilomètres qui a tué votre porc alors qu'il vagabondait dans la forêt, vous avez certainement entendu parler de lui sous son nom, vous savez à quel clan il appartient et vous en connaissez

personnellement quelques membres. Il en est ainsi parce que la Nouvelle-Guinée traditionnelle était composée de sociétés de petite taille (de quelques dizaines à quelques centaines d'individus) et localisées. Les gens conservaient traditionnellement leur zone de résidence pour la vie ou s'installaient à peu de distance pour des raisons particulières telles que mariages ou rapprochements avec quelques parents. Les Néo-Guinéens traditionnels ne rencontraient que rarement ou jamais de parfaits « inconnus », contrairement à nous, citoyens de sociétés étatiques et modernes. Dans nos États occidentalisés, nous formons des sociétés de millions de personnes de sorte que, bien entendu, nous rencontrons et avons à traiter chaque jour avec des inconnus. Même dans des zones rurales au peuplement dispersé où tous les habitants se connaissent, comme le Big Hole Basin du Montana où, adolescent, j'ai séjourné plusieurs étés, il passe régulièrement des gens, par exemple quelqu'un qui traverse la ville et s'arrête pour faire le plein de son véhicule. En outre, nous parcourons de longs trajets pour le travail, les vacances ou simplement par choix personnel, et éprouvons ainsi constamment des renouvellements quasi complets de notre cercle de contacts au cours de notre vie.

En conséquence, alors que dans les sociétés étatiques la plupart de nos litiges qui naissent d'accidents de la route ou de transactions d'affaires impliquent de parfaits inconnus avec qui nous n'aurons jamais plus de rapports, tout conflit en Nouvelle-Guinée traditionnelle vous oppose à quelqu'un avec qui vous continuerez à avoir une relation réelle ou potentielle à l'avenir. Au pis, vous aurez un différend avec un autre villageois que vous rencontrez souvent et avec qui vous ne pouvez éviter d'avoir des relations quotidiennes continues. Au mieux, la partie adverse sera quelqu'un que vous n'aurez pas à revoir régulièrement par la suite (par exemple, ce villageois à quelques kilomètres de vous qui a tué votre porc), mais cette personne vit encore à une distance proche et vous tenez au moins à ne plus avoir d'ennuis avec elle. C'est pourquoi le but principal de la compensation en Nouvelle-Guinée traditionnelle est de rétablir la relation antérieure même si ce n'est qu'une « non-relation » qui ne consistait qu'à éviter à chacun le risque, potentiel, d'un différend. Mais cet objectif, et tous les faits essentiels qui le sous-tendent, représente une immense différence avec les systèmes étatiques occidentaux de règlement des litiges dans lesquels le rétablissement d'une relation n'a habituellement aucun sens parce qu'il n'existait pas de relation auparavant et qu'il n'y en aura pas à l'avenir. (Je me suis trouvé, par exemple, impliqué au cours de ma vie dans trois litiges civils, avec un ébéniste, un installateur de piscines et un agent immobilier, que je ne connaissais pas avant la transaction en cause et n'ai ensuite plus revus.) Pour les Néo-Guinéens, l'élément clé dans le rétablissement d'une relation compromise est la reconnaissance et le respect des sentiments de chacun afin que les deux parties puissent balayer toute colère aussi bien que possible dans les circonstances données et poursuivre leur relation ou absence de relation comme par le passé. Bien que le paiement qui cimente la relation restaurée soit aujourd'hui

universellement qualifié en Papouasie-Nouvelle-Guinée de « compensation », ce terme, nous l'avons dit, est trompeur. En fait, ce paiement est un moyen symbolique de rétablir le lien antérieur : la partie A « dit désolée » à la partie B et reconnaît les sentiments de celle-ci en assumant son deuil sous la forme du versement d'une compensation. Ainsi, dans le cas de Billy et de Malo, ce que le père de l'enfant voulait réellement, c'est que Malo et ses employeurs reconnaissent la grande perte qu'il avait subie et la douleur qu'il ressentait. En Nouvelle-Guinée traditionnelle, restaurer les relations est essentiel en tout et la question majeure n'est pas d'établir la culpabilité, la négligence ou le châtiment selon des concepts occidentaux. Cette vision permet d'expliquer la résolution, étonnante à mes yeux lorsque je l'ai apprise, d'un long conflit entre certains clans des montagnes de Nouvelle-Guinée, dont l'un était celui de mes amis au village Goti. Ces amis s'étaient trouvés entraînés dans une longue série de razzias et de tueries réciproques contre quatre autres clans au cours desquels le père et un des frères aînés de Pius, mon ami Goti, avaient été tués. La situation devint si dangereuse que la plupart de mes amis Goti quittèrent leurs terres ancestrales et cherchèrent refuge chez des alliés dans un village voisin pour échapper à de nouvelles attaques. Ce ne fut qu'au bout de trente-trois ans que les Goti se sentirent suffisamment en sécurité pour regagner leurs terres. Trois ans plus tard, pour mettre vraiment fin à une existence marquée par la crainte de razzias, ils organisèrent une cérémonie de réconciliation à Goti au cours de laquelle ils invitèrent leurs anciens agresseurs et leur offrirent une compensation en porcs et autres marchandises.

Quand Pius m'a raconté cette histoire, je n'ai pu tout d'abord le croire, convaincu que je l'avais mal compris. « *Vous* leur avez *payé* une compensation ? lui ai-je demandé. Mais *ils* avaient tué *votre* père et d'autres parents ; pourquoi ne vous paient-ils pas, eux ? » Non, expliqua Pius, ce n'est pas ainsi que cela fonctionne ; le but n'est pas d'extorquer un paiement en soi, ni de prétendre équilibrer les comptes en faisant que A reçoive X porcs de B après que celui-ci a infligé Y morts à A. Le but est de rétablir des relations paisibles entre récents ennemis et de permettre de vivre en sécurité à Goti. Les clans ennemis avaient leurs propres doléances concernant une violation prétendue de leur territoire et le meurtre de certains de leurs membres par des gens de Goti. Après des négociations, les deux parties se déclarèrent satisfaites et désireuses de mettre de côté leurs rancœurs sur la base d'un accord selon lequel les clans ennemis recevraient des porcs et d'autres biens, les Goti récupéreraient leurs anciennes terres et les parties pourraient vivre sans craindre de nouvelles attaques.

DES RELATIONS DE TOUTE UNE VIE

Dans la société traditionnelle de Nouvelle-Guinée, comme les réseaux de relations

sociales tendent à être plus importants et pérennes que dans les sociétés étatiques occidentales, les conséquences des litiges ont tendance à rayonner au-delà des participants immédiats à un point difficile à comprendre pour des Occidentaux. Pour nous, il semble absurde que les dommages causés au jardin d'un membre d'un clan par un porc appartenant à un membre d'un autre clan puissent déclencher une guerre entre les deux groupes ; pour les habitants des Highlands de Nouvelle-Guinée, cela n'a rien d'étonnant. Les Néo-Guinéens sont portés à préserver toute leur vie les relations importantes qui étaient déjà les leurs à leur naissance. Ces relations assurent à chaque Néo-Guinéen le soutien de nombreuses autres personnes, mais entraînent également des obligations à l'égard d'un grand nombre de gens. Bien entendu, nous autres, Occidentaux modernes, entretenons des relations sociales de longue durée, mais, au cours de notre vie, nous tissons et abandonnons bien plus de relations que ne le font les Néo-Guinéens, et nous vivons dans une société qui récompense les individus qui cherchent à réussir. En Nouvelle-Guinée, dans les litiges, les parties qui reçoivent ou qui paient une compensation ne sont donc pas seulement les individus immédiatement concernés, comme Malo et les parents de Billy, mais aussi les personnes des deux bords apparentées ou associées de loin : les membres du clan de Billy dont on redoutait des meurtres en retour ; les collègues de travail de Malo qui étaient les cibles potentielles de représailles et dont l'employeur paya la compensation ; et tout membre de la famille ou du clan de Malo au sens large, qui aurait été à la fois une cible de représailles et une source de paiements de compensation si Malo n'avait pas travaillé pour une entreprise. De même, si en Nouvelle-Guinée un couple marié envisage de divorcer, d'autres gens vont être affectés et se trouver bien plus impliqués qu'en Occident dans les discussions concernant le divorce. Ces autres personnes incluent les parents de l'époux qui ont payé l'achat de l'épouse et en exigeront alors le remboursement, les parents de l'épouse qui ont reçu la somme et doivent faire face à ces demandes de remboursement, et les deux clans pour qui le mariage avait pu représenter une alliance politique significative que ce divorce menace donc.

Cet accent mis de façon prépondérante sur les réseaux sociaux dans les sociétés traditionnelles a pour pendant l'importance plus grande accordée à l'individu dans les sociétés étatiques modernes, en particulier aux États-Unis. Nous n'acceptons pas seulement, mais nous encourageons les individus à aller de l'avant, à l'emporter sur les autres et à obtenir des avantages à leurs dépens. Dans beaucoup de nos transactions, nous cherchons à maximiser notre propre profit et ne nous soucions jamais des sentiments de la personne de l'autre côté de la table à qui nous avons réussi à infliger une perte. Même les jeux pour enfants aux États-Unis sont en général des compétitions avec un gagnant et un perdant. Il n'en est pas de même dans la société traditionnelle en Nouvelle-Guinée où le jeu implique une coopération plutôt qu'une victoire ou une défaite.

L'anthropologue Jane Goodale a ainsi observé un groupe d'enfants (des Kaulong de

Nouvelle-Bretagne) à qui on avait donné un régime de bananes suffisant pour que chaque enfant en ait une. Les enfants se mirent alors à jouer. Au lieu d'une compétition au cours de laquelle chaque enfant aurait cherché à gagner la banane la plus grosse, ils coupèrent chacun leur banane en deux moitiés égales, en mangèrent une et échangèrent la moitié restante avec celle d'un autre enfant. Ensuite chaque enfant coupa la moitié de banane non mangée en deux parts égales, en mangea une, offrit l'autre à un tiers et reçut en retour sa part non consommée. Le jeu se poursuivit ainsi à cinq reprises, le morceau restant de banane étant coupé en huitièmes, puis en seizièmes, et enfin chaque enfant mangea un bout représentant un trente-deuxième de la banane, donna le second bout à manger à un autre enfant, et reçut la dernière trente-deuxième partie d'une banane d'un enfant différent et la mangea. Tout ce rituel ludique entrait dans la pratique par laquelle les jeunes Néo-Guinéens apprennent à partager et non à chercher un avantage pour eux-mêmes.

Un autre exemple de minimisation de l'avantage individuel dans les sociétés traditionnelles de Nouvelle-Guinée est celui de Mafuk, adolescent consciencieux et ambitieux, qui travailla pour moi pendant deux mois. Quand je lui ai versé son salaire et lui ai demandé ce qu'il comptait faire de l'argent, il m'a dit qu'il allait acheter une machine à coudre pour raccommoder les vêtements usagés d'autres gens. Il leur ferait payer le ravaudage, récupérerait et accroîtrait ainsi son investissement, et commencerait à amasser de l'argent pour améliorer sa situation. Mais les parents de Mafuk furent scandalisés par ce qu'ils jugeaient être son égoïsme. Naturellement, dans cette société sédentaire, les gens dont Mafuk raccommoderait les vêtements seraient des personnes qu'il connaissait déjà, pour la plupart des parents proches ou éloignés. Que Mafuk cherchât à progresser en prenant leur argent violait les normes sociales de la Nouvelle-Guinée. On attendait plutôt de lui qu'il ravaudât les vêtements gratuitement et qu'en retour ces gens le soutiennent d'autres façons, par exemple en contribuant à l'obligation de payer le prix d'une épouse quand il se marierait. De même les chercheurs d'or au Gabon qui ne partagent pas leur butin et leur argent avec des amis et des parents envieux deviennent la cible de sorciers supposés responsables d'inoculer à leurs victimes la fièvre hémorragique à virus Ébola, généralement fatale.

Quand des missionnaires occidentaux ayant vécu avec leurs jeunes enfants en Nouvelle-Guinée retournent en Australie ou aux États-Unis, ou lorsqu'ils y renvoient leurs enfants pour étudier dans un pensionnat, ces enfants me disent que leur problème d'adaptation le plus grand est de traiter et d'adopter les comportements individualistes et égoïstes de l'Occident et de renoncer à l'accent mis sur la coopération et au partage qu'ils ont appris chez leurs jeunes camarades de Nouvelle-Guinée. Ils décrivent leur sentiment de honte quand ils participent à des jeux compétitifs à seule fin de gagner, qu'ils s'efforcent d'exceller en classe ou qu'ils recherchent un avantage ou une opportunité que leurs camarades ne parviennent pas à obtenir.

Le recours à la médiation, comme dans le cas de Malo et de Billy, peut fonctionner dans des villages traditionnels de Nouvelle-Guinée, mais il peut se révéler inutile ou inefficace dans d'autres types de sociétés. Les sociétés non étatiques présentent-elles des différences dans leur règlement des conflits ? Il s'avère qu'il existe un quasi-continuum entre les petites sociétés sans autorité centralisée ou système judiciaire, les chefferies où le chef résout de nombreux conflits, les États faibles où les individus eux-mêmes prennent souvent encore la justice en main et enfin les États forts qui exercent une justice réelle. Examinons un règlement de litige pacifique dans cinq sociétés non étatiques différentes qui vont de sociétés plus petites que les villages néo-guinéens à une grande société avec les prémices d'une centralisation politique.

Dans le cas des sociétés les plus petites qui consistent en groupes locaux ne comptant que quelques dizaines de membres, les !Kung donnent aux anthropologues l'exemple d'une communauté en perpétuel palabre, où les conflits s'exposent au grand jour et où tout membre de la bande se retrouve inévitablement impliqué dans les litiges entre deux membres quelconques du groupe. Le hasard fit qu'un anthropologue passa un mois sur le terrain alors qu'un homme et son épouse étaient malheureux en ménage et que tous les autres membres de la bande (apparentés d'une façon ou d'une autre avec l'un des époux ou les deux) se joignaient constamment aux discussions du couple. Un an plus tard, il revint pour une autre visite et trouva le couple toujours ensemble, toujours aussi malheureux, et les autres membres ne cessant de s'impliquer dans les disputes.

Les Siriono de Bolivie, qui vivaient également en petits groupes, furent aussi décrits comme des gens qui se querellaient constamment, en particulier entre mari et femme, entre conjointes d'un même époux, entre belles-familles et entre enfants d'une même famille élargie. Des 75 disputes décrites, 44 concernaient la nourriture (non partagée, volée, mangée secrètement la nuit dans le camp, ou dérobée et emportée dans la forêt pour y être discrètement consommée) ; 19 portaient sur des questions de relations sexuelles, en particulier d'adultère, et 12 seulement sur d'autres problèmes. Sans arbitre, la plupart de ces litiges étaient réglés entre les parties, parfois avec l'intervention d'un parent qui venait soutenir l'une d'elles. Si l'inimitié entre deux familles du même camp s'envenimait, une famille pouvait quitter le camp pour vivre à l'écart dans la forêt jusqu'à ce que les sentiments hostiles s'atténuent. Si la situation persistait, une famille se scindait pour se joindre à une autre bande ou en former une nouvelle. Cela illustre un caractère général important : chez les chasseurs-cueilleurs nomades et d'autres groupes mobiles, les différends au sein d'un groupe peuvent être réglés par la scission du groupe afin que les parties en conflit se séparent. Cette option est difficile pour les cultivateurs villageois et sédentaires ayant fortement investi dans leurs jardins et plus encore pour les Occidentaux liés à leurs emplois et à leurs demeures.

Dans un autre petit groupe, les Indiens Pirahãs du Brésil, la pression collective visant à se comporter selon les normes de la société et à régler les litiges s'exerce par un ostracisme gradué. Cela commence par l'exclusion d'un individu du partage de la nourriture pendant une journée, puis pendant plusieurs jours, et enfin l'obligation qui lui est faite de vivre à quelque distance de là dans la forêt, le privant ainsi d'activités et d'échanges sociaux normaux. La sanction la plus sévère est l'ostracisme complet. Ainsi, un adolescent pirahã nommé Tukaaga avait tué un Indien Apurinã nommé Joaquim qui vivait à proximité et il avait de ce fait exposé les Pirahãs à une attaque en représailles. Tukaaga fut alors contraint de vivre à l'écart de tous les villages pirahãs et, en moins d'un mois, il mourut en de mystérieuses circonstances, prétendument d'un rhume, mais assassiné peut-être par d'autres Pirahãs qui se sentaient menacés par son acte.

Les Foré sont un groupe de Néo-Guinéens des hautes terres chez qui j'ai travaillé dans les années 1960, dont la densité démographique est bien plus élevée que les !Kung, les Siriono ou les Pirahãs, et qui de ce fait font montre d'une plus grande agressivité. Les Foré ont été étudiés entre 1951 et 1953 par un couple d'anthropologues, Ronald et Catherine Berndt, à une époque où les affrontements sévissaient encore dans la région. En l'absence chez les Foré d'autorité centrale ou de mécanisme formel pour traiter les litiges, le règlement des conflits dans un clan ou un lignage relevait, dira-t-on, de la débrouillardise. Ainsi la responsabilité de défendre ses biens incombait à leur propriétaire. Alors que, selon les critères de la communauté, le vol était condamné, c'était à la victime de chercher une compensation en porcs ou sous une autre forme. La compensation n'était pas proportionnée à la valeur de l'objet volé, mais dépendait de la force relative du malfaiteur et de la victime, des griefs antérieurs, de la façon dont les proches du voleur considéraient celui-ci et de la probabilité qu'ils le soutiennent.

Un litige chez les Foré avait des chances d'entraîner d'autres gens que les deux personnes concernées à l'origine. Dans le cas d'une discorde entre mari et femme, les parents des deux parties se trouvaient impliqués mais pouvaient connaître eux-mêmes des intérêts conflictuels. Si un homme appartenant au même clan que l'époux pouvait soutenir son camarade de clan contre l'épouse de celui-ci, il lui était également possible de choisir de défendre la femme contre le mari parce qu'il avait contribué au paiement pour le clan du prix de la future épousée. Des pressions s'exerçaient donc habituellement pour que les conflits au sein d'un lignage fussent rapidement réglés par le paiement d'une compensation, des échanges de dons ou l'organisation d'un festin pour marquer le rétablissement de relations amicales. Les litiges entre deux lignages du même district pouvaient également se régler par le versement d'une compensation, mais (comme nous le verrons dans les deux chapitres suivants) le risque d'un recours à la violence était plus grand que dans le cas d'un différend dans un même lignage à cause d'une pression moindre exercée par d'autres personnes pour régler l'affaire.

La dernière des sociétés non étatiques que j'étudierai ici est celle des Nuer du Soudan qui comptait environ 200 000 personnes (réparties en de nombreuses tribus) quand l'anthropologue E. E. Evans-Pritchard les étudia dans les années 1930. Des cinq sociétés examinées ici, c'est la plus populeuse, celle où, apparemment, la violence formalisée prédomine le plus et la seule ayant un dirigeant politique reconnu de façon formelle, qualifié de « chef à peau de léopard ». Les Nuer sont prompts à se sentir insultés et la manière de régler des différends dans un village que les hommes préfèrent, c'est de se battre avec des gourdins jusqu'à ce que l'un d'eux soit blessé ou, le plus souvent, que d'autres villageois interviennent et séparent les belligérants.

Le délit le plus sérieux chez les Nuer est l'homicide, qui déclenche un conflit sanglant : si X tue Y, les parents de la victime sont obligés de se venger en tuant X et/ou l'un des parents proches de X. Un homicide signifie donc un conflit non seulement entre le tueur et le tué, mais aussi entre tous leurs parents proches et leurs communautés entières. Immédiatement après un meurtre, l'assassin, sachant qu'il est à présent une cible de vengeance, trouve asile chez le chef où il est à l'abri d'une attaque ; mais ses ennemis le surveillent pour le frapper d'un coup de lance s'il commettait l'erreur de quitter son refuge. Le chef attend quelques semaines que les esprits se calment (délai semblable à celui plus bref qui suivit la mort de Billy en Nouvelle-Guinée), puis il ouvre des négociations pour une compensation entre les parents du tueur et ceux de la victime. La compensation habituelle pour une mort est de quarante ou cinquante vaches.

Cependant, il est essentiel de comprendre qu'un chef nuer n'a aucune autorité pour juger un litige, en définir les questions de fond ou imposer un règlement. Il n'est en fait qu'un médiateur à qui l'on ne recourt que si et seulement si les deux parties veulent parvenir à un règlement et reprendre le cours antérieur des affaires. Le chef obtient une proposition de l'une des parties que l'autre habituellement refuse. Finalement, il presse une partie d'accepter l'offre de l'autre et la première le fait en exprimant des réticences et en insistant sur le fait qu'elle ne s'y plie que pour honorer le chef. Le chef fournit ainsi un moyen d'accepter sans perdre la face un compromis nécessaire au bien de la communauté. Un conflit n'est pas tolérable dans un village et difficile à poursuivre longtemps entre villages voisins. Mais, plus la distance est grande entre deux lignages impliqués et plus il devient difficile de régler le conflit (parce que le désir est moindre de rétablir des relations normales), et plus le meurtre initial risque de dégénérer en d'autres violences.

Le chef nuer à peau de panthère peut également servir de médiateur pour des litiges de moindre gravité, tels ceux concernant des vols de bétail, une bastonnade ou l'incapacité de la famille d'une épouse après un divorce de rendre les vaches reçues lors du mariage. Cependant, les conflits entre Nuer ne posent pas de questions claires de distinction entre le bien et le mal. Si, par exemple, le litige porte sur un vol de bétail, le voleur ne nie pas l'acte mais le justifie en invoquant quelque compte à régler : un précédent vol de bétail par le

propriétaire présent ou par des membres de sa famille, ou une quelconque dette (par exemple une compensation pour adultère), une blessure, une relation sexuelle avec une fille non mariée, un divorce, un prétendu paiement inférieur ou un non-remboursement du prix d'une épousée, ou le décès d'une parturiente (considéré comme étant de la responsabilité de l'époux). Étant donné que la compensation chez les Nuer n'implique ni tort ni raison, la partie lésée ne parviendra à obtenir de compensation que si elle n'est pas prête à user de la force ou si l'on craint que ses parents ou elle ne recourent à la violence en l'absence de compensation. Comme pour les Foré, la débrouillardise ou le « bricolage » sont la base du règlement des litiges chez les Nuer.

Comparé aux quatre autres sociétés sans État examinées ici, le rôle des chefs nuer suggère un premier stade vers un arbitrage des conflits. Mais il est bon de souligner de nouveau que les caractéristiques d'un arbitrage étatique demeurent absentes chez les Nuer comme dans la plupart des autres sociétés sans État, à l'exception des chefferies puissantes. Le chef nuer n'a aucune autorité, nous l'avons vu, pour régler un différend et il n'est qu'un médiateur, un moyen de sauver la face et de promouvoir une période de réflexion si les deux parties le désirent, comme cela est également vrai pour le rôle joué par Yaghean dans le litige entre la famille de Billy et l'employeur de Malo. Le chef nuer n'a pas le monopole de la force ni les moyens en fait de l'appliquer ; les parties en litige demeurent les seules à pouvoir le faire. Le but du règlement des litiges chez les Nuer n'est pas, ici encore, de déterminer qui a tort ou raison, mais de restaurer des relations normales dans une société où chacun connaît l'autre ou, tout au moins, en a entendu parler — une échelle humaine où la persistance d'une incompatibilité d'humeur entre deux membres menace la stabilité de tout le groupe.

Toutes ces restrictions propres aux chefs tribaux nuer changent quand on passe à des chefferies plus peuplées (comme celles des grandes îles de Polynésie et des sociétés autochtones organisées d'Amérique), dont les chefs détiennent de véritables pouvoirs politiques et judiciaires, affirment un monopole sur l'usage de la force et représentent des stades intermédiaires potentiels vers les fondements d'un gouvernement étatique.

AUTORITÉ DE L'ÉTAT

Comparons à présent ces systèmes non étatiques de règlement des conflits avec les systèmes d'État. Tout comme les divers systèmes non étatiques que nous avons examinés partagent des traits en commun tout en différant entre eux à divers égards, les systèmes étatiques dans leur diversité partagent également des caractéristiques communes. Mes commentaires sur le règlement des litiges par l'État reposeront pour l'essentiel sur le système qui m'est le plus familier, celui des États-Unis, mais je signalerai certaines

divergences avec d'autres systèmes étatiques.

Les systèmes étatiques et non étatiques de règlement des litiges disposent les uns et les autres de deux procédures différentes : des mécanismes pour parvenir à un accord mutuel entre les parties adverses et ensuite (si ces mécanismes ont été essayés et ont échoué) des mécanismes pour déboucher sur une solution contestée. Dans les sociétés sans État, le revers du processus de compensation pour un accord mutuel est l'escalade de la violence (chapitres 3 et 4). Ces sociétés n'ont pas les mécanismes formels des États centralisés pour empêcher les individus non satisfaits de poursuivre leurs objectifs par des moyens violents. Comme un acte violent tend à en provoquer un autre, le conflit s'intensifie et devient une menace endémique pour la paix dans les sociétés non étatiques. Une des premières préoccupations d'un gouvernement d'État efficace est donc de garantir ou tout au moins d'améliorer la sécurité publique en empêchant les citoyens d'user de la force les uns contre les autres. Afin de préserver la paix et la sécurité intérieures, l'autorité politique centrale de l'État affirme un quasi-monopole sur le droit d'user d'une force répressive ; seuls l'État et sa police ont le pouvoir (avec des raisons suffisantes) d'employer des mesures de riposte violentes contre les citoyens même. Néanmoins, certains États autorisent ceux-ci à recourir à la force pour se défendre, par exemple s'ils sont attaqués en premier ou s'ils croient raisonnablement que leurs biens ou eux-mêmes courent un danger sérieux imminent.

Les citoyens sont dissuadés de deux manières de recourir à la violence privée : par la crainte du pouvoir supérieur de l'État et en acquérant la conviction que la violence privée est inutile parce que l'État a instauré un système de justice perçu comme impartial (en théorie au moins), qui garantit la sécurité des personnes et des biens, qualifie de criminels ceux qui ont attenté à la sécurité d'autrui et les châtie. Si l'État accomplit réellement ces choses, il se peut alors que les citoyens lésés ne ressentent aucune nécessité ou une nécessité moindre de se faire justice eux-mêmes à la manière des Néo-Guinéens ou des Nuer. (Mais dans les États faibles où les citoyens doutent que l'État réagira avec efficacité, comme en Papouasie-Nouvelle-Guinée actuelle, il est probable que les individus perpétuent les pratiques tribales traditionnelles de violence privée.) Le maintien de la paix dans une société compte au nombre des services les plus importants que puisse assurer un État. Cette fonction contribue beaucoup à expliquer le paradoxe apparent selon lequel, depuis l'essor des premiers gouvernements étatiques dans le Croissant fertile il y a environ 5 400 ans, les personnes ont plus ou moins volontairement (non pas simplement sous la contrainte) renoncé à certaines de leurs libertés individuelles, accepté l'autorité des gouvernements d'État, payé des impôts et assuré un mode de vie individuel confortable aux dirigeants et aux hauts fonctionnaires de l'État.

L'affaire Ellie Nesler, qui éclata dans la petite ville de Jameston en Californie, à 160 kilomètres de San Francisco, est un exemple de comportement que les gouvernements étatiques s'efforcent d'empêcher à tout prix. Ellie était la mère d'un enfant de six ans,

William, à qui un animateur, Daniel Driver, était soupçonné d'avoir fait subir des abus sexuels pendant un séjour dans une colonie de vacances chrétienne. Le 2 avril 1993, lors d'une audience préliminaire au tribunal au cours de laquelle Daniel fut inculpé d'abus sexuels sur William et sur trois autres garçons, Ellie tira cinq balles à bout portant dans la tête de Daniel et le tua sur le coup. Ce geste constituait une mesure de représailles : Ellie n'avait pas protégé son fils d'une agression en cours ni de l'imminence d'une agression, mais usé de représailles *après* un présumé événement. Pour sa défense, elle déclara que son fils était si perturbé d'avoir été victime d'abus qu'il était pris de vomissements et était incapable de témoigner contre Daniel. Elle craignait que Daniel ne fût libéré et elle n'avait pas foi en un système judiciaire inepte qui avait permis à un prédateur sexuel ayant eu dans le passé de semblables comportements de rester en liberté et de poursuivre ses crimes.

L'affaire provoqua un débat national sur les groupes d'autodéfense, les partisans d'Ellie la saluant pour avoir exercé sa propre justice et ses critiques la condamnant pour l'avoir fait. Nombre de parents partageraient l'indignation d'Ellie, ressentiraient de la sympathie à son égard, et il est probable que la plupart des parents dont un enfant a été la victime d'un pédophile aient envie d'agir comme elle. Mais l'État de Californie statuait que lui seul avait l'autorité de juger et de punir l'agresseur et que si compréhensible que fût la rage d'Ellie, les fondations de la souveraineté de l'État s'effondreraient si, à son instar, les citoyens se faisaient justice eux-mêmes. Ellie fut jugée et condamnée pour homicide à dix ans de prison (elle n'en fit que trois avant d'être libérée en appel pour faute du jury).

Ainsi, l'objectif primordial de la justice d'État est de maintenir la stabilité de la société en assurant une alternative obligatoire à la justice personnelle. Tous les autres objectifs de cette justice d'État sont secondaires. En particulier, l'État porte un intérêt moindre, sinon inexistant, au but premier de la justice dans les petites sociétés non étatiques : restaurer une relation ou une absence de relation préexistantes (à savoir en favorisant un échange de sentiments) entre des parties en litige qui se connaissaient déjà de près ou de loin et devront continuer à traiter l'une avec l'autre. Le règlement non étatique des conflits n'est donc pas essentiellement un système de justice au sens étatique, à savoir un système visant à déterminer qui a tort ou raison selon les lois de l'État. Il faut garder à l'esprit ces buts primordiaux différents si l'on veut comparer dans leur fonctionnement les systèmes de résolution de conflits des sociétés étatiques et non étatiques.

LA JUSTICE CIVILE D'ÉTAT

La justice d'État se divise en deux systèmes qui emploient souvent des tribunaux, des juges, des juristes et des corpus du droit différents : la justice pénale et la justice civile. La justice pénale s'intéresse aux crimes contre les lois de l'État et punissables par lui. La justice

civile traite des torts non criminels causés par un individu (ou un groupe) à un autre et qui se classent ensuite en deux types d'actes : les affaires contractuelles découlant d'une rupture de contrat et impliquant souvent ou généralement des questions financières ; les délits découlant d'un tort fait à une personne elle-même ou à ses biens par l'action d'une autre personne. La distinction étatique entre actions civiles et criminelles est floue dans une société sans État qui a des normes sociales de comportement entre individus, mais ne dispose pas de lois codifiées définissant les atteintes criminelles portées contre une institution formellement définie, l'État. À ce flou des définitions dans les petites sociétés s'ajoute la dimension déjà exposée et qui concerne moins les sociétés étatiques : un tort causé à un individu affectera probablement d'autres individus également — ainsi que l'illustre le cas que j'ai rapporté de tous les membres d'une bande de !Kung se sentant concernés et prenant part aux discussions entre un homme et son épouse malheureux en ménage. (Imaginez seulement qu'un juge dans un divorce en Californie ait à recevoir des témoignages sur la façon dont ce divorce affecterait chacun en ville.) En Nouvelle-Guinée, on recourt pour l'essentiel au même système de négociation d'une compensation afin de traiter l'homicide volontaire d'une personne par un autre, le remboursement du prix pour une épouse après un divorce et les dommages causés par un porc dans un jardin (respectivement qualifiés de crime, de rupture de contrat et de tort dans les tribunaux occidentaux).

Comparons tout d'abord les systèmes étatiques et non étatiques pour les litiges civils. Une similitude est qu'ils usent tous les deux de tierces parties comme médiateurs pour séparer les parties concernées et instaurer ainsi un temps d'apaisement. Ces intermédiaires sont des négociateurs expérimentés comme Yaghean en Nouvelle-Guinée, les chefs à peau de léopard chez les Nuer et les avocats dans les tribunaux des États. En fait, les États ont d'autres types d'intermédiaires en plus des avocats, et de nombreux litiges sont traités hors du système des cours de justice par des tiers comme les arbitres, les médiateurs et les experts des compagnies d'assurances. Malgré la réputation de procéduriers des Américains, la grande majorité des litiges civils aux États-Unis sont résolus hors des tribunaux ou avant de passer en procès. Certaines professions comptant un petit nombre de membres monopolisant une ressource — comme les pêcheurs de homards du Maine, les grands éleveurs de bovins et les diamantaires — règlent communément les conflits entre membres eux-mêmes sans intervention de l'État. Ce n'est que si une négociation menée par une tierce personne échoue à trouver un règlement convenant aux deux parties que celles-ci recourent à la méthode propre à leur société pour traiter un litige faute d'accord mutuel : la violence ou la guerre dans une société non étatique, le procès ou l'arbitrage formel dans une société étatique.

Une autre similitude est que les sociétés avec ou sans État répartissent souvent les dommages dus par le contrevenant entre de nombreux autres payeurs. Dans les sociétés

étatiques, nous avons des polices d'assurances pour l'automobile et l'habitation qui règlent les coûts si nous avons blessé une personne dans un accident ou heurté un autre véhicule, ou si quelqu'un se blesse en tombant du perron de notre maison rendu glissant par la pluie et que nous n'avons pas essuyé par négligence. Nous payons, ainsi que beaucoup d'autres personnes, des primes d'assurances qui permettent à la compagnie de régler ces coûts de sorte qu'en fait d'autres assurés partagent notre responsabilité et vice versa. De même, dans les sociétés sans État, les parents et les membres du clan assument les paiements dus par un des leurs : Malo par exemple m'a dit, ainsi que nous l'avons vu, que les membres de son village auraient contribué au règlement de la compensation pour la mort de Billy s'il n'avait été employé dans une entreprise capable d'assurer le paiement.

Dans les sociétés étatiques, les affaires civiles dont le cours est fort comparable à celui d'une négociation pour compensation en Nouvelle-Guinée sont les litiges d'affaires entre parties engagées dans une longue relation d'ordre professionnel. Quand survient un problème que de telles parties ne peuvent résoudre elles-mêmes, une partie peut juger nécessaire dès lors de consulter un avocat. (Cela est bien plus probable aux États-Unis qu'au Japon et dans d'autres pays.) En particulier dans une longue relation où s'est instaurée la confiance, la partie mécontente se sent manipulée, trahie et plus courroucée encore que si cela n'avait été qu'une relation « unique » (c'est-à-dire le premier entretien d'affaires entre les parties concernées). Comme pour une négociation de compensation en Nouvelle-Guinée, confier les discussions concernant le litige à des juristes apaise le différend en substituant (on l'espère) des déclarations posées et réfléchies aux récriminations personnelles des parties antagonistes, et réduit le risque que des positions contradictoires ne se durcissent. Quand les parties ont la perspective de poursuivre des relations d'affaires profitables dans l'avenir, elles ont un motif pour accepter une solution qui sauve les apparences — tout comme les Néo-Guinéens d'un même village ou de villages voisins, qui savent qu'ils se rencontreront les uns les autres toute leur vie, ont des raisons de trouver un arrangement. Néanmoins, des amis juristes m'ont dit qu'une excuse sincère et un dénouement affectif de style néo-guinéen sont rares dans les litiges d'affaires et qu'en général on ne peut espérer, dans le meilleur des cas, qu'une excuse écrite fournie comme élément tactique de règlement vers la fin de la procédure. Que les parties soient engagées dans une relation unique sans espoir ni attente de jamais traiter à nouveau ensemble, et leur motivation pour un règlement à l'amiable sera plus faible (tout comme il l'est pour les litiges néo-guinéens ou nuer entre membres de tribus éloignées) ; le risque croît alors que le différend n'aille jusqu'au procès, équivalent en quelque sorte de la guerre pour un État. Cependant, procès et arbitrages coûtent cher, leurs issues sont imprévisibles et même des parties en litige dans une relation d'affaires ayant un caractère unique subissent des pressions pour trouver un arrangement.

Un autre parallèle entre règlements étatiques et non étatiques des litiges concerne les

conflits entre États eux-mêmes (à distinguer des différends entre concitoyens d'un même État). Alors que certains conflits internationaux sont à présent réglés par la Cour internationale de justice avec l'accord des gouvernements impliqués, d'autres sont traités pour l'essentiel suivant l'approche traditionnelle qui opère à grande échelle : négociations directes ou par voie de médiateurs entre les parties conscientes qu'un échec des pourparlers peut déclencher le mécanisme inverse, c'est-à-dire la guerre. Comme exemples primordiaux, rappelons le différend en 1938 entre l'Allemagne d'Hitler et la Tchécoslovaquie à propos de la zone frontalière tchèque des Sudètes (Tchèques germanophones que les nazis entendaient rattacher à la Grande Allemagne du Troisième Reich) réglé par la médiation de la France et de la Grande-Bretagne (qui pressèrent leurs alliés tchèques d'accepter un accord), et la série des crises européennes dans les années précédant la Première Guerre mondiale, qui furent toutes réglées par des négociations jusqu'à ce que l'ultime de l'été 1914 suite à l'assassinat de l'archiduc François-Ferdinand d'Autriche à Sarajevo débouchât sur la guerre.

Quant aux différences dans la résolution de conflits non étatiques et la justice civile d'État, la plus fondamentale est que, si une affaire civile passe du stade des négociations à celui du procès, la préoccupation essentielle de l'État alors n'est pas de purger les passions, de rétablir de saines relations ni de promouvoir une compréhension mutuelle des sentiments entre les parties adverses — même lorsqu'il s'agit de frères et de sœurs, de couples désunis, de parents et d'enfants ou de voisins qui partagent un fort investissement affectif et risquent d'entretenir encore des contacts au cours de leur vie. Bien entendu, dans de nombreux cas, voire la plupart, l'affaire implique des personnes qui n'entretenaient pas de relations, n'envisagent pas d'en avoir à l'avenir et n'ont été réunis qu'une fois par l'événement à l'origine du différend : un client et un commerçant, deux conducteurs impliqués dans un accident de la route, un criminel et sa victime, etc. Cependant cet événement déclencheur et la procédure judiciaire qui s'ensuit créent un passé de ressentiments chez ces deux inconnus que l'État ne fait rien ou presque pour apaiser.

En fait, lors d'un procès, l'État se préoccupe en premier lieu de déterminer qui a tort ou raison. Si l'affaire concerne un contrat, l'incriminé l'a-t-il ou non rompu ? S'il s'agit d'un acte délictuel, s'est-il ou non montré négligent, ou a-t-il au moins causé le dommage ? Remarquons ici la différence entre la première question que se pose l'État et l'affaire de Billy et de Malo. Les parents de Billy s'accordèrent pour dire que Malo n'avait pas été négligent, mais ils exigèrent néanmoins une compensation que l'employeur de Malo accepta immédiatement de verser parce que l'objectif des deux parties était de rétablir une relation antérieure (dans ce cas une absence de relation antérieure) plutôt que de débattre sur qui a tort ou raison. Cette démarche d'apaisement de la Nouvelle-Guinée s'applique également à de nombreuses autres sociétés traditionnelles. Par exemple, selon Robert Yazzie, président de la Cour suprême de la Nation navajo, une des deux plus importantes communautés indiennes en Amérique du Nord : « La décision judiciaire occidentale est une recherche des

circonstances du délit et de qui l'a commis ; la procédure d'apaisement navajo concerne l'effet de ce qui s'est passé. Qui a subi un tort ? Que ressentent les parties concernées ? Que peut-on faire pour réparer le tort ? »

Une fois que l'État a franchi la première étape, à savoir déterminer si l'incriminé est légalement responsable dans un litige civil, il procède à la seconde, calculer les dommages dus par celui-ci s'il a été prouvé que celui-ci a rompu le contrat, s'est montré négligent ou est responsable. L'objet de ce calcul est décrit comme une « réparation totale du préjudice[1] » subi par le plaignant — c'est-à-dire, dans la mesure du possible, rendre au plaignant la condition qui aurait été la sienne s'il n'y avait pas eu de rupture ou de négligence. Supposons par exemple qu'un vendeur ait signé un contrat pour livrer 100 poulets à 7 dollars pièce à un acheteur et qu'il ait ensuite rompu ce contrat en ne les livrant pas, contraignant ainsi l'acheteur à acquérir 100 poulets au prix plus élevé de 10 dollars pièce sur le marché ouvert ; l'acheteur a dû, en conséquence, débourser 300 dollars de plus que le montant contractuel initial. Dans un procès civil, le vendeur sera condamné à payer à l'acheteur des dommages d'un montant de 300 dollars, plus les frais encourus pour obtenir le nouveau contrat, et peut-être même des intérêts pour l'emploi perdu de ces 300 dollars ; ainsi, en théorie au moins, l'acheteur se voit rétabli dans la position qui aurait été la sienne en l'absence de toute rupture de contrat. De même, dans le cas d'un acte délictuel, le tribunal s'efforcera de calculer les dommages, quoiqu'il soit plus difficile d'évaluer un préjudice physique ou affectif causé à une personne que des dommages à un bien. (Un ami juriste qui défendait le propriétaire d'un bateau à moteur dont l'hélice avait sectionné la jambe d'un nageur âgé soutint au jury que la valeur du membre perdu était modeste étant donné l'âge avancé de la victime et le peu de temps qui lui restait à vivre avant même l'accident.)

En apparence, du moins, le calcul des dommages par l'État ressemble à la compensation négociée en Nouvelle-Guinée ou chez les Nuer. Mais ce n'est pas nécessairement vrai. Alors que la compensation standardisée pour certains délits en Nouvelle-Guinée et chez les Nuer (par exemple, 40 à 50 vaches pour le meurtre d'une personne) pourrait être interprétée comme un paiement de dommages, dans d'autres cas la compensation s'élève à n'importe quel montant sur lequel les parties en litige s'accordent pour mettre de côté leurs sentiments blessés et reprendre leur relation ; rappelons-nous les porcs et autres marchandises que mes amis du village des Goti acceptèrent de donner aux clans qui avaient tué le père de mon ami Pius.

DÉFAUTS DE LA JUSTICE CIVILE D'ÉTAT

Les défauts de notre système étatique de justice civile font l'objet de nombreuses

discussions de la part des juristes, juges, plaignants et avocats. Ceux du système américain prennent des formes plus ou moins accentuées dans les autres sociétés étatiques. Un des problèmes est que les verdicts des tribunaux dans les litiges civils tendent à prendre beaucoup de temps, souvent jusqu'à cinq ans, voire plus, parce que les affaires criminelles ont le pas sur les affaires civiles et que les juges peuvent être réaffectés d'un tribunal civil à une cour pénale. Ainsi, à l'époque où je rédigeais ce paragraphe, aucune affaire civile n'était traitée dans le comté de Riverside, à l'est de Los Angeles où je vis, à cause d'une accumulation d'affaires pénales en souffrance. Cela signifie cinq années de vide juridique, de vie dans l'incertitude, de tourments affectifs, comparées aux cinq jours que prit le règlement de l'affaire d'homicide accidentel de Malo. (Cependant, la guerre de clans qui aurait pu éclater si l'affaire de Billy et de Malo n'avait pas été résolue par la négociation aurait risqué de durer bien plus de cinq ans.)

Un deuxième défaut invoqué de la justice civile aux États-Unis est qu'elle n'exige pas, dans la plupart des cas, que la partie condamnée paie les frais des avocats de l'autre partie, à moins que cela n'ait été précisé dès le début dans le contrat en litige. Cette défaillance, est-il souvent avancé, crée une asymétrie en faveur de la partie la plus riche (que ce soit le plaignant ou le défendeur) et exerce une pression sur un plaignant moins aisé — tout l'incite à accepter un règlement inférieur au préjudice réel — et sur un défendeur moins riche, qui sera poussé à un arrangement en payant une demande abusive sans faire appel de la décision. Cela tient au fait que les parties aisées font peser une menace de procès coûteux, adoptent des tactiques dilatoires et déposent sans cesse au dossier des requêtes de divulgation d'informations afin d'épuiser financièrement la partie adverse. Il est illogique que le but de la justice civile soit de réparer totalement le préjudice subi par la partie lésée mais qu'il ne soit pas exigé aux États-Unis que la partie condamnée paie les frais d'avocat. Les systèmes judiciaires de Grande-Bretagne et de quelques autres pays imposent au contraire à la partie condamnée de payer au moins une partie des honoraires et des frais du gagnant.

Le dernier défaut est le plus fondamental en ce sens que la justice civile étatique se préoccupe des dommages mais que l'apaisement des sentiments et la réconciliation sont secondaires ou sans raison d'être. Pour les litiges civils opposant des inconnus qui ne se reverront plus (deux personnes dont les véhicules entrent en collision), quelque chose pourrait être fait dans certains cas pour faciliter un apaisement et éviter un sentiment à vie d'absence de résolution, même si cela se résume à donner la possibilité (s'ils y consentent) d'exprimer leurs sentiments réciproques et de se considérer l'un l'autre en égaux ayant leurs propres motivations et souffrances. Cela reste même encore possible en des circonstances aussi extrêmes que lorsqu'une des parties a tué un parent proche de l'autre partie. L'échange qui eut lieu entre Gideon et le père de Billy — ou celui entre le sénateur Edward Kennedy et les parents de Mary Jo Kopechne quand, de sa propre initiative, il leur rendit

visite et regarda courageusement en face ceux dont la mort de leur fille avait été provoquée par sa négligence manifeste — est préférable à l'absence de toute expression partagée des émotions.

Le pire en fait, ce sont ces innombrables affaires civiles où les parties en litige risquent fort d'avoir à conserver des relations, en particulier couples en instance de divorce avec enfants, frères et sœurs qui se disputent une succession, associés en affaires ou voisins. Loin de contribuer à calmer les sentiments, les procédures judiciaires les accentuent souvent davantage. Nous connaissons tous des parties en litige dont les relations ont été empoisonnées pour le reste de leur vie par leur expérience du tribunal. (Je songe au cas d'une amie proche qui, avec sa sœur, fut citée dans un procès en héritage opposant leur frère et leur père : l'amertume laissée par cette procédure judiciaire fut telle que mon amie et sa sœur sont à présent poursuivies en justice par leur propre belle-mère et qu'elles craignent de ne plus jamais pouvoir parler à leur frère.)

Pour atténuer ce défaut fondamental de notre justice civile, il est souvent suggéré de renforcer le recours à des programmes de médiation. Ces programmes existent bien et sont souvent utiles. Mais nous n'avons pas assez de médiateurs ni de juges des affaires familiales, nos médiateurs sont insuffisamment formés et nos tribunaux pour ce genre d'affaires manquent d'effectifs et de ressources financières. En conséquence, les couples en instance de divorce en arrivent souvent à ne plus se parler que par l'intermédiaire de leurs avocats, pour ne rien dire des heures passées ensemble dans les salles d'attente des tribunaux. Un juge peut demander aux parties, et le fait souvent, de prendre part à un entretien d'entente à l'amiable avant de laisser l'affaire passer devant la cour. Mais organiser un tel entretien demande au médiateur du temps et de l'habileté. Une médiation exige en général bien plus de temps qu'il n'en est donné à un entretien d'entente obligatoire. Même dans le cas où les parties en litige n'auront plus aucune relation à l'avenir, une médiation réussie diminuerait les charges futures du système judiciaire découlant du coût d'un procès pour les parties ou de leur insatisfaction envers le jugement et de leur retour au tribunal pour de nouvelles plaintes, ou encore du règlement de leur litige au terme d'un combat long et coûteux.

Si nos sociétés étatiques se dotaient du budget nécessaire au renforcement de la médiation et du nombre de juges aux affaires familiales, bien des divorces et litiges en matière d'héritage pourraient être réglés à moindres frais, avec moins de ressentiments et plus rapidement parce que le surcoût en argent, en énergie affective et en temps exigé pour la médiation serait probablement inférieur à celui imposé par une pénible procédure judiciaire. Les couples en instance de divorce qui l'acceptent et peuvent financièrement se le permettre profitent de ces avantages en évitant le système des tribunaux aux affaires familiales et en recourant à des juges à la retraite pour régler leurs litiges. Un tel magistrat préside un semblant de procès et demande des honoraires élevés, mais bien inférieurs à ceux d'avocats pour plusieurs semaines de conseil. Le juge est là pour forger un accord entre

les parties sans être en situation d'urgence comme nos juges aux affaires familiales.

Mon intention n'est pas de surestimer la valeur de la médiation, moins encore d'y voir la panacée. Elle présente en soi de nombreux défauts. Son issue, qui peut être tenue secrète, ne constitue pas un précédent judiciaire et n'a pas d'objectif éducatif au sens large. Les parties en litige qui l'acceptent savent que, si elle échoue, l'affaire sera jugée selon les critères habituels du droit légal, tort, raison et responsabilité, de sorte que les médiateurs ne se sentent pas tout à fait libres d'adopter des critères différents. Beaucoup de parties veulent être entendues par un tribunal, refusent toute médiation et toute pression ou contrainte visant à y recourir.

Ainsi, de la célèbre affaire concernant un incident survenu à New York le 22 décembre 1984 : un homme nommé Bernhard Goetz fut abordé par quatre jeunes gens qu'il prit pour des agresseurs. Il sortit un revolver, abattit les quatre hommes et invoqua la légitime défense ; il fut ensuite inculpé par un grand jury de tentative de meurtre. Cette affaire provoqua un vigoureux débat public contradictoire, certaines personnes le louant pour avoir eu le courage de répliquer, d'autres le condamnant pour réaction disproportionnée et acte inconsidéré d'autodéfense. Ce n'est que plus tard que l'arrière-plan de cette histoire fut connu : Goetz avait bien été agressé quatre ans auparavant par trois jeunes gens qui l'avaient poursuivi et sérieusement molesté. Quand un de ces assaillants fut interpellé, il porta habilement plainte contre Goetz au prétexte que c'était lui qui l'avait agressé. La cour invita donc Goetz à une audience de médiation avec son agresseur. Il déclina la proposition et ne fut jamais informé que son assaillant avait finalement été emprisonné pour avoir commis une nouvelle agression. Ayant perdu confiance en un système judiciaire qui ne semblait offrir qu'une simple médiation entre les agresseurs et leurs victimes, Goetz décida d'acheter un revolver. Si cette affaire demeure exceptionnelle, il est tristement vrai que nos cours de justice sont si débordées qu'elles proposent ou imposent assez souvent une médiation à des parties qui sont fermement hostiles à cette démarche. Mais ces faits ne doivent pas nous aveugler sur la valeur de la motivation pour y recourir. Je laisse le dernier mot à mon collègue juriste, Mark Grady, professeur à la faculté de droit de l'Université de Californie Los Angeles (UCLA) : « Beaucoup objectent qu'il n'est pas du ressort de l'État de se préoccuper des relations et des sentiments personnels blessés. Ils soutiennent que seul un "État maternel" assumerait cette tâche et que tenter même pour un État de rétablir des relations personnelles et d'apaiser des sentiments blessés est une menace à la liberté. Ils affirment également que c'est une atteinte au libre arbitre des gens que d'être contraints à régler leurs litiges avec des malfaiteurs. Les victimes devraient plutôt avoir le droit de rechercher le verdict de l'État contre leurs adversaires et, ce jugement obtenu, simplement s'éloigner de ceux qui leur ont fait du tort. À cela, il convient d'objecter que les États maintiennent des systèmes judiciaires coûteux qui servent des objectifs très précis et évolués dans des sociétés de masse sans possibilité de face à face. Néanmoins nous pouvons

apprendre une chose précieuse des Néo-Guinéens sans remettre en question les objectifs particuliers de nos systèmes de justice. Dès qu'un État est saisi d'un litige, il engage des frais pour le régler. Pourquoi ne pas donner au moins aux parties le choix de régler ce litige à un niveau personnel aussi bien que légal ? Personne ne devrait exiger de parties en litige qu'elles recourent aux systèmes de médiation que l'État pourrait leur offrir et ces systèmes ne devraient pas nécessairement remplacer les moyens formels habituels de règlement à moins que les parties ne s'accordent pour le faire. Les systèmes de médiation devraient plutôt être un complément et un substitut possible à un système juridique plus formel qui demeurerait disponible. Il n'y aurait aucun problème à offrir aux individus cette possibilité et il pourrait en découler un grand profit. Le danger, fort bien illustré par le système néo-guinéen, est que les gens ne se trouvent contraints à une médiation en des circonstances qui compromettent leur dignité et leur liberté, ce qui pourrait même aggraver l'injustice du tort originel. Le système réformé devrait se protéger contre de tels abus dont l'éventualité n'est pas une raison de négliger complètement la possibilité que les torts puissent être redressés au niveau humain. »

LA JUSTICE PÉNALE D'ÉTAT

En matière de justice pénale, nous remarquons immédiatement deux différences fondamentales entre les systèmes étatiques et non étatiques. Tout d'abord, la justice pénale d'État se soucie de punir les infractions aux lois de l'État. Le but du châtiment administré par l'État est d'inciter les citoyens au respect de ses lois et de maintenir la paix en son sein. Une peine d'emprisonnement énoncée par l'État à l'encontre d'un criminel n'est pas une compensation de ses blessures pour la victime et en aucun cas ne vise à l'être. Par voie de conséquence, la justice civile et la justice pénale sont des systèmes distincts dans un État alors qu'ils ne le sont pas dans les sociétés non étatiques qui s'efforcent en général de compenser les individus ou les groupes pour les préjudices subis — sans se préoccuper de savoir, comme dans une société étatique, si le préjudice serait considéré comme crime, délit ou rupture de contrat.

Dans un État, une affaire criminelle procède tout comme une affaire civile en deux étapes. Au cours de la première, la cour décide si l'accusé est coupable ou non d'une ou de plusieurs des charges portées contre lui. En apparence, la situation est binaire et la réponse ne peut être que positive ou négative. En pratique, la décision n'est pas aussi absolue parce qu'il peut y avoir des charges alternatives qui diffèrent dans leur sévérité : un assassin peut être jugé coupable de meurtre prémédité pour avoir tué un policier en service, ou encore pour avoir tué pendant une tentative de kidnapping, dans un mouvement passionnel spontané, en croyant sincèrement, mais de façon déraisonnable, que la victime représentait

une menace imminente d'agression physique grave, dans un acte de démence temporaire ou même dans des conditions de responsabilité atténuée — la peine encourue dépendant alors de la charge. En fait, beaucoup d'affaires pénales sont réglées aux États-Unis par une négociation de plaidoyer avant de passer en procès[2]. Mais, si l'affaire arrive devant la cour, la charge impose néanmoins un verdict de culpabilité ou non. Ellie Nesler fut jugée coupable d'avoir tué Daniel Driver, même si son désir de venger les abus sexuels subis par son fils lui avait gagné la sympathie d'une grande partie du public. En revanche, dans les sociétés non étatiques, un préjudice causé à quelqu'un est en général considéré comme une zone grise, ni noire ni blanche : oui, je l'ai tué, mais j'étais dans mon droit parce qu'il avait ensorcelé mon enfant, ou son cousin croisé a tué mon oncle paternel, ou son porc a saccagé mon jardin et il refusait de payer les dommages, ou je ne dois à ses parents aucune compensation ou qu'une compensation plus faible. (De semblables circonstances atténuantes jouent cependant un rôle important au stade des délibérations pour le verdict dans un procès pénal occidental.)

Si l'accusé est déclaré coupable d'un crime, l'État procède alors à la seconde phase, l'application de la sentence, par exemple une peine d'emprisonnement. Le châtiment remplit trois objectifs dont l'importance relative varie selon les systèmes de justice nationaux : dissuasion, rétribution et réinsertion. Ces trois objectifs diffèrent de la fonction principale du règlement des litiges dans les sociétés sans État, à savoir compenser la victime. Même si Daniel Driver avait été condamné à une peine d'emprisonnement, cela n'aurait pas compensé le traumatisme subi par Ellie Nesler et par son fils victime d'abus sexuels.

La dissuasion, ou la volonté de décourager d'autres citoyens d'enfreindre les lois de l'État et donc de faire de nouvelles victimes, est un objectif majeur du châtiment des crimes. Les souhaits de la victime et de ses parents, ou du criminel et des siens, importent peu en fait : le châtiment tend à servir ce but de l'État en tant que représentant de l'ensemble de ses autres citoyens. Au mieux, la victime, le criminel, leurs parents et leurs proches peuvent être autorisés à s'adresser au juge au moment de la sentence et à exprimer alors leurs désirs concernant la peine, mais le juge est libre d'ignorer ces demandes.

Ces intérêts distincts de l'État et de la victime sont illustrés par une affaire criminelle intentée par l'État de Californie qui a connu une large publicité. Le cinéaste Roman Polanski, accusé d'avoir drogué, violé et sodomisé une jeune fille de treize ans (Samantha Geimer) en 1977, plaida coupable de relations sexuelles avec une mineure, mais s'enfuit ensuite en Europe avant d'être jugé. La victime de Polanski, à présent âgée d'une quarantaine d'années, a déclaré lui avoir pardonné et ne pas désirer qu'il soit poursuivi ou emprisonné. Elle a déposé une requête au tribunal pour que l'affaire soit classée. Alors qu'il peut nous paraître paradoxal à première vue que l'État de Californie cherche à emprisonner un criminel contre les vœux explicites de la victime, les raisons pour le faire furent

exprimées avec force dans un éditorial du *Los Angeles Times* : « L'action contre Polanski n'a pas été intentée pour satisfaire son désir [celui de la victime] de justice ou son besoin de tourner la page. Elle a été initiée par l'État de Californie au nom du peuple de Californie. Même si Geimer ne garde plus rancune à Polanski, cela ne signifie pas qu'il ne représente pas une menace permanente pour d'autres personnes [...]. Les crimes sont commis non seulement contre des individus, mais contre la communauté [...]. Les individus accusés de crimes graves doivent être appréhendés, jugés et, s'ils sont reconnus coupables, ils doivent accomplir leur peine. »

Le deuxième objectif du châtiment est la rétribution, permettre à l'État de proclamer : « Nous, l'État, punissons le criminel afin que vous, la victime, n'ayez aucune excuse pour tenter d'appliquer vous-même un châtiment. » Pour des raisons fort débattues, les taux d'emprisonnement sont plus élevés et les peines plus sévères aux États-Unis que dans d'autres pays occidentaux et les États-Unis sont le seul pays occidental à appliquer encore la peine de mort. Mon pays impose souvent de longues peines d'emprisonnement, voire même à perpétuité, ce qui en Allemagne n'est réservé qu'aux crimes les plus abominables (par exemple, dans le cas du pire meurtrier en série de l'après-guerre, une infirmière convaincue d'avoir tué vingt-huit patients dans un hôpital allemand en leur injectant un mélange de produits mortels). Alors qu'aux États-Unis les longues incarcérations ont traditionnellement été réservées aux crimes graves, la politique dite des « trois forfaits et vous êtes hors jeu » (« *three-strikes-and-you're-out* ») adoptée à présent en Californie impose aux juges de condamner à de longues peines les personnes convaincues d'un troisième forfait après deux condamnations pour acte délictueux grave — même si cette récidive porte sur un délit mineur tel que le vol d'une pizza. Cela explique pour partie que le budget que la Californie consacre à son système d'incarcération soit aujourd'hui proche de ses dépenses pour l'enseignement supérieur. Les Californiens opposés à cette dotation budgétaire considèrent que c'est non seulement une inversion des priorités humaines, mais aussi une mauvaise politique économique. Ils soutiennent que les difficultés économiques actuelles de l'État largement commentées pourraient être plus efficacement atténuées en consacrant moins d'argent à garder longtemps emprisonnés des criminels pour des délits mineurs, en dépensant plus pour la réinsertion rapide des criminels dans le monde du travail ainsi que pour former les Californiens non emprisonnés et leur permettre d'occuper des emplois bien rémunérés. Il est difficile de dire si ces peines sévères aux États-Unis sont efficaces en termes de dissuasion.

Outre le châtiment des criminels condamnés, le dernier objectif est leur réinsertion afin qu'ils puissent réintégrer la société, reprendre une existence normale et contribuer économiquement à la société au lieu de lui imposer une lourde charge financière comme détenus dans un coûteux système d'incarcération. La réinsertion plutôt que la rétribution est une priorité des approches européennes de la sanction pénale. Par exemple, dans une

affaire, un tribunal allemand a interdit la diffusion d'un documentaire décrivant avec précision le rôle d'un individu dans un crime célèbre — parce que le droit du criminel de prouver sa réinsertion et d'avoir une chance de retour possible dans la société au terme de sa peine était jugé plus sacré que la liberté de la presse ou le droit du public à savoir. Est-ce que cette vision reflète un souci plus grand des Européens pour la dignité humaine, l'éducation et la miséricorde, et plus faible pour la rétribution de l'Ancien Testament et la liberté d'expression, comparé aux États-Unis ? Et dans quelle mesure la réinsertion est-elle vraiment efficace — sachant que son efficacité par exemple dans les cas de pédophilie semble limitée.

LA JUSTICE RÉPARATRICE

Notre examen des objectifs du châtiment pénal de la justice d'État a fait abstraction des objectifs premiers de la justice civile étatique (la réparation du préjudice subi) et du règlement des conflits dans les sociétés sans État (rétablir les relations et effacer les ressentiments). Ces deux objectifs, qui visent à répondre aux besoins de la victime d'un crime, ne sont pas les préoccupations majeures de notre système de justice criminelle, bien qu'il existe certaines dispositions à cet effet. Outre le fait de fournir des témoignages utiles pour la condamnation de l'inculpé, la victime ou ses parents peuvent au moment de la sentence s'adresser à la cour en présence du criminel et décrire l'impact affectif du crime. Quant à la réparation du préjudice, certains fonds de compensation des victimes par l'État existent, mais ils sont en général faibles. L'affaire criminelle la plus célèbre dans l'histoire récente américaine a été le procès de l'ancien champion de football américain O. J. Simpson pour les meurtres de sa femme Nicole et de Ronald Goldman, l'ami de celle-ci. Après un procès au pénal qui dura huit mois, Simpson fut déclaré non coupable. Mais les familles de Nicole et de Ron l'emportèrent ensuite contre Simpson dans un procès au civil en leur nom et au nom des enfants du couple Simpson, et obtinrent des dommages d'environ 43 millions de dollars au total (sans grand espoir de les percevoir). Malheureusement les cas de compensation obtenus à l'issue de procès civils sont exceptionnels parce que la plupart des criminels ne sont pas riches et n'ont pas d'actifs significatifs susceptibles d'être saisis. La philosophie de la responsabilité collective dans les sociétés traditionnelles accroît les chances de la victime d'obtenir une compensation : non seulement le coupable mais aussi ses parents, les membres de son clan et ses associés sont contraints de payer la compensation. Par contre, la société américaine fait passer la responsabilité individuelle avant la responsabilité collective. En Nouvelle-Guinée, si l'épouse de mon cousin le quitte, j'exigerai avec colère que le clan de la femme rembourse la part du prix que j'ai payé pour l'acquérir pour mon cousin ; aux États-Unis, je suis heureux

de ne pas partager la responsabilité de la réussite des mariages de mes cousins.

Une approche prometteuse pour apaiser les émotions dans certaines affaires, pour le criminel non condamné à mort et la victime survivante ou les parents les plus proches de la victime décédée, est le programme nommé justice réparatrice (« *restorative justice* »). Ce programme considère le crime comme un délit commis contre la victime ou la communauté ainsi que contre l'État ; il réunit le criminel et la victime pour qu'ils se parlent directement (à condition que les deux soient désireux de le faire) au lieu de les maintenir séparés et de laisser les avocats s'exprimer pour eux ; et il encourage les criminels à accepter leur responsabilité et les victimes à dire comment elles ont été affectées, plutôt que de décourager ce genre d'expression ou de ne lui accorder qu'une faible possibilité. Le criminel et la victime (ou un parent de celle-ci) se rencontrent en présence d'un médiateur qui définit les règles de base, par exemple ne pas s'interrompre l'un l'autre ou user d'un langage injurieux. La victime et le criminel s'assoient face à face, se regardent dans les yeux et décrivent à tour de rôle l'histoire de leur vie, leurs sentiments, leurs motivations et l'effet du crime sur la suite de leur existence. Le criminel a ainsi une vision en chair et en os du mal qu'il a causé ; la victime voit le criminel comme un être humain ayant une histoire, des motivations, plutôt que comme un monstre incompréhensible ; et il peut arriver que le criminel parvienne à établir des liens dans sa propre histoire et à comprendre ce qui l'a fait glisser dans la criminalité.

Ainsi, une telle confrontation a réuni une veuve de quarante et un ans, Patty O'Reilly, avec sa sœur Mary, et un détenu de quarante-neuf ans, Mike Albertson. Mike servait une peine d'emprisonnement de quatorze ans pour avoir tué Danny, l'époux de Patty, deux ans et demi plus tôt, en le heurtant avec son camion alors que Danny circulait à bicyclette. Pendant quelque quatre heures, Patty raconta à Mike quels avaient été au début ses sentiments de haine à son encontre, les dernières paroles que son mari lui avait dites, comment ses deux très jeunes filles et elle avaient appris par un shérif adjoint la mort de Danny et comment elle se souvenait encore chaque jour de son époux par des détails aussi banals qu'une chanson entendue à la radio ou la vue d'un cycliste. Mike raconta à Mary l'histoire de sa vie, les abus sexuels commis par son père à son encontre, la drogue, une fracture du dos, le fait de s'être trouvé sans comprimés contre la douleur le soir de l'homicide, d'avoir téléphoné et de s'être fait jeter par sa petite amie, d'être parti ivre au volant de son camion pour se faire examiner dans un hôpital, et d'avoir vu un cycliste — et il avoua qu'il se pouvait qu'il eût heurté Danny volontairement, de rage contre son père qui l'avait violé à plusieurs reprises et contre sa mère qui n'avait pas empêché cela. À la fin des quatre heures, Patty résuma la rencontre par ces mots : « Pardonner est difficile, mais ne pas pardonner l'est plus encore. » La semaine suivante elle se sentit soulagée, ragaillardie et forte d'avoir vu le meurtrier de son mari constater le désastre qu'il avait causé. Par la suite, Mike se sentit tour à tour vidé, déprimé et grandi par la volonté de Patty de le rencontrer et

de lui pardonner. Il conserva sur sa table de chevet une carte que Patty lui avait remise de la part de sa fille Siobhan : « Cher M. Albertson, c'est aujourd'hui le 16 août et j'aurai dix ans le 1er septembre. Je veux simplement être sûre que vous savez que je vous pardonne. Mon père me manque encore et je pense que c'est pour la vie entière. J'espère que vous allez bien. Au revoir, Siobhan. »

De tels programmes de justice réparatrice sont en œuvre depuis parfois vingt ans en Australie, au Canada, en Nouvelle-Zélande, en Grande-Bretagne et dans divers États américains. Beaucoup d'expérimentations sont encore en cours — par exemple sur la question de savoir si la rencontre doit impliquer uniquement le criminel et la victime, ou également des proches, amis et professeurs ; si elle doit avoir lieu à un stade précoce (peu après l'arrestation) ou à un stade ultérieur (en prison, comme dans le cas de Patty et de Mike) ; et s'il y a un effort de réparation de la part du criminel à la victime. Il existe de nombreux récits d'ordre empirique portant sur l'impact de tels entretiens et des tests de contrôle qui assignent de façon aléatoire les criminels à un ou plusieurs programmes différents ou à un groupe de contrôle sans programme et qui évaluent ensuite les résultats de façon statistique. Les résultats favorables rapportés dans des analyses statistiques cumulatives de cas par certains groupes montrent des taux inférieurs de récidives, une gravité moindre des délits lorsqu'il en est commis, une atténuation des sentiments de colère et de crainte chez la victime et un renforcement de ses sentiments de sécurité et d'apaisement affectif. On ne s'étonnera pas que soient meilleurs les résultats obtenus dans les cas où le criminel est disposé à rencontrer la victime, où il participe activement à la rencontre et comprend le mal qu'il a commis, que dans ceux où il prend part contre son gré à une rencontre ordonnée par la cour.

Naturellement, la justice réparatrice n'est pas une panacée pour tous les criminels et toutes les victimes. Elle exige un animateur qualifié. Certains criminels ne ressentent aucun remords et certaines victimes seraient traumatisées plutôt que soutenues en ayant à revivre le crime en présence de son auteur. Au mieux, la justice réparatrice, si prometteuse soit-elle, est un appoint pour notre système de justice pénale et non un substitut.

LES AVANTAGES ET LEUR COÛT

Que conclure de ces comparaisons entre les règlements des conflits dans les États et les sociétés de petite taille ? Dans ce domaine comme dans tous les autres examinés au cours de notre ouvrage, il convient de ne pas naïvement idéaliser les petites sociétés, de considérer uniformément admirables les sociétés sans État, moins encore d'exagérer leurs avantages et de condamner le gouvernement étatique comme étant au mieux un mal nécessaire. Mais nombre de petites sociétés présentent effectivement certains traits que nous pourrions

intégrer avec profit dans nos sociétés étatiques.

La résolution des litiges même dans les États industriels modernes comprend déjà des domaines qui utilisent des mécanismes semblables à ceux des tribus. En cas de différend avec un commerçant, nous ne recourons pas immédiatement, pour la plupart d'entre nous, aux services d'un avocat ou à une action en justice ; nous commençons par discuter et négocier avec le commerçant, demandons peut-être à un ami d'entrer en contact avec lui en notre nom si nous nous sentons trop irrités ou impuissants. Nombre de groupes et de professions disposent, dans les sociétés industrielles, de leurs propres procédures coutumières pour régler les litiges. Dans les zones rurales et d'autres petites enclaves où tout le monde se connaît et compte sur des relations à vie, la motivation et les pressions pour régler les disputes de façon informelle sont fortes. Même dans le cas où l'on recourt à des juristes, certains plaignants qui espèrent préserver une relation durable — couples en instance de divorce ayant des enfants, associés ou partenaires en affaires — finissent par employer leurs conseils juridiques pour rétablir une relation dépourvue d'hostilité. Beaucoup d'États, outre la Papouasie-Nouvelle-Guinée, sont encore si jeunes ou faibles qu'une grande partie de leur société continue à fonctionner selon des modes traditionnels.

Il est toutefois trois avantages inhérents à la justice d'État quand elle fonctionne efficacement. Tout d'abord, un problème fondamental de presque toutes les petites sociétés est que, faute d'une autorité politique centrale exerçant le monopole de la force répressive, elles sont incapables d'empêcher certains membres récalcitrants d'en blesser d'autres et aussi d'empêcher des personnes mécontentes d'atteindre leurs objectifs par la violence. Laquelle appelle la violence en retour, plongeant ces petites sociétés dans des cycles de violences et de guerres. Les gouvernements d'État et les chefferies puissantes rendent un immense service en brisant ces cycles et en affirmant un monopole de la force, bien qu'il soit impossible pour un État de réduire complètement la violence et que les États eux-mêmes l'emploient à des degrés divers contre leurs citoyens. Mais plus efficace est le contrôle exercé par l'État et plus limitée est la violence non étatique.

C'est là un avantage inhérent au gouvernement d'État et une raison majeure pour laquelle les grandes sociétés où se croisent régulièrement des inconnus tendent à produire des chefs puissants et ensuite des gouvernements étatiques. Serions-nous portés à admirer le règlement des litiges dans les petites sociétés, nous devons alors nous rappeler que c'est un miroir à deux faces dont l'une renvoie l'image d'une admirable négociation pacifique et l'autre celle de violences et de guerres regrettables. La résolution des litiges dans les États présente également deux faces dont l'une est la négociation pacifique, mais la seconde simplement un procès. Et le procès même le plus horrible est préférable à une guerre civile ou à un cycle de tueries vengeresses. Il se peut que ce fait rende les membres des sociétés de petite taille plus désireux que ceux des sociétés étatiques de régler leurs différends privés par la négociation, et de concentrer ces négociations sur l'équilibre affectif et le

rétablissement de relations plutôt que sur la revendication de droits.

Un deuxième avantage, ou avantage potentiel, de la justice administrée par l'État par rapport à la justice traditionnelle bricolée concerne les relations de pouvoir. Une partie en litige dans une petite société doit avoir des alliés pour faire valoir sa position de négociation et si elle veut vraiment, par exemple comme chez les Nuer, obtenir ce bétail que le chef à peau de léopard a proposé comme compensation adéquate.

Robert H. Mnookin et Lewis Kornhauser, dans un numéro spécial de la revue de droit de l'Université Yale consacré à la résolution des conflits (avril 1979), ont dédié aux négociations hors de la cour entre personnes en instance de divorce un article qui fit date et qui est intitulé « Négocier à l'ombre de la loi » (« *Bargaining in the Shadow of the Law* »). Ils soulignent que, dans les États, quand une médiation a lieu, les deux parties ont conscience que, si elle échoue, le différend sera réglé au tribunal par l'application du droit. De même, les négociations de compensation dans les petites sociétés se déroulent « à l'ombre de la guerre », ce qui signifie que deux parties antagonistes savent que si la négociation échoue, l'alternative est la guerre ou la violence. Cette prise de conscience crée des règles du jeu inégales dans les petites sociétés et donne un fort avantage de marchandage à la partie qui pense pouvoir mobiliser le plus d'alliés dans l'éventualité d'une guerre.

En théorie, la justice d'État vise à créer des règles du jeu équitables, à accorder le même traitement juridique à tous et à empêcher une partie riche et puissante d'abuser de son pouvoir pour obtenir un règlement inique. En fait, un plaideur aisé jouit d'un avantage dans les affaires civiles et pénales. Il peut se permettre de recourir à des juristes et des témoins experts aux services dispendieux. Il peut également presser un adversaire moins riche d'accepter un règlement en déposant au dossier, ainsi que nous l'avons dit, des requêtes de divulgation d'informations afin d'entraîner la partie adverse dans des frais juridiques ou en engageant d'autres poursuites qui n'ont guère de mérite sinon que d'être coûteuses à contester pour l'autre partie. Certains systèmes judiciaires d'État sont corrompus et favorisent les parties aisées ou qui disposent d'appuis politiques.

Cependant, il est malheureusement vrai que la partie la plus puissante jouit d'un avantage inéquitable dans les systèmes de justice étatiques comme dans les petites sociétés. Mais les États assurent au moins *une certaine* protection aux parties faibles alors que les petites sociétés n'en accordent que peu ou pas. Dans les États bien gouvernés une victime faible peut encore signaler un délit à la police et sera souvent ou en général entendue ; une personne pauvre qui se lance dans une activité peut recourir à l'aide de l'État pour faire respecter des contrats ; une partie impliquée dans une affaire pénale et n'ayant pas de moyens financiers obtiendra un avocat commis d'office et un plaignant pauvre ayant un dossier solide pourra peut-être trouver un avocat privé disposé à accepter son affaire à certaines conditions (par exemple, percevoir une partie des dommages si l'affaire est gagnée).

La justice d'État présente encore un troisième avantage, celui de chercher à établir qui a tort ou raison et de condamner les criminels ou d'établir des peines civiles à leur encontre afin de dissuader les autres membres de la société de commettre des crimes ou des torts. La dissuasion est un objectif explicite de notre système de justice pénale. En fait, c'est également l'objectif de notre système de justice civile pour les délits qui examine les causes et la responsabilité des préjudices causés et s'efforce donc de décourager les comportements délictuels en faisant connaître à tous les sanctions qu'ils risquent d'encourir en cas d'infraction. Dans un système de justice d'État efficace, si Malo avait été poursuivi au civil pour avoir tué Billy, ses avocats auraient soutenu (avec de bonnes chances de succès) que la responsabilité de la mort ne lui incombait pas, qu'il conduisait avec prudence, mais que la faute était à imputer au chauffeur du minibus qui avait laissé Billy descendre et franchir la route sans visibilité et à Genjimp, l'oncle de Billy, qui l'attendait de l'autre côté d'une voie à forte circulation. Un cas réel survenu à Los Angeles et semblable à celui de Billy est l'affaire *Schwarz vs Helms Bakery*. Un petit garçon avait été tué par une automobile alors qu'il traversait en courant une rue passante pour acheter un beignet au chocolat à une camionnette de Helms Bakery (une boulangerie industrielle) ; il avait demandé au chauffeur de l'attendre le temps de traverser la rue pour chercher de l'argent chez lui. Le chauffeur avait accepté et était resté là en stationnement à proximité du trafic. Le tribunal décida qu'un jury devait déterminer si l'entreprise Helms Bakery était en partie responsable de la mort de l'enfant pour négligence du chauffeur.

Ces affaires au civil exercent une pression sur les citoyens des sociétés étatiques qui les incite à veiller constamment à la possibilité que leur négligence ne contribue à provoquer un accident. En revanche, le règlement privé négocié entre le clan de Billy et les collègues de Malo n'incita en rien les chauffeurs de minibus et les adultes de Nouvelle-Guinée à réfléchir aux risques pour les enfants de traverser des routes en courant. Malgré les millions de véhicules qui circulent chaque jour dans les rues de Los Angeles et le petit nombre de voitures de police qui y patrouillent, les habitants conduisent la plupart du temps prudemment et seul un très faible pourcentage de ces millions de déplacements journaliers entraîne des accidents ou des blessures. Cela s'explique en partie par la capacité de dissuasion de notre système de justice civile et pénale.

Qu'on m'entende bien : je ne glorifie pas la justice d'État comme uniformément supérieure. Pour les avantages qu'on peut leur prêter, Les États paient un prix. Nous l'avons évalué tout au long de ce chapitre, et il n'est pas inopportun de l'évaluer à nouveau. Leurs systèmes de justice pénale existent essentiellement pour atteindre leurs objectifs propres : réduire la violence privée, promouvoir le respect des lois, protéger le public dans son ensemble, réinsérer les criminels, sanctionner et dissuader les crimes. L'accent mis par l'État sur ces objectifs tend à réduire l'intérêt qu'il pourrait porter à titre individuel aux attentes des citoyens impliqués dans un règlement de litiges comme c'est le cas dans les petites

sociétés, à savoir le rétablissement de relations (ou d'absence de relations) et l'apaisement des sentiments. Les États, sans nécessairement ignorer ces objectifs, les négligent souvent au profit des leurs. En outre, il est d'autres défauts des systèmes judiciaires d'État qui ne leur sont pas aussi inhérents, mais qui demeurent néanmoins répandus : compensations limitées ou inexistantes pour les victimes de crimes en justice pénale (sauf à recourir à un procès distinct au civil) ; dans les tribunaux civils, lenteur de la procédure, difficulté d'évaluer financièrement les préjudices personnels et moraux, absence de dispositions (aux États-Unis) permettant à un plaignant qui a gagné sa cause de recouvrer les frais d'avocat et absence de réconciliation (ou souvent, pis encore, exacerbation des ressentiments) entre les parties adverses.

Les sociétés étatiques peuvent atténuer ces problèmes en adoptant des pratiques inspirées des procédures des petites sociétés. Dans le cas des États-Unis, qui est celui que je connais le mieux, la justice civile pourrait développer son budget pour la formation et l'emploi de médiateurs, ainsi que pour l'amélioration de la disponibilité des juges. Nous pourrions nous engager davantage en faveur de la médiation et attribuer dans certaines circonstances des frais d'avocat aux plaignants ayant eu gain de cause. Dans le système pénal la justice réparatrice pourrait être expérimentée plus fortement. Et nous pourrions réexaminer la question de savoir si les modèles européens qui mettent davantage l'accent sur la réinsertion et moins sur la rétribution seraient plus pertinents pour les criminels, la société dans son ensemble et l'économie. D'où l'intérêt, on l'aura compris, pour ces domaines comme dans d'autres, d'une meilleure connaissance en général des petites sociétés et en particulier de la façon dont les petites sociétés règlent les conflits, afin de mieux intégrer dans nos propres systèmes les procédures dignes d'admiration des petites sociétés. Mais cela ne vaut pas que pour la justice.

---

1. L'expression américaine est « *making the plaintiff whole* », littéralement « rétablir le plaignant dans son intégrité ». *(N.d.T.)*

2. Cette pratique, également nommée « plaidoyer de marchandage », est surtout employée dans le système judiciaire anglo-saxon, en particulier aux États-Unis ; elle consiste à négocier avec le procureur quelles charges seront reconnues par l'inculpé et éventuellement retenues contre lui dans l'espoir d'une réduction de peine. Depuis 2004 a été introduite en France une procédure de comparution sur reconnaissance préalable de culpabilité, nommée souvent à tort « plaider coupable », mais qui ne comporte pas de négociation de peine. *(N.d.T.)*

Chapitre 3

À GUERRE MINUSCULE, COURT CHAPITRE

LA GUERRE DES DANI

Pour saisir la dynamique des guerres traditionnelles, en l'occurrence une assez banale série de batailles et de razzias chez le peuple dani de Nouvelle-Guinée, nous nous arrêterons à un événement qui est singulier uniquement du fait qu'il a été observé et filmé par des anthropologues.

Les Dani sont une des populations les plus denses et les plus nombreuses de Nouvelle-Guinée, concentrée dans la grande vallée de la Baliem. Entre 1909 et 1937, huit expéditions occidentales ont établi des contacts avec des groupes dani épars ou leurs voisins qu'elles ont brièvement fréquentés sans pénétrer dans la vallée même. Ainsi que nous l'avons vu au chapitre premier, la vallée et sa nombreuse population furent « découvertes » — c'est-à-dire repérées pour la première fois par des Européens environ 46 000 ans après l'arrivée des lointains ancêtres des Néo-Guinéens — le 23 juin 1938 par un aéroplane qui faisait des vols de reconnaissance pour l'expédition Archbold. Un premier contact en tête à tête suivit le 4 août quand une expédition commandée par le capitaine Teerink entra dans la vallée. Après le départ de l'expédition Archbold en décembre 1938, il n'y eut pas d'autre contact avec les Dani de la Baliem (à l'exception d'une brève opération militaire américaine pour secourir l'équipage d'un avion accidenté en 1945) jusqu'en 1954 et les années suivantes quand plusieurs missions et un poste de patrouille du gouvernement néerlandais furent établis dans la vallée.

En 1961, une expédition du Peabody Museum de l'Université Harvard arriva pour mener des études anthropologiques et faire des films. Le campement fut choisi à proximité des Dugum Dani parce que cette zone n'avait ni mission ni poste gouvernemental et relativement peu de contacts avec l'extérieur. Or il se trouvait qu'une guerre traditionnelle faisait alors rage. Des récits et des documents sur les combats entre avril et septembre 1961 ont paru depuis sous diverses formes, en particulier la thèse de doctorat (en néerlandais) du chercheur en Sciences sociales Johan Broekhuijse de l'Université d'Utrecht ; deux ouvrages

de l'anthropologue Karl Heider, inspirés de sa thèse doctorale à Harvard ; un livre populaire *Under the Mountain Wall* de l'écrivain Peter Matthiessen ; et un film documentaire, *Dead Birds*, de Robert Gardner qui comporte des scènes remarquables de batailles entre indigènes brandissant des lances.

Pour qui veut prendre une connaissance cursive de la guerre des Dugum Dani pendant ces mois de 1961, il convient de partir de la thèse de Broekhuijse, récit le plus détaillé, et de compléter par des informations de Heider et quelques précisions apportées par Matthiessen. Broekhuijse a interrogé des participants aux affrontements qui lui ont décrit leur perception de chaque bataille, leur état d'esprit après, et les caractéristiques des blessures de chaque individu. Ces trois récits présentent quelques discordances mineures, en particulier l'orthographe des noms dani — Broekhuijse emploie la transcription néerlandaise alors que Heider emploie l'américaine — et certains détails comme une différence d'un jour pour la date d'une bataille. Cependant, ces trois auteurs partagèrent des informations entre eux et avec Gardner, et leurs récits concordent pour l'essentiel.

À la lecture de ce récit composite, je pense que vous serez frappés, comme je l'ai été, par de nombreux aspects de la guerre des Dani partagés avec beaucoup d'autres sociétés traditionnelles citées au chapitre 4 : les embuscades et les batailles ouvertes fréquentes, avec peu de morts chacune, sont ponctuées par de rares massacres qui exterminent une population entière ou en tuent une fraction significative. En fait les guerres dites « tribales » sont souvent ou en général des guerres intra-tribales, entre groupes parlant la même langue et partageant la même culture, plutôt qu'intertribales. Malgré cette similitude culturelle ou identitaire entre les antagonistes, les ennemis sont parfois diabolisés en sous-hommes. Les garçons sont formés dès l'enfance à combattre et à s'attendre à être attaqués. Il est important d'engager des alliés, mais les alliances changent fréquemment. La vengeance joue un rôle dominant comme motif pour des cycles de violences. (Par contre, pour Karl Heider, l'élément incitateur est la nécessité d'apaiser les esprits des camarades récemment tués.) La guerre implique la population entière, et non une petite armée professionnelle d'hommes adultes, avec l'intention de tuer des « civils », femmes et enfants, ainsi que des « soldats » mâles. Les villages sont incendiés et pillés. L'efficacité militaire est faible selon les critères de la guerre moderne étant donné l'emploi d'armes de courte portée, la médiocrité du commandement, la simplicité des plans, l'absence d'entraînement militaire collectif et de frappe synchronisée. Enfin, les taux absolus de mortalité sont inévitablement bas étant donné la petite taille des populations concernées (comparées à celles de presque toutes les nations modernes), mais élevés en proportion de la population concernée.

CHRONOLOGIE DE LA GUERRE

La guerre dani opposa deux alliances qui comptaient chacune jusqu'à 5 000 personnes. Pour aider les lecteurs à suivre les noms peu familiers des Dani cités dans les pages suivantes, je résume la composition des alliances dans le tableau 2. Une alliance, nommée Gutelu d'après le patronyme de son chef, rassemblait plusieurs confédérations d'environ 1 000 personnes chacune, dont celle des Wilihiman-Walalua qui comprenait les Dugum Dani voisins et leurs alliés, les Gosi-Alua et les Dloko-Mabel, et d'autres confédérations. L'autre alliance, qui vivait au sud de celle de Gutelu, incluait les Widaia et leurs alliés, comme les Siep-Eloktak, les Hubu-Gosi et les confédérations Asuk-Balek. L'alliance Gutelu était aussi en guerre sur sa frontière septentrionale, ce que nous n'aborderons pas ici. Quelques décennies avant les événements de 1961, les Wilihiman-Walalua et les Gosi-Alua étaient alliés aux Siep-Eloktak et ennemis des Dloko-Mabel jusqu'à ce que des vols de porcs et des querelles à propos de femmes aient conduit les Wilihiman-Walalua et les Gosi-Alua à s'allier aux Dloko-Mabel, à former une alliance sous les ordres de Gutelu et à attaquer et évincer les Siep-Eloktak qui passèrent alors du côté des Widaia. À la suite des événements de 1961, les Dloko-Mabel attaquèrent de nouveau et devinrent hostiles aux Wilihiman-Walalua et aux Gosi-Alua.

Tous ces groupes parlent la langue dani et sont semblables par leur culture et leur mode de subsistance. Dorénavant, pour simplifier, je désignerai les deux bords opposés sous les nom de Wilihiman et Widaia, mais il faut retenir que chacune de ces confédérations était généralement rejointe dans le combat par une ou plusieurs autres confédérations alliées.

Tableau 2. MEMBRES DES DEUX ALLIANCES DANI EN GUERRE

ALLIANCE GUTELU	**ALLIANCE WIDAIA**
Confédération Wilihiman-Walalua	Confédération Widaia
Confédération Gosi-Alua	Confédération Siep-Eloktak
Confédération Dloko-Mabel	Confédération Hubu-Gosi
autres confédérations	Confédération Asuk-Balek autres confédérations

En février 1961, avant que ne commencent les récits de Broekhuijse, Heider et Matthiessen, quatre femmes et un homme de l'alliance Gutelu furent tués par les Widaia au cours d'une visite qu'ils rendaient à des parents de clan dans une tribu proche pour un festin de viande de porc, ce qui enragea les Gutelu. D'autres tueries avaient précédé et il faudrait donc parler ici d'une guerre chronique et non d'une guerre ayant un début et une cause

identifiables.

Le 3 avril un Widaia blessé au cours d'une bataille qui avait eu lieu précédemment mourut. Pour les Wilihiman, ce décès vengeait celui d'un des leurs en janvier et confirmait l'attitude bienveillante des ancêtres, mais pour les Widaia cette nouvelle disparition exigeait vengeance afin de restaurer leur relation avec leurs propres ancêtres. À l'aube du 10 avril les Widaia lancèrent à grands cris un défi pour un combat ouvert que les Wilihiman acceptèrent et menèrent jusqu'à ce que la pluie interrompît l'affrontement à 17 heures [1]. Dix Wilihiman furent légèrement blessés, un membre des Gosi-Alua alliés (nommé Ekitamalek) fut plus gravement touché (une pointe de flèche se brisa dans son poumon gauche et il mourut dix-sept jours plus tard) et un nombre inconnu de Widaia furent également blessés. Cette issue incertaine incita les deux bords à désirer une nouvelle occasion de s'affronter.

Le 15 avril un nouveau défi fut lancé et relevé et environ 400 guerriers combattirent jusqu'à ce que la tombée de la nuit les obligeât à rentrer chez eux. Environ vingt hommes furent blessés de part et d'autre. Trois alliés hubikiak des Widaia durent être transportés hors du champ de bataille sous les rires moqueurs et les quolibets des Wilihiman qui lançaient des invectives du genre : « Laissez donc marcher ces idiots, ce ne sont pas des porcs !… Rentrez chez vous, vos femmes vont vous faire des pommes de terre. » Un de ces Hubikiak blessés mourut six semaines plus tard.

Le 27 avril, Ekitamalek, le Gosi-Alua blessé le 10, mourut et fut incinéré. Les Widaia remarquèrent qu'aucun Gosi-Alua n'était dans son jardin et que seuls quelques Wilihiman travaillaient dans les leurs ; trente Widaia traversèrent alors une rivière, entrèrent en pays wilihiman et dressèrent une embuscade. Ne voyant personne apparaître, ils abattirent une tour de guet des Wilihiman et regagnèrent leurs foyers.

Le 4 mai, les Wilihiman et leurs alliés lancèrent un défi et attendirent sur un champ de bataille apprécié, mais aucun Widaia ne se montra et ils quittèrent les lieux.

Le 10 ou le 11 mai, le père d'Ekitamalek dirigea une razzia constituée de Gosi-Alua, de Walalua et de nombreux Wilihiman dans les jardins des Widaia alors que les autres hommes et femmes wilihiman soignaient leurs cultures et se comportaient comme si de rien n'était afin que les Widaia ne soupçonnent pas une embuscade. Les attaquants repérèrent deux Widaia qui travaillaient dans un jardin tandis qu'un troisième homme veillait en haut d'une tour de guet. Pendant des heures, les attaquants se rapprochèrent en rampant jusqu'au moment où le veilleur les vit à une distance de 50 mètres. Les trois Widaia s'enfuirent, mais leurs adversaires réussirent à capturer un nommé Huwai, le transpercèrent à plusieurs reprises de leurs lances et filèrent. Une contre-attaque organisée par les Widaia en territoire wilihiman échoua. Le Widaia blessé mourut un peu plus tard le même jour. Trois Wilihiman avaient été légèrement blessés dans l'action précédente. Jugeant qu'ils avaient vengé la mort de leur allié gosi-alua, les Wilihiman organisèrent une danse de célébration jusque tard dans la nuit.

Le 25 mai, les guerriers de Gutelu sur le front nord de leur alliance tuèrent un homme de la confédération des Asuk-Balek, alliée des Widaia et qui serait présente lors de l'incident du 25 août décrit plus loin.

Le 26 mai, les deux camps se lancèrent des défis, se livrèrent à des razzias et combattirent jusque tard dans l'après-midi avant de rentrer chez eux. Douze Wilihiman furent blessés sans gravité.

Le 29 mai, les Widaia rapportèrent que leur guerrier blessé le 15 avril venait de décéder, ce qui conduisit les Wilihiman à organiser une danse de célébration qui dut être interrompue à la nouvelle d'une razzia widaia à la frontière septentrionale.

À présent les Widaia étaient nerveux parce qu'ils venaient de subir deux pertes sans avoir pu se venger. Le 4 juin, ils envoyèrent des hommes pour une embuscade qui dégénéra en une bataille impliquant environ 800 guerriers et que l'obscurité interrompit. Trois Wilihiman furent légèrement blessés.

Une bataille à grande échelle eut lieu le 7 juin qui opposa 400 à 500 guerriers de chaque côté. Sous une grêle de sagaies et de flèches des deux groupes distants de 20 mètres, les têtes brûlées se ruaient en avant à 5 mètres de leurs ennemis en ne cessant de foncer pour ne pas être touchées. Une vingtaine d'hommes furent blessés.

Des traces de pas laissèrent supposer l'existence le 8 juin d'une razzia widaia qui n'avait pas été repérée.

Le 10, les Wilihiman procédèrent à une cérémonie et personne ne demeura dans les jardins ni sur les tours de guet. À la fin de l'après-midi de ce jour torride, un Wilihiman et trois jeunes garçons descendirent boire de l'eau fraîche à la rivière et furent surpris là par trente Widaia divisés en deux groupes. Quand le premier groupe surgit, les quatre Wilihiman s'enfuirent ; le second groupe resté caché tenta alors de leur couper le chemin. Trois des Wilihiman réussirent à s'échapper, mais Wejakhe, le troisième garçon, qui ne pouvait pas courir vite à cause d'une blessure à la jambe, fut frappé de coups de lance et mourut dans la nuit.

Le 15 juin, les Wilihiman parents de Wejakhe montèrent sans succès une razzia.

Le 22 juin, les Widaia lancèrent un défi en hurlant et une bataille comptant environ 300 hommes de chaque côté s'engagea ainsi qu'une embuscade. Quatre guerriers furent légèrement touchés. Un Dloko-Mabel fut grièvement blessé par une flèche dont la pointe se cassa dans son épaule et que ses compagnons tentèrent d'extraire avec leurs dents avant d'opérer l'homme (sans anesthésique) avec un couteau en bambou.

Le 5 juillet, après deux semaines sans combat, les Wilihiman razzièrent un jardin widaia. Un Wilihiman nommé Jenokma, qui était plus rapide que ses compagnons, courut impétueusement de l'avant derrière un groupe de six Widaia qui fuyaient, se retrouva séparé et fut frappé à coups de sagaie. Ses compagnons s'enfuirent et les Widaia enlevèrent le cadavre qu'ils rapportèrent le soir même et déposèrent dans le no man's land pour que

les Wilihiman le récupèrent. Trois Gosi-Alua alliés aux Wilihiman furent légèrement blessés. Les Wilihiman étaient à présent déprimés : ils avaient espéré tuer une personne, mais c'est dans leurs rangs que l'on comptait un mort. Une vieille Wilihiman se lamenta : « Pourquoi voulez-vous tuer les Widaia ? » Un homme répliqua : « Ces gens sont nos ennemis. Pourquoi ne les tuerions-nous pas ? Ce ne sont pas des humains. »

Le 12 juillet, les Wilihiman passèrent toute la journée en embuscade avant de lancer un défi ouvert vers 17 heures. Mais la journée était pluvieuse et les Widaia refusèrent de relever ce défi ou d'aller dans leurs jardins.

Le 28, les Widaia préparèrent une razzia qui fut repérée par un groupe de huit Wilihiman près d'une tour de guet. Les Wilihiman se cachèrent à proximité. Ne comprenant pas qu'il y avait des ennemis aux alentours, les Widaia se rendirent à la tour où l'un d'eux grimpa pour jeter un regard. À cet instant, les Wilihiman cachés bondirent, les Widaia restés en bas s'enfuirent, et l'homme en haut de la tour tenta de sauter mais ne fut pas assez rapide ; il fut pris et tué. Le soir même, les Wilihiman rendirent son corps à son clan.

Le 2 août, l'errance d'un porc des Widaia hors de leur territoire ou son vol par les Wilihiman provoqua un petit affrontement.

Le 6, une grande bataille opposa les Wilihiman et les Widaia soutenus par leurs alliés respectifs. Un affrontement parallèle eut lieu entre jeunes garçons widaia et wilihiman, parfois âgés de six ans, qui, campés de part et d'autre d'une rivière et encouragés par des hommes plus âgés, s'envoyèrent des volées de flèches. Cinq hommes seulement furent légèrement blessés parce que la bataille dégénéra en un échange d'insultes plutôt qu'un combat : « Vous êtes des femmes, des lâches ! » ; « Pourquoi avez-vous beaucoup plus d'épouses que votre statut inférieur ne le mérite ? » ; « J'ai cinq épouses et je vais en prendre cinq de plus parce que je vis sur ma propre terre. Vous êtes des fugitifs sans terre, c'est pourquoi vous n'avez pas d'épouses. »

Le 16 août, une autre grande bataille engageant des alliés des deux bords eut lieu. Vingt hommes au moins furent blessés, dont un probablement sérieusement d'une flèche dans le ventre. Les Wilihiman se sentaient à présent tendus, pressés par leur incapacité à venger leurs deux morts récents et animés de l'obsession collective de tuer rapidement un ennemi. Les esprits de leurs ancêtres criaient vengeance, ce qu'ils n'arrivaient pas à faire. Ils avaient le sentiment que ces esprits ne les soutenaient plus et qu'ils ne dépendaient que d'eux-mêmes, crainte qui affaiblissait leur désir de combattre.

Le 24 août, une femme widaia malheureuse en ménage s'enfuit vers le territoire wilihiman afin d'y chercher refuge. Un groupe de Wilihiman voulurent la tuer pour venger la mort de Jenokma le 5 juillet, mais ils en furent dissuadés.

Le lendemain, ainsi que je l'ai raconté au chapitre 2, quatre Asuk-Balek de l'autre rive de la Baliem vinrent rendre visite aux parents de deux d'entre eux dans la zone des Dloko-Mabel. Ils tombèrent sur un groupe de Wilihiman qui reconnurent immédiatement en eux

des alliés de leurs ennemis et décidèrent que les deux hommes qui n'avaient pas de parents localement devaient être tués. L'un d'eux réussit à s'enfuir, mais l'autre fut dominé et grièvement blessé. Alors que les Wilihiman tiraient le corps de l'Asuk-Balek moribond, de jeunes garçons coururent à leurs côtés et frappèrent le corps de coups de leurs petites sagaies. Ce meurtre donna lieu à des réjouissances et des chants frénétiques suivis d'une danse de célébration chez les Wilihiman qui conclurent que les Asuk-Balek leur avaient été amenés par leurs esprits ancestraux ou par le fantôme de Jenokma. Bien que la vengeance ne fût pas un prêté pour un rendu (la mort d'un seul adversaire pour celle de deux Wilihiman précédemment), la tension retomba. Le meurtre était le signe le plus sûr que les esprits des ancêtres les assistaient de nouveau.

Au début de septembre, une razzia widaia tua un jeune garçon nommé Digiliak alors qu'une razzia Gutelu tuait deux Widaia. Le lendemain, l'établissement d'un poste de contrôle néerlandais mit brusquement fin à la guerre sur la frontière sud de l'alliance Gutelu, mais elle continua sur une autre frontière.

Chacune des actions décrites jusqu'ici ne produisit que des conséquences tangibles limitées parce que peu de gens moururent et aucune population ne fut évincée de ses terres. Cinq ans plus tard, le 4 juin 1966, un massacre à grande échelle eut lieu. Il prit pour origine les tensions au sein de l'alliance Gutelu entre Gutelu, à la tête de la confédération des Dloko-Mabel, et les chefs jaloux des confédérations alliées des Wilihiman-Walalua et des Gosi-Alua. Quelques décennies plus tôt, ces deux dernières confédérations avaient été en guerre contre celle des Dloko-Mabel jusqu'à un retournement d'alliances. On ignore si Gutelu lui-même avait préparé l'attaque contre ses anciens ennemis ou s'il avait été incapable de retenir les têtes brûlées chez ses propres gens. Si cette dernière interprétation est la bonne, elle illustrerait un thème récurrent chez les sociétés tribales qui manquent du pouvoir fort et du monopole de la force caractéristiques des chefferies et des sociétés étatiques. L'attaque fut soigneusement prévue pour une journée où les missionnaires et les policiers indonésiens locaux (l'Indonésie avait pris aux Néerlandais le contrôle de la Nouvelle-Guinée occidentale en 1962) se trouvaient éloignés. Les guerriers dloko-mabel et d'autres membres nordistes de l'alliance Gutelu, profitant du brouillard, traversèrent discrètement la rivière Elogeta à l'aube pour attaquer les membres sudistes de l'alliance. En une heure, cent vingt-cinq adultes et enfants des deux sexes gisaient morts ou mourants, des dizaines de villages brûlaient et d'autres alliances prévenues de l'attaque imminente arrivaient pour voler des porcs. Les sudistes auraient été exterminés s'ils n'avaient reçu le secours d'une autre alliance plus loin au sud, dont les membres avaient naguère été leurs alliés. En plus des nombreuses victimes, cette attaque meurtrière eut pour conséquence la fuite de la population plus au sud encore et une scission de l'alliance de Gutelu entre gens du Sud et gens du Nord. De telles tueries sont peu fréquentes mais ont de lourdes conséquences. On rapporta à Karl Heider l'existence de quatre autres massacres semblables,

avec villages incendiés, vols de porcs et mouvements de population, entre les années 1930 et 1962.

TAUX DE MORTALITÉ DE LA GUERRE

Les combats entre avril et début septembre 1961 n'entraînèrent au total que 11 morts, ou environ, sur la frontière méridionale. Auxquels s'ajoutent les 125 morts du massacre du 4 juin 1966. Pour nous, survivants du XX^e^ siècle et de deux guerres mondiales, de tels chiffres ne nous paraissent même pas dignes d'être qualifiés de pertes de guerre. Songez à certains bilans en morts bien plus élevés de l'histoire moderne des États : 2 996 Américains tués en une heure au cours des attentats contre le World Trade Center le 11 septembre 2001 ; 20 000 soldats britanniques tués en une seule journée, le 1^er^ juillet 1916, à la bataille de la Somme, fauchés alors qu'ils chargeaient en terrain découvert contre des positions allemandes lourdement défendues par des mitrailleuses ; environ 100 000 Japonais tués le 6 août 1945 ou dans les jours suivants par la bombe atomique larguée sur Hiroshima ; et plus de 50 millions de morts au total pour la seule Seconde Guerre mondiale. Selon nos critères, les combats dani n'étaient qu'une guerre minuscule, si on les qualifie seulement de guerre.

Assurément, considérée sous l'angle du nombre absolu de personnes tuées, la guerre des Dani fut une bien infime chose, mais les nations engagées dans la Seconde Guerre mondiale étaient bien plus peuplées et offraient un nombre bien plus grand de victimes potentielles que les deux alliances impliquées dans la guerre entre Wilihiman et Widaia. Ces alliances comptaient peut-être 8 000 personnes au total alors que les populations des principaux belligérants dans la Seconde Guerre mondiale allaient de quelques dizaines de millions à presque un milliard d'individus. Le bilan relatif des morts de la guerre des Dani — le nombre de morts en proportion de la population totale concernée — rivalise ou éclipse les taux de pertes subis par les États-Unis, les pays européens, le Japon ou la Chine dans les deux Guerres mondiales. Ainsi, les onze morts des deux alliances dani sur le seul front méridional, dans les six mois entre avril et septembre 1961, représentaient environ 0,14 % de leur population. Ce chiffre est plus élevé que le pourcentage de morts (0,10 %) de la bataille la plus sanglante du Pacifique pendant la Seconde Guerre mondiale : les trois mois de combats pour Okinawa, où furent employés bombardiers, avions suicides, artillerie et lance-flammes, firent quelque 264 000 tués (23 000 soldats américains, 91 000 soldats japonais et 150 000 civils de l'île), sur un total d'environ 250 millions de personnes pour les trois populations concernées. Les 125 hommes, femmes et enfants tués en une heure dans le massacre du 4 juin 1966 représentaient à peu près 5 % de la population visée (environ 2 500 personnes), les confédérations du sud de l'alliance Gutelu. Pour égaler ce

pourcentage, la bombe d'Hiroshima aurait dû tuer non pas 100 000 Japonais mais 4 millions, et les attentats du World Trade Center 15 millions d'Américains et non 2 996.

Selon les critères mondiaux, la guerre des Dani n'était minuscule que parce que la population en danger d'être tuée était minuscule. Selon les critères de la population locale concernée, la guerre fut immense. Une conclusion qui est tout autant valide s'applique pour la guerre traditionnelle en général.

---

1. Ici et dans plusieurs autres paragraphes, nous tombons sur une caractéristique de la guerre des Dani qui peut intriguer à première vue : les batailles sur rendez-vous. Un bord défie l'autre pour une confrontation armée en un lieu défini à un jour précis. L'autre bord est libre d'accepter ou d'ignorer le défi. Quand la bataille a commencé, chaque bord peut y mettre fin si la pluie se met à tomber. Ces faits ont conduit à tort certains commentateurs à ne voir dans la guerre des Dani qu'une confrontation ritualisée, sans intention réelle de tuer, une simple forme de rencontre sportive. Cela est contredit par une réalité indéniable, à savoir que des Dani sont blessés ou tués dans ces batailles, que d'autres Dani le sont dans des razzias et des embuscades et qu'un grand nombre d'entre eux sont assassinés au cours de rares massacres. L'anthropologue Paul Roscoe a soutenu que cette ritualisation apparente des combats était rendue inévitable par la configuration marécageuse et humide du terrain qui ne présente que deux étroites collines sèches sur lesquelles d'importants groupes de guerriers pourraient manœuvrer et combattre sans risque. S'affronter ailleurs en grand nombre aurait présenté un risque suicidaire de poursuite ou de retraite à travers des marais comportant des ponts cachés sous la surface de l'eau mais connus de l'ennemi. Pour conforter l'interprétation de Roscoe, cette ritualisation apparente de la guerre chez les Dani n'a pas d'équivalent chez de nombreux autres groupes des Hautes Terres de Nouvelle-Guinée qui s'affrontent sur un terrain ferme et sec. Des rumeurs circulèrent, lancées, semble-t-il, par des missionnaires, selon lesquelles l'expédition de Harvard elle-même, désireuse de filmer des scènes dramatiques, s'était arrangée pour pousser les Dani à se battre et à s'entre-tuer. Cependant, les Dani étaient en lutte avant l'arrivée de l'expédition et poursuivirent les combats après son départ, et l'enquête du gouvernement démontra l'absence de fondement de ces rumeurs.

Chapitre 4

À GRANDES GUERRES TRADITIONNELLES, LONG CHAPITRE

DÉFINITIONS DE LA GUERRE

La guerre traditionnelle, telle que l'illustre celle des Dani, a été un phénomène très répandu, mais non universel dans les petites sociétés. Elle soulève de nombreuses questions qui ont fait l'objet de vifs débats : comment définir la guerre et peut-on vraiment qualifier lesdites guerres tribales de guerres ? Les pertes en vies humaines des guerres dans les petites sociétés sont-elles comparables à celles des guerres entre États ? Les guerres se sont-elles multipliées ou ont-elles décru quand les petites sociétés sont entrées en contact avec les Européens ou d'autres sociétés plus centralisées et en ont été influencées ? Si les combats entre groupes de chimpanzés, de lions, de loups et d'autres animaux sociaux constituent des précédents pour la guerre entre humains, cela suggère-t-il l'existence d'un fondement génétique à la guerre ? Dans les sociétés humaines, en est-il certaines plus particulièrement pacifiques, et dans ce cas pour quelles raisons ? Existe-t-il des motifs et des causes spécifiques aux guerres traditionnelles ?

Commençons par la première question. La violence humaine prend de nombreuses formes dont seules quelques-unes sont généralement considérées comme des guerres. Chacun s'accordera pour dire qu'une bataille engageant de grandes armées de soldats professionnels au service de gouvernements d'États rivaux qui décernent des décorations militaires officielles constitue bien une guerre. La plupart d'entre nous reconnaîtront également qu'il est des formes de violence d'origine humaine qui ne sont pas des guerres, comme les homicides individuels (le meurtre d'une personne par une quelconque autre personne appartenant à la même unité politique), ou les conflits familiaux au sein d'une même entité politique (tel celui qui commença vers 1880 entre les familles Hatfield et McCoy de l'est des États-Unis[1]). Les différends frontaliers entraînent des violences récurrentes entre groupes rivaux au sein de la même entité politique, combats entre gangs urbains (communément qualifiés de « guerres des gangs »), cartels de la drogue ou factions politiques dont les conflits n'ont pas atteint le stade de guerres civiles déclarées (comme les

luttes entre milices armées fascistes et socialistes ou communistes en Italie et en Allemagne qui débouchèrent sur l'accession au pouvoir de Mussolini et d'Hitler). Où devrions-nous tracer la ligne de démarcation ?

La réponse n'est ni singulière ni uniforme. Pour les futurs soldats formés dans une école militaire d'État, il se peut qu'il soit légitime d'exclure de la définition de la guerre les histoires de violence entre les alliances dani rivales rapportées au chapitre précédent. Cependant, pour notre propos dans cet ouvrage, qui porte sur tout le spectre des phénomènes apparentés allant des bandes les plus petites de quelque vingt personnes aux États les plus grands de plus d'un milliard de citoyens, il nous faut définir la guerre de façon à intégrer l'existence de guerres traditionnelles entre petites bandes. Steven LeBlanc ne manque pas de souligner ce fait : « Les définitions de la guerre ne sauraient reposer sur la taille des groupes ou les méthodes de combat si elles doivent servir à étudier les guerres passées [...]. Beaucoup de chercheurs définissent la *guerre* de manière telle que seules les sociétés complexes disposant d'instruments en métal [c'est-à-dire des batailles rangées et des militaires de carrière] peuvent la connaître et la pratiquer. Tout autre chose — disons une razzia ou deux de temps en temps — n'est pas une "vraie" guerre, mais ressemble davantage à un jeu et ne présente pas d'intérêt réel. Une telle approche ou attitude confond cependant les méthodes de la guerre et ses conséquences [...]. Un conflit entre des entités politiques indépendantes entraîne-t-il des morts et une perte de territoire tout en rendant une zone impraticable parce que trop dangereuse pour y vivre ? Les gens consacrent-ils une grande partie de leur temps et de leur énergie à se défendre ? [...] Si les effets du combat ont des conséquences significatives pour les gens, c'est une guerre quelle que soit la façon dont l'affrontement est mené. » Sous cet angle, la guerre devrait être définie de manière suffisamment large pour inclure les combats des Dani décrits au chapitre 3.

Considérons une définition assez classique de la guerre, celle de la 15e édition de l'*Encyclopedia Britannica* : « État de conflit armé hostile, en général ouvert et déclaré, entre entités politiques telles que nations ou États, ou entre factions politiques rivales d'une même nation ou d'un même État. La guerre se caractérise par une violence délibérée de la part de vastes masses d'individus organisés et entraînés expressément pour participer à une telle violence [...]. On conçoit généralement que la guerre ne concerne que les conflits armés sur une assez grande échelle, en excluant habituellement les conflits impliquant moins de 50 000 combattants[2]. » Comme beaucoup d'autres définitions de la guerre en apparence empreintes de bon sens, celle-là est bien trop restrictive pour notre propos parce qu'elle requiert de « vastes masses d'individus organisés et entraînés expressément », et refuse donc de reconnaître la possibilité de guerres entre sociétés de petites bandes. Cette exigence arbitraire d'au moins 50 000 combattants est plus de six fois supérieure à la population totale (guerriers mâles, femmes et enfants) impliqués dans les guerres entre Dani évoquées plus haut et bien plus importante que les petites sociétés examinées dans ce livre.

Les chercheurs qui étudient les petites sociétés ont donc proposé d'autres définitions plus larges de la guerre, semblables entre elles et reposant en général sur trois éléments : la violence est perpétrée par des groupes de n'importe quelle taille, mais non par des individus seuls. (Un homicide commis par un individu est considéré comme un meurtre, non comme un acte de guerre) ; la violence oppose des groupes appartenant à deux unités politiques différentes et non à la même unité ; cette violence est sanctionnée par toute l'unité politique même si quelques-uns de ses membres seulement s'y livrent. Ainsi, les meurtres entre les Hatfield et les McCoy ne constituaient pas un fait de guerre parce que les deux familles appartenaient à la même unité politique (les États-Unis) et que celle-ci dans son ensemble n'approuvait pas ce conflit familial. Ces éléments peuvent être combinés en une brève définition que j'emploierai dans ce livre, comparable à celles d'autres chercheurs qui s'intéressent aux sociétés de petite taille comme aux sociétés étatiques : *La guerre est une violence récurrente entre groupes appartenant à des unités politiques rivales et sanctionnée par celles-ci*.

SOURCES D'INFORMATIONS

Le récit des guerres dani donné au chapitre 3 pourrait suggérer qu'il est simple d'étudier la guerre traditionnelle : envoyer des étudiants de troisième cycle et une équipe de cameramen observer et filmer les batailles, compter les guerriers blessés et morts évacués et interroger les participants pour obtenir des précisions. Telles sont les informations dont nous disposons pour les guerres entre Dani. Si nous avions des centaines d'études semblables, il n'y aurait pas de polémiques sur la réalité de la guerre traditionnelle.

En fait, pour diverses raisons évidentes, les observations directes de guerres traditionnelles par des chercheurs armés de caméras sont exceptionnelles et l'importance de telles guerres en l'absence d'influence européenne demeure un sujet de controverses. Alors qu'à partir de 1492 les Européens se répandaient dans le monde, rencontraient et conquéraient des peuples non européens, une des premières choses que firent leurs gouvernements fut d'éradiquer les guerres traditionnelles pour la sécurité des Européens eux-mêmes, administrer les zones conquises et dans le cadre d'une mission prétendument civilisatrice. À l'époque où, après la Seconde Guerre mondiale, l'anthropologie scientifique entra dans l'ère de nombreuses études de terrain bien financées et de l'enseignement de troisième cycle, la guerre dans les petites sociétés traditionnelles se cantonnait principalement à l'île de Nouvelle-Guinée et à certaines régions d'Amérique latine. Elle avait disparu bien plus tôt dans d'autres îles du Pacifique, en Amérique du Nord, Australie aborigène, Afrique et Eurasie, quoiqu'elle ait récemment ressurgi sous des formes modernes dans certaines régions, en particulier en Afrique et en Nouvelle-Guinée.

Même en Nouvelle-Guinée et en Amérique du Sud, les occasions récentes pour les anthropologues d'observer en direct des guerres traditionnelles sont devenues rares. Les gouvernements n'aiment pas que soient rendues publiques des attaques de membres de tribus en guerre contre des étrangers vulnérables et non armés, ni que les anthropologues soient armés ou qu'ils soient les premiers représentants de sociétés étatiques à pénétrer dans une zone tribale non pacifiée pour tenter de mettre fin eux-mêmes à des combats par la force. En conséquence, en Nouvelle-Guinée comme en Amérique du Sud, les gouvernements ont imposé des restrictions aux voyages tant qu'une zone n'était pas jugée officiellement pacifiée ou sûre pour les visiteurs. Néanmoins, quelques chercheurs et missionnaires ont réussi à travailler dans des régions où existaient encore des affrontements. Entre autres exemples notoires, citons les observateurs dans la zone dani en 1961 où existait déjà un poste de patrouille néerlandais dans la vallée de la Baliem, mais où l'expédition de Harvard fut autorisée à opérer hors de la zone sous contrôle gouvernemental ; le travail de la famille Kuegler chez les Fayu en Nouvelle-Guinée occidentale à partir de 1979 et celui de Napoleon Chagnon chez les Indiens Yanomami au Venezuela et au Brésil. Mais, même dans ces études qui apportent quelques observations de première main sur la guerre, beaucoup de détails, sinon la plupart, ne furent pas directement vus par l'auteur occidental, mais acquis de seconde main auprès d'informateurs locaux ; il en est ainsi des récits détaillés de Johan Broekhuijse sur le nombre de personnes blessées, les circonstances et la nature de leurs blessures. L'essentiel de nos informations sur les guerres traditionnelles est de seconde main et se fonde sur des récits de participants faits aux visiteurs occidentaux ou sur des observations de première main d'Européens (officiers du gouvernement, explorateurs et marchands) qui n'étaient pas des spécialistes de formation recherchant des données pour des thèses de doctorat. Ainsi, beaucoup de Néo-Guinéens m'ont rapporté leurs propres expériences de guerres traditionnelles. Cependant, au cours de toutes mes visites en Nouvelle-Guinée orientale administrée par l'Australie (l'actuelle Papouasie-Nouvelle-Guinée indépendante) et en Nouvelle-Guinée occidentale administrée par l'Indonésie, je n'ai jamais été témoin d'attaques entre Néo-Guinéens. Les gouvernements australien et indonésien ne m'auraient jamais laissé entrer dans des zones où des combats se déroulaient encore, même si je l'avais désiré, ce qui n'était pas le cas.

La plupart des Occidentaux qui ont observé et décrit des guerres traditionnelles n'étaient pas des chercheurs professionnels. Sabine Kuegler, par exemple, fille des missionnaires Klaus et Doris Kuegler, décrivit dans *L'enfant de la jungle* [3], son livre à grand succès, un combat qui éclata, alors qu'elle n'avait que six ans, entre le clan des Tigre chez les Fayu (chez qui sa famille vivait) et des visiteurs du clan des Sefoidi, et comment les flèches volaient autour d'elle et les hommes blessés étaient évacués en pirogues. De même, le prêtre espagnol Juan Crespí, membre de l'expédition de Gaspar de Portolá qui fut la première à atteindre les Indiens Chumash sur la côte sud de la Californie en 1769-1770,

décrivit avec précision des groupes de Chumash s'affrontant à coups de flèches.

Un problème lié à tous ces récits de guerres traditionnelles par des observateurs extérieurs (en général européens), anthropologues ou profanes, rappelle le principe d'incertitude de Heisenberg en physique : l'observation elle-même perturbe le phénomène observé. En anthropologie, cela signifie que la simple présence d'étrangers a inévitablement d'importants effets sur des peuples auparavant protégés de tout contact. Les gouvernements étatiques adoptent couramment une politique délibérée visant à mettre un terme aux guerres traditionnelles ; ainsi, le premier objectif des agents de patrouille australiens au XX^{e} siècle en pénétrant dans une nouvelle zone en Territoire de Papouasie et de Nouvelle-Guinée était de mettre fin aux guerres et au cannibalisme. Des étrangers n'appartenant pas au gouvernement peuvent obtenir le même résultat par d'autres moyens. Klaus Kuegler, par exemple, dut insister pour que le clan des Fayu, ses hôtes, cesse de se battre autour de sa maison et aille s'affronter en un autre endroit sinon sa famille et lui devraient partir pour leurs propres sécurité et tranquillité d'esprit. Les Fayu acceptèrent et petit à petit cessèrent complètement de se battre.

Ce sont là des exemples d'Européens mettant fin à des luttes tribales ou les réduisant volontairement, mais il existe également des déclarations affirmant que des Européens avaient délibérément provoqué des combats tribaux. Il est aussi bien d'autres façons pour des étrangers, par leurs activités ou leur simple présence, d'accroître ou de réduire les affrontements sans le vouloir. Ainsi, dès qu'un visiteur extérieur fait part d'observations de guerre (ou d'absence de guerre), aucune certitude ne permet de dire quels combats auraient eu lieu si aucun témoin extérieur n'avait été présent. (Je reviendrai sur cette question plus loin dans ce chapitre.)

Une autre approche consiste à examiner les preuves de combats tribaux conservées dans les données archéologiques rassemblées avant l'arrivée d'étrangers. Cette démarche a l'avantage d'exclure complètement l'influence d'observateurs extérieurs contemporains. Cependant, par analogie avec le principe d'incertitude de Heisenberg, cet avantage s'obtient au prix d'un inconvénient : une incertitude plus grande sur les faits parce que les combats n'ont pas été observés directement ni décrits sur la base de rapports de témoins visuels locaux, mais qu'il faut les déduire des données archéologiques qui font elles-mêmes l'objet de doutes divers. Un type indéniable d'indices archéologiques de combats est l'accumulation de squelettes abandonnés sans les signes habituels d'une inhumation intentionnelle appropriée, ossements portant des marques de coupures ou de fractures manifestement faites par des armes ou des outils. Ces marques incluent des os dans lesquels sont fichées des pointes de flèche ou qui montrent des coupures faites par une arme tranchante du genre hache, des crânes rayés de longues coupures rectilignes indiquant que la victime a été scalpée ou qui conservent encore les deux premières vertèbres attachées comme à la suite d'une décapitation (par exemple par des chasseurs de têtes). Ainsi, à

Talheim, au sud-ouest de l'Allemagne, Joachim Wahl et Hans König étudièrent trente-quatre squelettes qui s'avérèrent, après identification, être ceux de dix-huit adultes (neuf hommes, sept femmes et deux de sexe non déterminé) et de seize enfants. Ils avaient été entassés au hasard dans une fosse vers 5 000 ans avant notre ère sans les objets habituels associés aux inhumations organisées par des parents dans le respect de rites funéraires. Des traces de coupures non refermées sur la face postérieure droite de dix-huit crânes montraient que ces gens étaient morts de coups portés par-derrière par au moins six haches différentes, manifestement maniées par des assaillants droitiers. Les victimes étaient de tous âges, de jeunes enfants à un homme qui pouvait être âgé d'une soixantaine d'années. Ainsi il était clair qu'un groupe entier comptant une demi-douzaine de familles avait été massacré simultanément par un groupe bien plus nombreux d'agresseurs.

Armes, armures, boucliers et fortifications sont d'autres types d'indices archéologiques de guerre. Si certaines armes ne sont pas des signes univoques de guerre parce que lances, flèches et arcs peuvent être utilisés aussi bien pour chasser des animaux que pour tuer des gens, les haches de guerre et les empilements de gros projectiles en sont des preuves manifestes parce qu'ils sont employés uniquement ou essentiellement contre des gens et non contre des animaux, tout comme les armures et les boucliers. Leur emploi dans les guerres a été décrit par les ethnographes chez de nombreux peuples traditionnels vivants, dont les Néo-Guinéens, les Aborigènes d'Australie et les Inuits. Les découvertes d'armures et de boucliers semblables dans des sites archéologiques confirment l'existence de combats dans le passé. Les fortifications, douves, portes défensives et tours pour lancer des projectiles contre des assaillants cherchant à escalader les murailles sont autant d'autres signes archéologiques de guerre. Ainsi, quand les Européens commencèrent à s'installer en Nouvelle-Zélande au début du XIX^e^ siècle, la population indigène des Maoris avait des forts nommés *pa* bâtis sur des hauteurs, utilisés initialement pour se combattre les uns les autres et ensuite pour combattre les Européens. Un millier environ de ces *pa* sont connus, beaucoup d'entre eux ayant été dégagés lors de fouilles et remontant à plusieurs siècles avant l'arrivée des Européens, mais semblables à ceux que les premiers Européens virent en fonction. Il ne fait donc aucun doute que les Maoris se battaient entre eux bien avant la venue d'étrangers.

Enfin, d'autres sites archéologiques d'implantation humaine se trouvent au sommet de collines et de falaises ou à flanc de parois rocheuses, ce qui n'a pas de sens sauf pour se défendre contre des assauts hostiles : on songe bien évidemment aux Indiens Anasazi de la Mesa Verde et d'autres sites au sud-ouest des États-Unis, sur des bords et des surplombs de falaises accessibles seulement au moyen d'échelles. Leur localisation en hauteur au-dessus du lit de la vallée impliquait que l'eau et les autres approvisionnements devaient être transportés sur des centaines de mètres pour les atteindre. Quand les Européens arrivèrent dans le Sud-Ouest, les Indiens utilisèrent de tels sites comme refuges pour se cacher ou se

protéger des envahisseurs. On suppose donc que les habitations dans les falaises datant, d'après les travaux archéologiques, de plusieurs siècles avant l'arrivée des Européens étaient également employées pour se défendre contre des assaillants indiens, en particulier sous la pression de la densité démographique et des actes de violence qui s'accrurent en conséquence. Si toutes ces données archéologiques ne suffisaient pas, les peintures rupestres remontant au haut pléistocène montrent des combats entre groupes adverses, des gens frappés à coups de sagaies ou se battant avec des arcs, des flèches, des boucliers, des lances et des massues. Œuvres d'art plus raffinées et tardives dans cette même tradition, mais toujours pré-européennes, les célèbres peintures murales mayas à Bonampak, d'une société remontant à quelque 800 ans avant notre ère, décrivent avec un grand réalisme des batailles et des tortures de prisonniers.

FORMES DE GUERRE TRADITIONNELLE

La guerre a pris de multiples formes dans le passé et aujourd'hui encore. La guerre traditionnelle employait toutes les tactiques de base qu'utilisent à présent les États modernes et qui étaient technologiquement possibles pour ces sociétés tribales. (La guerre navale avec des vaisseaux de combat spécialisés n'est attestée qu'avec l'émergence de gouvernements étatiques après l'an 3000 avant notre ère). Une tactique familière et encore pratiquée est celle du combat rangé dans lequel de grands nombres de combattants opposés se font face et combattent ouvertement. C'est la première tactique qui nous vient à l'esprit quand nous pensons à la guerre moderne entre États — entre autres célèbres exemples, citons les batailles de Stalingrad, Gettysburg et Waterloo. À l'exception de l'échelle de grandeur et des armes, de tels affrontements auraient paru familiers aux Dani lors des batailles des 7 juin, 2 et 6 août 1961.

La seconde tactique est la razzia où un groupe de guerriers suffisamment petit pour se cacher, progressant à couvert, lance une attaque surprise en territoire ennemi avec comme objectif limité de tuer quelques ennemis ou de détruire des biens des l'adversaire et de se retirer ensuite, mais sans espérer annihiler toute l'armée adverse ni occuper de façon permanente le territoire ennemi. C'est là peut-être la forme la plus répandue de guerre traditionnelle, documentée dans la plupart des petites sociétés, comme les razzias des Nuer contre les Dinka ou celles des Yanomami entre eux. J'ai également évoqué les razzias des Dani le 10, le 26 et le 29 mai, le 8 et le 15 juin, le 5 et le 28 juillet 1961. Des exemples de raids (autre forme de razzias) par l'infanterie, mais aussi à présent par navires et avions, abondent dans la guerre entre États.

Les embuscades, apparentées aux razzias et très répandues aussi dans la guerre traditionnelle, sont une autre forme d'attaque surprise dans laquelle les agresseurs, au lieu

de se déplacer furtivement, se cachent et attendent en un lieu où les ennemis sans méfiance ont des chances de venir. Là encore, j'ai décrit celles montées par les Dani le 27 avril, le 10 mai, le 4 et le 10 juin, le 12 et le 28 juillet 1961. Les embuscades demeurent également appréciées dans la guerre moderne, encouragées par les radars et les méthodes de décryptage de codes qui facilitent la détection des mouvements de l'adversaire qui, fort probablement, aura moins de chances de repérer le groupe en embuscade.

Une tactique traditionnelle sans équivalent dans la guerre moderne entre États, est le festin piégé, dont on a des traces chez les Yanomami et en Nouvelle-Guinée, qui consiste à inviter des voisins à partager un repas, puis à les surprendre et à les tuer après qu'ils ont déposé leurs armes et se disposent à manger et à boire. Pourquoi un groupe de Yanomami se laisserait-il prendre dans ce genre de traquenard après avoir eu connaissance de semblables traîtrises antérieures ? La raison pourrait en être que les festins d'honneur sont choses banales, qu'accepter une invitation comporte habituellement de grands avantages en termes d'alliances et de partage de nourriture, et que les hôtes prennent grand soin d'afficher des intentions amicales. Le seul exemple moderne d'implication de gouvernements étatiques que je connaisse est le massacre le 6 février 1838 du commandant boer Piet Retief et de tout son groupe d'une centaine d'hommes par le roi zoulou Dingane qui les avait invités dans son camp pour un festin. Ce cas peut être considéré comme l'exception qui confirme la règle ; les Zoulous n'étaient encore que l'une des centaines de chefferies guerrières jusqu'à l'unification et la fondation de l'État zoulou quelques décennies plus tôt.

Les règles diplomatiques que les États modernes jugent à présent dans leur propre intérêt de suivre ont conduit à l'abandon en règle générale de telles fourberies brutales. Hitler et le Japon déclarèrent même la guerre officiellement contre l'Union soviétique et les États-Unis respectivement quand ils lancèrent (mais pas avant) leurs attaques contre ces pays. Cependant les États recourent à la traîtrise contre les rebelles à l'égard desquels ils jugent que les règles habituelles de la diplomatie ne les lient pas. Ainsi, le général français Charles Leclerc n'eut aucun scrupule à inviter Toussaint Louverture, le chef indépendantiste haïtien, à des pourparlers le 7 juin 1802, à s'emparer de lui et à l'envoyer en France où il fut emprisonné et mourut. Dans les États modernes, les meurtres par traîtrise existent encore dans les bandes urbaines, les cartels de la drogue et les groupes terroristes ou extra-judiciaires qui n'opèrent pas selon les règles de la diplomatie d'État.

Une autre forme de guerre traditionnelle sans équivalent moderne proche est le rassemblement qui dégénère sans intention originelle en combat. Bien plus banal que le festin piégé, il s'agit de la réunion de peuples voisins pour une cérémonie dépourvue de toute intention d'affrontement. Mais la violence peut néanmoins éclater parce que des individus, qu'opposent des différends non résolus et qui se rencontrent rarement, se retrouvent face à face et, incapables de se maîtriser, commencent à se battre, bientôt

rejoints, de part et d'autre, par des parents et des proches. Par exemple, un ami américain, présent à un rassemblement rare de plusieurs dizaines de Fayu, me parla du climat de tension qui régnait alors que les hommes échangeaient des insultes et explosaient de colère, frappant le sol de leurs haches et, en une occasion, se ruèrent les uns vers les autres en brandissant leurs haches. Le risque que de tels combats imprévus éclatent au cours de rassemblements censés se dérouler paisiblement est grand dans les sociétés traditionnelles où les rencontres entre peuples voisins sont rares, la vengeance des conflits laissée à l'individu faute qu'il n'y ait ni dirigeant ni « gouvernement » capables de monopoliser la force et de contenir les débordements.

L'escalade de combats individuels spontanés en guerre organisée entre armées est rare dans les sociétés étatiques modernes, mais survient parfois. Un exemple est celui de la guerre dite du Football de juin et juillet 1969 entre le Salvador et le Honduras. À un moment où les tensions entre les deux pays étaient déjà fortes à propos d'inégalités économiques et d'immigrants illégaux, leurs équipes de football se rencontrèrent pour trois matchs dans une qualification pour la Coupe du monde de 1970. Des supporters rivaux commencèrent à s'affronter au cours du premier match le 8 juin dans la capitale du Honduras (victoire 1 but à 0 pour le Honduras) et devinrent encore plus violents au deuxième match le 15 juin dans la capitale du Salvador (victoire 3 buts à 0 pour le Salvador). Quand le Salvador remporta la rencontre décisive par 3 buts à 2 dans le temps supplémentaire le 26 juin à Mexico, les deux pays rompirent les relations diplomatiques et le 14 juillet l'armée et les forces aériennes du Salvador commencèrent à envahir et à bombarder le Honduras.

TAUX DE MORTALITÉ

Quel est le taux de mortalité des guerres traditionnelles et comment se compare-t-il à ceux des guerres entre gouvernements étatiques ?

Les spécialistes de l'histoire militaire établissent des totaux de pertes par nation pour chaque guerre moderne, par exemple pour l'Allemagne pendant la Seconde Guerre mondiale. Cela permet de calculer les taux moyens de mortalité nationaux liés à la guerre sur un siècle de l'histoire d'un pays où périodes de guerre et périodes de paix alternent, ainsi pour l'Allemagne au cours du XX^{e} siècle. De tels taux ont également été calculés ou estimés dans des dizaines de travaux portant sur des sociétés traditionnelles modernes, au cas par cas. Quatre études — établies respectivement par Lawrence Keeley, Samuel Bowles, Steven Pinker, et par Richard Wrangham, Michael Wilson et Martin Muller — ont regroupé de telles évaluations pour vingt-trois à trente-deux sociétés traditionnelles. On ne s'étonnera pas que de nombreuses variations apparaissent entre les sociétés prises une à une. Les taux

annuels moyens les plus élevés de morts imputables à la guerre sont de 1 % (soit une personne tuée pour cent habitants), voire supérieurs pour les Dani, les Dinka du Soudan et deux groupes d'Indiens d'Amérique du Nord ; mais ils sont de 0,02 % par an, voire moins pour les îliens d'Andaman et les Semang de Malaisie. Certaines de ces différences sont liées au mode de subsistance, avec des taux moyens pour les cultivateurs qui pratiquent une agriculture de subsistance presque quatre fois supérieurs à ceux des chasseurs-cueilleurs dans l'analyse de Wrangham, Wilson et Muller. Une autre évaluation va de 56 % pour les Indiens Waorani de l'Équateur à seulement 3 % à 7 % pour six populations traditionnelles dispersées autour de la planète.

En comparaison avec ces calculs de mortalité due à la guerre dans les sociétés de petite taille, Keeley a tiré dix valeurs pour des sociétés ayant un gouvernement étatique, une pour la Suède au XX^e^ siècle qui n'a connu aucune guerre et donc aucune perte en conséquence, les neuf autres pour des États et des périodes de temps choisis pour leurs souffrances épouvantables lors de conflits. Ce furent l'Allemagne et la Russie qui eurent au XX^e^ siècle les taux de mortalité les plus élevés en pourcentage, atteignant respectivement 0,16 et 0,15 % par an (soit 16 ou 15 personnes tuées par an pour 10 000 habitants), résultat dû aux horreurs cumulées des deux Guerres mondiales. La France, au cours du siècle qui comprit les guerres napoléoniennes et la retraite de Russie, a connu un moindre taux annuel de 0,07 %. Le cas du Japon est encore plus spectaculaire : malgré les morts infligées par les deux bombes atomiques d'Hiroshima et de Nagasaki, les bombardements incendiaires ou conventionnels de la plupart des autres grandes villes du Japon, et les morts par armes à feu, de famine, par suicide ou par noyade de centaines de milliers de soldats japonais outre-mer pendant la Seconde Guerre mondiale, auxquels s'ajoutent les pertes dues à l'invasion de la Chine dans les années 1930 et à la Guerre russo-japonaise de 1904-1905, le taux de mortalité liée aux conflits armés au cours du XX^e^ siècle — 0,03 % par an — fut bien moins élevé que ceux de l'Allemagne ou de la Russie. La plus forte estimation sur le long terme pour un État est de 0,25 % par an pour l'Empire aztèque notoirement sanguinaire au cours du siècle qui mena à sa destruction par les Espagnols.

Comparons à présent ces taux de mortalité liée à la guerre (toujours calculés en pourcentage moyen de la population sur une longue période de guerres et de paix alternées) entre les petites sociétés traditionnelles et les sociétés modernes plus peuplées ayant des gouvernements étatiques. Il apparaît que les valeurs *les plus élevées* pour n'importe quel État moderne (l'Allemagne et la Russie au XX^e^ siècle) ne représentent qu'un tiers des valeurs *moyennes* pour les sociétés traditionnelles et seulement un sixième des valeurs pour les Dani. Les valeurs *moyennes* pour les États modernes représentent environ un dixième des valeurs moyennes pour les petites sociétés.

Le lecteur sera peut-être étonné d'apprendre, comme je l'ai été tout d'abord, que la guerre de tranchées, les mitrailleuses, le napalm, les bombes atomiques, l'artillerie et les

torpilles sous-marines produisent des taux de mortalité moyens dans le temps bien inférieurs à ceux causés par des lances, des flèches et des massues. Les raisons pour cela s'expliquent dès que l'on réfléchit aux différences entre guerre traditionnelle et guerre moderne étatique que nous examinerons en détail plus loin. Tout d'abord, la guerre entre États est une situation exceptionnelle à caractère intermittent alors que la guerre tribale est presque continuelle. Au cours du XX^e^ siècle, l'Allemagne ne fut en guerre que pendant dix ans (1914-1918 et 1939-1945) et ses taux de mortalité pour faits de guerre au cours des quatre-vingt-dix autres années furent négligeables alors que les Dani étaient par tradition en guerre tous les mois chaque année. Ensuite, les pertes dans le premier cas concernent essentiellement des soldats âgés de dix-huit à quarante ans ; même dans cette tranche d'âge, la plupart des conflits entre États ne recourent qu'à de petites armées professionnelles, la conscription de masse ayant été l'exception dans les deux Guerres mondiales, et les civils ne furent exposés en grand nombre à des risques directs que lorsque les bombardements aériens intensifs furent adoptés au cours de la Seconde Guerre mondiale. Par contre, dans les sociétés traditionnelles tout le monde — hommes et femmes, adultes jeunes et âgés, enfants et bébés — est pris pour cible. En outre, au cours d'un conflit entre États les soldats qui se rendent ou sont capturés ont normalement la vie sauve (on connaît les atroces exceptions des soldats russes capturés par les Allemands et les rétorsions russes à l'égard des prisonniers allemands au cours de la Seconde Guerre mondiale) alors que dans une guerre traditionnelle ils sont en général tous tués. Enfin, les guerres traditionnelles, contrairement aux conflits étatiques, sont ponctuées de massacres au cours desquels toute la population d'un bord ou presque est encerclée et exterminée comme dans les tueries des Dani à la fin des années 1930, en 1952, en juin et septembre 1962, et le 4 juin 1966. Cependant les États victorieux préservent en général les populations vaincues afin de les exploiter plutôt que de les exterminer.

SIMILITUDES ET DIFFÉRENCES

Il n'y a pas d'opposition bipolaire discontinue entre la guerre traditionnelle et la guerre moderne, la guerre change selon un continuum de la société plus petite à la plus grande. Plus une société est nombreuse et plus elle peut mobiliser de forces armées ; il en découle une possibilité moindre de cacher ces forces et d'organiser des razzias et des embuscades par de petits groupes camouflés de quelques hommes, ainsi qu'une importance plus grande accordée aux batailles ouvertes entre des forces considérables. Le commandement devient plus fort, plus centralisé et plus hiérarchisé dans les grandes sociétés : les armées nationales ont des officiers de grades divers, un conseil de guerre et un commandant en chef, alors que les petites bandes n'ont que des combattants de même rang et les groupes de taille moyenne (comme l'alliance de Gutelu chez les Dani) ont des chefs faibles qui dirigent par la

persuasion plutôt que par l'autorité qui permet de donner des ordres. La guerre dans les grandes chefferies centralisées se rapproche de celle des petits États. Malgré cette continuité concernant la taille des sociétés, il demeure utile de comparer les petites et les grandes sociétés dans leur façon de combattre.

Une similitude est l'importance de l'enrôlement d'alliés. Tout comme la Confédération des Wilihiman et des Walalua chez les Dani cherchait des alliés dans d'autres confédérations pour combattre les Widaia et leurs propres alliés, la Seconde Guerre mondiale opposa deux alliances dont les membres principaux étaient la Grande-Bretagne, les États-Unis et la Russie d'une part, l'Allemagne, l'Italie et le Japon d'autre part. Les alliances sont encore plus essentielles pour les sociétés traditionnelles en guerre que pour les nations. Les nations modernes diffèrent beaucoup en termes de technologie militaire de sorte qu'il est possible qu'une petite nation puisse compter sur une technologie et un commandement supérieurs pour gagner une guerre plutôt que sur un nombre plus grand d'alliés. Songez aux succès des armées d'Israël contre les alliances bien plus nombreuses du monde arabe. Mais la guerre traditionnelle tend à opposer des adversaires disposant d'une technologie et d'un commandement semblables, de sorte que la partie qui dispose de l'avantage numérique en ayant recruté le plus d'alliés a des chances de l'emporter.

Une autre similitude concerne la dépendance des sociétés de toutes tailles du combat au corps à corps et des armes à longue portée. Même les petites bandes de Fayu qui s'affrontaient autour de la maison des Kuegler avaient des arcs et des flèches tandis que les Dani lançaient des sagaies et tuaient également Wejakje et Jenokma en combat rapproché à coups de sagaie. La portée des armes s'accroît avec la taille et le niveau technologique d'une société. Quoique les soldats romains aient continué à utiliser des glaives et des dagues pour combattre au corps à corps, leurs armes de jet comprenaient flèches, javelots, frondes et catapultes d'une portée pouvant atteindre 800 mètres. Lors de la Première Guerre mondiale, l'armée allemande avait conçu un canon (surnommé la Grosse Bertha) pour bombarder Paris d'une portée de quelque 100 kilomètres, alors que les missiles balistiques intercontinentaux ont une portée qui atteint la moitié de la circonférence de la Terre. Mais les soldats modernes doivent toujours être prêts à employer un pistolet ou une baïonnette pour tuer de près.

Cette gamme croissante d'armes à longue portée a une conséquence psychologique en ce sens que les tueries militaires se font pour l'essentiel au moyen d'une technologie « presse-bouton » (bombes, artillerie et missiles) qui permet aux soldats d'éliminer des adversaires non visibles et de ne pas avoir à surmonter leurs inhibitions lors de face-à-face. Dans tout affrontement traditionnel on choisit une cible individuelle et l'on voit son visage, que ce soit pour la poignarder en combat rapproché ou pour lui décocher une flèche à une distance de quelques dizaines de mètres. Dans les sociétés traditionnelles, les hommes sont encouragés dès l'enfance à tuer, ou au moins à savoir comment tuer, mais on ne cesse

d'enseigner à la plupart des citoyens des États modernes que tuer est un crime jusqu'à ce que, soudain, leurs dix-huit ans accomplis, ils s'engagent ou soient incorporés dans l'armée, reçoivent un fusil et se voient ordonner de viser un ennemi et de l'abattre. On ne s'étonnera pas qu'un nombre significatif de soldats dans les deux Guerres mondiales — certaines estimations donnent jusqu'à la moitié d'entre eux — n'aient pu se résoudre à tirer sur un ennemi qu'ils considéraient comme un autre être humain. Ainsi, alors que les sociétés traditionnelles manquent à la fois des inhibitions morales contre le fait de tuer un ennemi en face à face et de la technologie pour surmonter ces inhibitions en éliminant à longue distance des victimes non visibles, les sociétés étatiques modernes tendent à développer ces inhibitions et la technologie nécessaire pour les contourner.

Même quand les soldats modernes voient un ennemi face à face, celui-ci est presque toujours un anonyme, une personne qu'ils n'ont jamais rencontrée et contre qui ils n'ont aucune rancœur personnelle. Par contre, dans les petites sociétés traditionnelles on connaît de vue et de nom tous les membres de sa propre société, mais aussi un grand nombre ou la plupart des guerriers adverses que l'on tente de tuer — parce que les alliances changeantes et les mariages mixtes occasionnels font de vos voisins des individus familiers. Les sarcasmes que les guerriers dani échangeaient dans les batailles rapportées au chapitre 3 comportaient des insultes à caractère personnel. Les lecteurs de *L'Iliade* se rappelleront comment les chefs grecs et troyens s'interpellent par leur nom avant de s'affronter au combat — un exemple célèbre étant les harangues que s'adressent Hector et Achille avant que ce dernier ne le blesse mortellement. La vengeance personnelle visant un ennemi individuel connu pour avoir tué un de vos parents ou amis joue un rôle majeur dans la guerre traditionnelle, mais un rôle bien moindre sinon inexistant dans la guerre moderne entre États.

Une autre différence psychologique implique le sacrifice de soi glorifié dans la guerre moderne, mais inconnu dans la guerre traditionnelle. Les soldats des États modernes se voient souvent ordonner, au nom de leur pays, de faire des choses fort susceptibles d'entraîner leur mort, comme charger en terrain découvert sur des défenses de fil barbelé. D'autres soldats décident d'eux-mêmes de se sacrifier (par exemple en se jetant sur une grenade à main dégoupillée) pour préserver la vie de leurs camarades. Pendant la Seconde Guerre mondiale des milliers de combattants japonais, volontairement dans un premier temps puis sous la contrainte, lancèrent des attaques suicidaires aux commandes d'avions kamikazes, de bombes volantes *ohka* (*baka* en jargon militaire américain) et de torpilles humaines *kaiten* contre des navires de guerre américains. Un tel comportement exige de conditionner les futurs soldats dès l'enfance à admirer le devoir d'obéissance et les sacrifices pour leur pays ou leur religion. Je n'ai jamais entendu parler d'un tel comportement dans la guerre traditionnelle en Nouvelle-Guinée, l'objectif de tout guerrier étant de tuer l'ennemi et de rester lui-même en vie. Ainsi, quand les Wilihiman prirent et tuèrent Huwai, le Widaia,

le 11 mai 1961, les deux compagnons de Huwai en infériorité numérique s'enfuirent sans tenter de le secourir ; et lorsque les Widaia en embuscade capturèrent et tuèrent, le 10 juin, Wejakhe, le jeune Wilihiman déjà blessé, les trois Wilihiman qui se trouvaient avec lui s'échappèrent également pour la même raison.

Les sociétés traditionnelles et les États diffèrent sur la question de savoir qui sont leurs soldats. Toutes les armées étatiques intègrent des soldats professionnels à plein temps qui peuvent rester pendant des années en activité avec le soutien de civils qui produisent des vivres pour eux-mêmes et pour les forces armées. Les soldats de métier constituent l'armée entière (comme c'est actuellement le cas aux États-Unis) ou voient leurs effectifs renforcés (essentiellement en temps de guerre) par des volontaires ou des conscrits non professionnels. Par contre, tous les guerriers des bandes ou des tribus, comme les guerriers dani décrits au chapitre 3, et tous ceux des chefferies ou presque ne sont pas soldats de métier. Ce sont des hommes qui s'occupent ordinairement de chasse, d'agriculture ou d'élevage, et qui interrompent ces activités de subsistance pendant quelques heures ou quelques semaines pour combattre et reviennent ensuite au foyer parce que l'on a besoin d'eux pour chasser, planter ou récolter. Il est donc impossible aux « armées » traditionnelles de rester sur le terrain pendant de longues périodes. Cette réalité fondamentale donna un avantage décisif aux soldats coloniaux européens dans leurs guerres de conquête contre des tribus et des chefferies autour du monde. Certains de ces peuples non européens, comme les Maoris de Nouvelle-Zélande, les Indiens Araucans d'Argentine, les Sioux et les Apaches d'Amérique du Nord étaient des combattants déterminés et habiles qui pouvaient mobiliser des forces importantes pendant de courtes périodes et qui connurent quelques succès spectaculaires contre des armées européennes. Mais leur résistance s'épuisa inévitablement et ils furent finalement vaincus parce qu'ils devaient cesser les combats afin d'obtenir et de produire de nouveau des vivres alors même que les soldats professionnels européens pouvaient continuer à se battre.

Les spécialistes modernes de l'histoire militaire commentent régulièrement ce qu'ils jugent être « l'inefficacité » de la guerre traditionnelle, le fait que des centaines de gens peuvent combattre une journée entière au terme de laquelle personne n'aura été tué ou seulement un ou deux hommes. Outre l'absence d'artillerie, de bombes et d'autres armes capables d'exterminer d'un coup, il est d'autres raisons qui tiennent au caractère non professionnel des armées et au manque de commandement fort dans les tribus. Les guerriers traditionnels ne suivent pas d'entraînement collectif qui pourrait leur permettre d'être plus efficaces en exécutant des plans complexes ou tout simplement en coordonnant leurs tirs. Les flèches seraient plus meurtrières si elles étaient décochées en une seule volée synchronisée et non une à la fois : un ennemi pris pour cible peut éviter une flèche isolée, mais pas une volée entière. Néanmoins, les Dani, comme la plupart des archers traditionnels, n'étaient pas préparés au tir synchronisé. Les Inuits du nord-ouest de l'Alaska

faisaient exception à cet égard. La discipline et les formations organisées sont d'un caractère minimal ; même si les unités de combattants sont bien formées avant une bataille, elles se dispersent rapidement et le combat dégénère en une mêlée sans coordination. Les chefs de guerre traditionnels ne peuvent émettre d'ordres dont le non-respect serait sanctionné par une cour martiale. Il se peut que le massacre de 1966 qui fit éclater l'alliance de Gutelu ait découlé de l'incapacité de son chef même à empêcher ses propres guerriers impétueux du Nord d'exterminer ses alliés du Sud.

Une des différences les plus importantes entre la guerre traditionnelle et la guerre étatique est la distinction entre guerre totale et guerre limitée. En Amérique nous croyons généralement que la guerre totale est un concept nouveau introduit par le général nordiste William Tecumseh Sherman pendant la guerre de Sécession (1861-1865). La guerre des États et des grandes chefferies tend à avoir des objectifs restreints : détruire les forces armées et la capacité de combat de l'ennemi, mais épargner son pays, ses ressources et sa population civile parce que c'est ce dont un conquérant en puissance espère s'emparer. Le général Sherman, dans sa marche à la mer (d'Atlanta, pivot à l'intérieur des terres, à l'océan Atlantique) par le cœur de la Confédération et puis vers le nord par la Caroline du Sud, acquit la notoriété pour sa politique manifeste de guerre totale : destruction de tout ce qui avait une valeur militaire potentielle et du moral sudiste en accaparant les vivres, brûlant les récoltes, tuant le bétail, détruisant le matériel agricole, incendiant les réserves et les filatures de coton, incendiant les chemins de fer et tordant les rails pour empêcher toute réparation, brûlant et faisant sauter les ponts, les usines, les minoteries et les bâtiments. Les opérations de Sherman découlaient d'une philosophie calculée de la guerre qu'il décrivait ainsi : « La guerre, c'est la cruauté et vous ne pouvez l'adoucir […]. Nous ne combattons pas seulement des armées hostiles, mais un peuple hostile, et nous devons faire sentir aux jeunes comme aux vieux, aux riches comme aux pauvres, la rude main de la guerre […]. Nous ne pouvons changer le cœur de ces gens du Sud, mais nous pouvons rendre la guerre si terrible […], les en dégoûter à un point tel que des générations passeront avant qu'ils n'y recourent de nouveau. » Mais Sherman n'extermina pas les civils sudistes ni ne tua les soldats confédérés qui se rendirent ou furent capturés.

Si le comportement de Sherman était bien exceptionnel à l'aune des critères de la guerre entre États, il n'inventa pas la guerre totale. Il pratiqua plutôt une forme retenue de ce que font les bandes et les tribus depuis des dizaines de millénaires ainsi qu'en témoignent les restes de squelettes du massacre de Talheim. Les armées d'État font des prisonniers et les épargnent parce qu'elles ont les moyens de les nourrir, de les garder, de les mettre au travail et de les empêcher de s'enfuir. Les « armées » traditionnelles ne capturent pas de guerriers ennemis parce qu'elles ne disposent d'aucun de ces moyens pour les employer. Encerclés ou vaincus, les guerriers traditionnels ne se rendent pas parce qu'ils savent qu'ils seraient tués de toute façon. Les plus anciennes données historiques et archéologiques

portant sur des États faisant des prisonniers ne remontent qu'à l'époque des États mésopotamiens, il y a environ 5 000 ans, qui résolurent les problèmes pratiques d'emploi des prisonniers en leur arrachant les yeux pour les empêcher de s'échapper puis en leur confiant des tâches pour lesquelles seul le sens du toucher était nécessaire, telles que la filature et certains travaux de jardinage. Quelques grandes tribus et chefferies de chasseurs-cueilleurs sédentaires et économiquement spécialisées, comme les Amérindiens de la côte nord-ouest du Pacifique et les Calusa de Floride, pouvaient aussi couramment réduire en esclavage et utiliser des captifs en pourvoyant à leurs besoins.

Cependant, pour des sociétés plus simples que les États mésopotamiens, les Amérindiens du nord-ouest du Pacifique et les Calusa, les ennemis vaincus n'avaient vivants aucune valeur. Le but de guerre chez les Dani, les Foré, les Inuits du nord-ouest de l'Alaska, les îliens d'Andaman et beaucoup d'autres tribus était de s'emparer de la terre de l'ennemi et d'exterminer les adversaires des deux sexes et de tous âges, comme pour les dizaines de femmes et d'enfants dani lors du massacre du 4 juin 1966. D'autres sociétés traditionnelles se montraient plus sélectives, comme les Nuer qui razziaient les Dinka, tuaient les hommes et frappaient à mort les bébés à coups de massue, mais ramenaient chez eux les femmes d'âge nubile pour leur faire épouser de force des hommes du groupe, ainsi que les enfants sevrés pour les élever en tant que Nuer. Les Yanomami épargnaient également les femmes ennemies pour en faire leurs compagnes.

Dans les sociétés traditionnelles, la guerre totale implique aussi de mobiliser tous les hommes, y compris les enfants dès l'âge de six ans, comme chez les Dani au cours de la bataille du 6 août 1961. La guerre étatique, elle, se livre en général avec des armées professionnelles d'hommes adultes proportionnellement très petites. La Grande Armée de Napoléon avec laquelle il envahit la Russie en 1812 comptait 560 000 hommes (deux vagues de 440 000 hommes, puis de 120 000 autres franchirent le Niémen en juin 1812 ; 200 000 moururent, dont la moitié seulement au combat ; plus de 150 000 furent faits prisonniers ; et quelque 50 000 soldats seulement retraversèrent le Niémen en décembre avec Murat). Ce chiffre ne manquait pas d'être énorme selon les critères des guerres étatiques du XIX^{e} siècle, mais ce nombre représentait moins de 2 % de la population totale de la France à cette époque (en fait beaucoup moins car si en juin 1812, l'armée napoléonienne compte près de 650 000 hommes, soit 600 000 présents sous les armes, seuls 356 000 viennent de l'Empire français, incluant donc des Belges, des Hollandais, des Génois et des Allemands de la rive gauche du Rhin). Même dans les armées modernes des États, les effectifs des troupes combattantes sont en général inférieurs à ceux des troupes de soutien ; le rapport est aujourd'hui de 1 pour 11 dans l'armée des États-Unis. Les Dani auraient considéré avec mépris l'incapacité des armées de Napoléon et des États-Unis à mettre des troupes de combat sur le terrain en nombre proportionnel à la population totale de leur société. Mais le comportement de Sherman au cours de sa marche à la mer, qui rappelle la razzia des

Dani à l'aube du 4 juin 1966 quand ils incendièrent des dizaines de campements et volèrent des porcs, leur aurait semblé familier.

METTRE FIN À LA GUERRE

La dernière grande différence entre guerre tribale et guerre entre États — après celle entre guerre totale et guerre limitée — porte sur la facilité relative de mettre fin au conflit et de maintenir la paix. Les conflits chez les petites sociétés impliquent des cycles de meurtres par vengeance. Une mort subie par la partie A exige qu'elle se venge en tuant quelqu'un de la partie B dont les membres, à leur tour, veulent alors se venger sur la partie A. Ces cycles ne cessent que lorsqu'une partie a été exterminée ou chassée, ou encore quand chaque bord est épuisé ou a subi de lourdes pertes et ne voit pas de possibilité d'exterminer ou d'évincer l'autre. Alors que des considérations analogues s'appliquent à la fin de la guerre étatique, les grandes chefferies et les États partent en guerre avec des buts bien plus limités que ceux des bandes et des tribus ; au plus souhaitent-ils conquérir tout le territoire de l'ennemi.

Mais il est bien plus difficile pour une tribu que pour un État (ou une grande chefferie centralisée) de parvenir à une décision pour mettre fin aux combats et négocier une trêve avec l'adversaire, parce qu'un État a une prise de décision centralisée et des négociateurs alors qu'une tribu n'a pas d'autorité semblable et que chacun a son mot à dire. Et, une fois la trêve négociée, il est encore plus difficile pour une tribu que pour un État de préserver la paix. Dans toute société, tribu ou État, il y aura toujours des individus mécontents de l'accord de paix quel qu'il soit et qui voudront, pour des raisons d'ordre privé, attaquer quelques ennemis et provoquer une nouvelle vague d'hostilités. Un gouvernement d'État qui affirme un monopole centralisé de l'usage du pouvoir et de la force peut en général contenir ces éléments radicaux ; un chef tribal faible en est incapable. Les paix entre tribus sont donc fragiles et dégénèrent rapidement en un autre cycle de guerres.

Cette différence entre États et petites sociétés centralisées est une raison majeure de l'existence même des États. Un débat règne depuis longtemps chez les chercheurs en sciences politiques sur la question de savoir comment naissent les États et la raison pour laquelle les masses gouvernées tolèrent des monarques, des parlementaires et leurs bureaucrates. Les dirigeants politiques professionnels ne produisent pas leur propre nourriture mais vivent de celle produite par les cultivateurs, lesquels non seulement les nourrissent mais ne leur contestent pas leur position. Jean-Jacques Rousseau a supposé que les gouvernements sont le résultat de décisions rationnelles des peuples qui reconnaissent que leurs propres intérêts seront mieux servis sous un dirigeant et par des bureaucrates de gouvernement. Il est évident que cette fiction philosophique qui pose la rationalité du

contrat social pour les futurs citoyens n'a, jusqu'à aujourd'hui, jamais été observée dans ces termes par les historiens qui se sont penchés sur des cas de formation d'État. En fait, les États naissent des chefferies par la compétition, la conquête ou la pression extérieure : la chefferie qui dispose du pouvoir de décision le plus efficace est mieux armée pour résister à une conquête ou pour surpasser d'autres chefferies. Ainsi, entre 1807 et 1817, les dizaines de chefferies différentes du peuple zoulou au sud-est de l'Afrique, qui se combattaient traditionnellement l'une l'autre, s'agrégèrent en un seul État sous l'un des chefs, Dingiswayo, qui domina tous les autres dirigeants en concurrence en se montrant meilleur qu'eux dans le recrutement d'une armée, le règlement des conflits, l'incorporation de chefferies vaincues et l'administration de son territoire.

Malgré l'ivresse et le prestige des combats, les membres des tribus comprennent mieux que toute autre personne la misère associée à la guerre, le danger omniprésent et la douleur que provoque la mort d'êtres aimés. Quand l'intervention vigoureuse des gouvernements coloniaux met finalement un terme à la guerre tribale, les membres des tribus constatent généralement une amélioration de la qualité de leur vie, chose qu'ils n'avaient pu acquérir par eux-mêmes parce que, faute de gouvernement centralisé, ils étaient incapables d'interrompre les cycles de tueries par vengeance. Ainsi des Auyana des Hautes Terres de Nouvelle-Guinée confièrent à Sterling Robbins : « La vie fut meilleure après la venue du gouvernement parce que alors un homme put manger sans avoir à jeter un coup d'œil par-dessus son épaule et sortir de chez lui le matin pour uriner sans craindre d'être abattu. Tous les hommes reconnaissaient qu'ils avaient peur quand ils combattaient. En fait, quand je songeais seulement à poser la question, ils me regardaient en général comme un demeuré. Mais les hommes admettaient faire des cauchemars dans lesquels ils se retrouvaient, au cours d'un combat, isolés des autres dans leur groupe et ne voyaient pas d'issue possible. »

Voilà qui explique la facilité surprenante avec laquelle un petit nombre d'agents de patrouille australiens et de policiers indigènes purent mettre fin à la guerre tribale dans ce qui était alors le territoire de Papouasie-Nouvelle-Guinée. Ils arrivaient dans un village en guerre, achetaient un porc et l'abattaient d'une balle pour démontrer la puissance des armes à feu, démantelaient les palissades du village, confisquaient les boucliers de guerre de tous les groupes en conflit afin de faire peser un risque mortel sur toute personne qui déclencherait une guerre et, à l'occasion, tuaient les Néo-Guinéens qui osaient les attaquer. Les Néo-Guinéens sont, bien entendu, gens pragmatiques et ils comprirent la puissance des fusils. Mais on n'aurait pas pu prédire avec quelle facilité ils renonceraient aux guerres qu'ils pratiquaient depuis des millénaires alors même que la réussite guerrière était louée dès l'enfance et élevée au rang de critère de virilité.

Ce résultat surprenant tient au fait que les Néo-Guinéens apprécièrent les bénéfices d'une paix garantie par l'État qu'ils avaient été incapables d'obtenir sans gouvernement étatique. Dans les années 1960, par exemple, j'ai passé un mois dans une zone récemment

pacifiée des Highlands de Nouvelle-Guinée où 20 000 autochtones, une décennie plus tôt environ, étaient constamment en guerre entre eux, et vivaient dorénavant avec un agent de patrouille australien et quelques policiers néo-guinéens. Certes l'agent et les policiers avaient des armes à feu contrairement aux Néo-Guinéens, mais si ces derniers avaient réellement voulu reprendre les combats entre eux, il leur aurait été très facile de tuer de nuit l'officier et ses policiers ou de leur tendre une embuscade de jour. Ils ne tentèrent même pas de le faire. Cela illustre comment ils en étaient venus à apprécier l'avantage le plus grand d'un gouvernement étatique : l'apport de la paix.

LES EFFETS DU CONTACT EUROPÉEN

Mais il est une autre dimension à prendre en compte : l'impact qu'eurent les Européens, après le premier contact, sur la nature et les modalités de la guerre traditionnelle.

La réponse est loin d'aller de soi. Si l'on croit que le contact affecte son intensité, on se méfiera automatiquement de tout récit qu'en fait un observateur extérieur au prétexte que la guerre a été influencée par l'observateur et ne représente pas les conditions originelles. À ce propos Lawrence Keeley emploie une analogie en supposant que les pastèques sont blanches à l'intérieur et ne deviennent rouges que lorsqu'elles sont fendues avec un couteau : comment espérer alors démontrer jamais qu'elles sont bien rouges avant même de les fendre pour constater leur couleur ?

Cependant, étant donné la masse des données archéologiques et des récits oraux sur la guerre discutés *supra* avant tout contact européen, il serait outrancier d'affirmer que les populations étaient traditionnellement pacifiques avant que ces odieux Européens ne débarquent et ne perturbent tout. Il ne fait aucun doute que presque toujours les contacts européens ou d'autres formes de gouvernement étatique terminent ou réduisent à long terme l'état de guerre car aucun gouvernement étatique ne désire que des guerres troublent l'administration de ses territoires. Les études de cas observés par des ethnographes montrent clairement qu'à court terme les contacts européens initiaux peuvent soit accroître soit diminuer les combats pour des raisons qui incluent l'armement, les maladies, les opportunités de négoce et les variations de l'approvisionnement en vivres introduits par les Européens.

Un exemple bien analysé d'un accroissement à court terme des affrontements comme conséquence du contact européen nous est donné par les Maoris, ces Polynésiens originels qui s'établirent en Nouvelle-Zélande vers 1200 avant notre ère. Les fouilles archéologiques de leurs forts attestent l'existence de guerres entre autochtones bien avant l'arrivée des Européens. Les récits des premiers explorateurs européens à partir de 1642 et des premiers colons européens à partir des années 1790 décrivent les Maoris tuant des Européens, mais

aussi s'entre-tuant. De 1818 à 1835 environ, deux produits importés par les Européens déclenchèrent une vague passagère de mortalité dans les guerres entre Maoris au cours d'un épisode connu dans l'histoire de la Nouvelle-Zélande sous le nom de guerres des Mousquets. Un facteur fut, bien entendu, l'introduction de mousquets avec lesquels les Maoris pouvaient s'entre-tuer de façon bien plus radicale que du temps où ils ne disposaient que de massues. L'autre facteur peut sembler *a priori* étonnant : la pomme de terre, que nous ne saurions normalement imaginer comme un élément majeur favorisant la guerre. Mais la durée et les effectifs des expéditions maories qui envisageaient d'attaquer d'autres groupes avaient été limités par la quantité de vivres qui pouvait être emportée pour nourrir les guerriers. La denrée de base originelle des Maoris était la patate douce. La pomme de terre (originaire, rappelons-le, d'Amérique du Sud) apportée par les Européens donne de meilleures récoltes en Nouvelle-Zélande que la patate douce et assure des surplus alimentaires plus importants ; elle permit donc d'envoyer des expéditions de razzia plus nombreuses pour des périodes plus longues que lorsque les Maoris dépendaient de leur aliment de base. Après l'arrivée de la pomme de terre, les expéditions maories en pirogues pour asservir ou tuer d'autres Maoris battirent tous les records antérieurs de distance en couvrant jusqu'à 1 600 kilomètres. Au début, seules les quelques tribus qui vivaient dans des zones où résidaient des négociants européens purent acquérir des mousquets qu'elles utilisèrent pour exterminer les tribus qui n'en disposaient pas. Avec la diffusion de cette arme, les guerres des Mousquets atteignirent un paroxysme jusqu'au jour où toutes les tribus survivantes eurent également des armes à feu et où, faute de cibles sans défense, les affrontements cessèrent progressivement.

Aux îles Fidji également l'introduction de mousquets européens vers 1808 permit aux autochtones de s'entre-tuer en bien plus grand nombre qu'ils n'avaient pu traditionnellement le faire avec des massues, des lances et des flèches. Les fusils, haches en acier et bateaux européens facilitèrent un temps la chasse aux têtes entre les îles de l'archipel des Salomon au XIX^e^ siècle ; contrairement aux haches de pierre, les haches en acier peuvent décapiter beaucoup d'êtres humains sans perdre leur tranchant. De même, les fusils et les chevaux européens stimulèrent les guerres dans les Grandes Plaines de l'Amérique du Nord tout comme le firent les fusils européens et les trafiquants d'esclaves en Afrique centrale. Pour chacune des sociétés que je viens de citer, la guerre avait un caractère endémique bien avant l'arrivée des Européens, mais leur venue eut pour effet de l'exacerber pendant quelques décennies (en Nouvelle-Zélande, aux îles Fidji et Salomon) ou quelques siècles (dans les Grandes Plaines et en Afrique centrale) avant qu'elle ne disparût.

Dans d'autres cas, l'arrivée des Européens ou d'autres étrangers entraîna au contraire la fin des guerres sans aucune flambée initiale de violence. En de nombreux lieux des Hautes Terres de Nouvelle-Guinée, les premiers Européens furent les agents des patrouilles gouvernementales qui mirent immédiatement un terme aux conflits avant que n'apparaissent les négociants et les missionnaires européens, ou même que n'entrent de

façon indirecte des marchandises commerciales venues d'Europe. Quand elles furent pour la première fois étudiées par les anthropologues dans les années 1950, les bandes de !Kung en Afrique ne s'attaquaient plus entre elles, quoique la fréquences des meurtres individuels au sein des bandes ou entre bandes voisines demeurât élevée jusqu'en 1955. Quatre des cinq derniers meurtres (en 1946, 1952, 1952 et 1955) se conclurent par l'emprisonnement des tueurs par l'administration tswana et cela, ajouté à l'instauration de tribunaux tswana pour régler les litiges, incita les !Kung à renoncer au meurtre comme moyen de résoudre les conflits après 1955. Cependant les récits oraux des !Kung rapportent l'existence de razzias entre bandes plusieurs générations plus tôt jusqu'à l'époque où le contact accru avec les Tswana introduisit, entre autres changements, le fer pour les pointes de flèche. Ce contact entraîna d'une certaine manière la fin des razzias bien avant que la police tswana n'intervienne pour appréhender les tueurs.

Mon dernier exemple vient du nord-ouest de l'Alaska où les combats et les exterminations jadis généralisés chez les Yupik et les Iñupiat, deux groupes d'Inuits, cessèrent en l'espace d'une décennie ou d'une génération de contacts avec les Européens — non pas grâce aux agents de patrouille, aux policiers et aux tribunaux qui interdirent la guerre, mais à cause d'autres effets liés à ces contacts. On attribue la fin des guerres chez les Yupik à une épidémie de variole en 1838 qui réduisit fortement les populations de plusieurs groupes. Il semble que les conflits aient cessé chez les Iñupiat à cause de leur obsession chronique du commerce et de leurs nouvelles et plus nombreuses possibilités d'échanger des fourrures avec les Européens lorsque, après 1848, s'intensifièrent les contacts réguliers ; la persistance de guerres aurait été un obstacle évident pour de telles opportunités.

Ainsi, l'effet à long terme des contacts européens, tswana ou extérieurs divers venant d'États ou de chefferies a presque toujours été de supprimer les guerres tribales. À court terme, ces contacts ont eu selon les cas pour conséquences soit la suppression immédiate des hostilités soit une flambée initiale de violences suivie de leur fin. On ne peut donc dire que la guerre traditionnelle est un artefact du contact européen.

Néanmoins, le déni de la guerre traditionnelle chez les chercheurs occidentaux a une longue histoire. Jean-Jacques Rousseau articulait sa fiction sur les origines de l'État et de la représentation politique à l'affirmation que l'homme était naturellement bon à l'état de nature et que sa corruption, donc les guerres, ne commença qu'avec l'essor de la propriété individuelle et des États. Caricaturée sous le nom du « Bon Sauvage », cete idée était en réalité l'opinion commune à nombre de philosophes. Les ethnographes de formation qui étudièrent les sociétés traditionnelles au XX^{e} siècle trouvèrent pour l'essentiel des tribus et des bandes qui avaient déjà été pacifiées par des gouvernements coloniaux jusqu'au jour où certains anthropologues, dans les années 1950 et 1960, furent les témoins des derniers exemples de guerres traditionnelles dans les Highlands de Nouvelle-Guinée et en Amazonie. Les archéologues qui firent des fouilles et découvrirent les fortifications liées aux guerres

anciennes les ont souvent négligées, ignorées ou expliquées en considérant, par exemple, les palissades et les fossés défensifs entourant un village comme de simples « enclos » ou « symboles d'exclusion ». Mais la preuve de l'existence de guerres traditionnelles, qu'elle se fonde sur des observations directes, des histoires orales ou des traces archéologiques, est si évidente que l'on ne peut que se demander pourquoi l'on débat de son importance.

Une des raisons en est les difficultés réelles, que nous avons discutées, d'évaluer l'état de guerre traditionnel avant tout contact ou dans la période des premiers contacts. Les guerriers se rendent rapidement compte que les anthropologues en visite réprouvent la guerre et ils s'efforcent de ne pas les emmener avec eux lors de razzias ou de ne pas les laisser photographier des batailles librement ouvertes ; les occasions de faire des films dont profita l'expédition Harvard-Peabody chez les Dani furent exceptionnelles. Une autre raison est que les effets à court terme du contact européen sur la guerre tribale peuvent s'exercer dans les deux sens et doivent être appréciés au cas par cas sans parti pris. Mais le déni très répandu de la guerre traditionnelle semble dépasser ces incertitudes et d'autres portant sur les preuves elles-mêmes et impliquer une réticence à accepter les preuves mêmes de son existence et de son extension. Pourquoi ?

Il se peut qu'il y ait plusieurs causes à cela. Les chercheurs tendent à aimer la population traditionnelle au sein de laquelle ils vivent pendant plusieurs années, à s'identifier à elle ou à sympathiser avec elle. Ils considèrent eux-mêmes la guerre détestable et savent que la plupart des lecteurs de leurs travaux la considèrent également comme telle, et ils ne veulent pas que « leurs » gens soient perçus comme mauvais. Une autre raison concerne des affirmations infondées (que nous examinerons plus loin) selon lesquelles la guerre entre humains a une base génétique inéluctable. Cela conduit à l'hypothèse fausse que la guerre ne saurait avoir de fin et donc à une réticence à reconnaître la conclusion en apparence déprimante que la guerre a été traditionnellement très répandue. Cependant une autre raison est que certains gouvernements étatiques et coloniaux désirent mettre les indigènes à l'écart en les dominant ou en les dépossédant, ou encore en fermant les yeux sur leur extermination. Les stigmatiser en les qualifiant de belliqueux sert d'excuse pour justifier ces mauvais traitements et les chercheurs s'efforcent de balayer cet argument en tentant d'absoudre les indigènes de l'accusation de bellicisme.

Je comprends que les chercheurs soient scandalisés par le traitement indigne réservé aux peuples indigènes ; mais pour autant faut-il nier la réalité de la guerre traditionnelle au prétexte que cette dernière fut le prétexte trouvé pour justifier nombre de ces abus dont les indigènes furent les victimes ? On ne gagne jamais rien à substituer un mensonge idéologique à une autre. La raison pour ne pas maltraiter les indigènes n'est pas qu'ils soient accusés à tort d'être belliqueux, mais qu'un tel traitement est simplement injuste. Les faits concernant la guerre traditionnelle, tout comme ceux concernant n'importe quel autre phénomène controversé qui peut être observé et étudié, ont des chances finalement de se

faire jour. Et quand ce sera le cas, si les chercheurs ont nié la réalité de la guerre traditionnelle pour des raisons politiques louables, la découverte des faits ruinera ces nobles objectifs. Les droits des indigènes doivent être affirmés sur des bases morales et non par des assertions fausses susceptibles d'être réfutées.

ANIMAUX BELLIQUEUX, PEUPLES PACIFIQUES

Si l'on définit la guerre comme je l'ai fait dans ces pages — une violence récurrente entre groupes appartenant à des unités politiques rivales et sanctionnée par celles-ci — et si l'on considère de manière plus large les « unités politiques » et la « sanction », alors la guerre ne caractérise pas seulement les êtres humains, mais aussi quelques espèces animales. L'espèce la plus souvent citée dans les discussions portant sur la guerre humaine est le chimpanzé commun parce que c'est l'un des deux animaux vivants qui nous sont le plus intimement apparentés. La guerre chez les chimpanzés ressemble aux guerres de bandes et de tribus en ce qu'elle consiste soit en rencontres fortuites, soit en razzias en apparence intentionnelles impliquant des mâles adultes. Les taux calculés de mortalité liée à la guerre chez les chimpanzés, 0,36 % par an (soit 36 individus pour une population de 10 000), sont semblables à ceux des sociétés humaines traditionnelles. Cela signifie-t-il que la guerre nous a été transmise en droite ligne par nos ancêtres chimpanzés, qu'elle aurait donc un fondement génétique, que nous sommes désespérément programmés pour la faire et qu'elle est inévitable et ne saurait être empêchée ?

La réponse à ces quatre questions est « non ». Les chimpanzés ne sont pas les ancêtres des hommes ; ils descendent comme nous d'un ancêtre commun qui vivait il y a environ six millions d'années et dont les chimpanzés modernes divergent peut-être plus que les êtres humains modernes ; en outre, il est faux que tous les descendants de cet ancêtre commun se livrent à la guerre. Ainsi le bonobo (jadis connu sous le nom de chimpanzé pygmée), aussi proche génétiquement de nous que le chimpanzé, est le second animal qui nous est le plus étroitement apparenté ; issu de ce même ancêtre commun, on ne l'a pas observé faisant la guerre, et certaines sociétés humaines traditionnelles ne s'y livrent pas davantage. Parmi les espèces animales sociales autres que les chimpanzés, certaines (par exemple les lions, les loups, les hyènes et quelques espèces de fourmis) sont connues pour se livrer à des combats à mort entre groupes alors que d'autres ne le font pas. Apparemment la guerre éclate de façon répétée et indépendante, mais elle n'est pas inévitable chez les animaux sociaux en général ni dans la ligne évolutive humain/chimpanzé ou dans les sociétés humaines modernes plus particulièrement. Richard Wrangham soutient que deux traits distinguent les espèces sociales qui pratiquent la guerre de celles qui ne la pratiquent pas : une compétition intense pour les ressources et l'existence de groupes de tailles variables de sorte que de

grands groupes rencontrent parfois de petits groupes ou des animaux isolés qu'ils peuvent attaquer sans danger et écraser sous le nombre sans risque réel pour les agresseurs.

Quant à savoir si la guerre entre humains a une base génétique, elle en a évidemment une au sens large et éloigné où la coopération et d'autres comportements humains à facettes multiples en ont également une. Le cerveau, les hormones et les instincts des hommes sont en fin de compte déterminés par les gènes, comme ceux qui contrôlent la synthèse de la testostérone, hormone associée au comportement agressif. Cependant la gamme normale du comportement agressif, comme la gamme normale de la taille du corps, est influencée par de nombreux gènes différents et par des facteurs environnementaux et sociaux (tels que les effets de l'alimentation dans l'enfance sur la taille à l'âge adulte). Cela diffère des traits liés à un gène unique, comme l'hémoglobine S (à cellules falciformes) qu'une personne qui porte le gène correspondant à ce trait synthétise pour développer une anémie indépendante de la nutrition dans l'enfance, d'autres gènes ou d'une compétition environnementale. Tout comme la guerre, la coopération, son contraire, est très répandue mais s'exprime différemment selon les sociétés humaines. Nous avons déjà vu au chapitre premier qu'entre sociétés voisines, elle est favorisée par certaines conditions environnementales telles que les fluctuations des ressources dans l'année ou sur plusieurs années et le fait qu'un territoire dispose ou non de toutes les ressources nécessaires à une survie autosuffisante. Que de petites sociétés voisines coopèrent n'est ni inévitable ni programmé génétiquement ; il est des raisons pour lesquelles certaines le font plus et d'autres moins.

De même, des facteurs externes expliquent pourquoi certaines sociétés humaines sont pacifiques, quoique la plupart ne le soient pas. Les sociétés étatiques modernes ont dans leur majorité été impliquées dans des guerres récentes mais quelques autres non pour des raisons compréhensibles. Le Costa Rica, en Amérique centrale, n'a pas connu de conflit récent et a même supprimé son armée en 1949 parce que sa population historique et ses conditions sociales ont donné naissance à des traditions relativement égalitaires et démocratiques, que ses seuls voisins (le Nicaragua et le Panamá) ne représentent pas de menaces et n'offrent aucune cible de grande valeur, si ce n'est le canal de Panamá qui serait défendu par l'armée des États-Unis si le Costa Rica avait la folie de l'investir. La Suisse et la Suède n'ont pas connu de guerres récentes (quoique cela ait été le cas de la Suède dans le passé) parce qu'elles ont des voisins agressifs plus puissants et plus peuplés (l'Allemagne, la France et l'Italie d'une part, et la Russie de l'autre) qu'elles ne songeraient jamais à conquérir elles-mêmes et qu'elles ont réussi en s'armant jusqu'aux dents à les dissuader de les attaquer.

Comme ces États modernes sans engagement récent dans des conflits, une petite minorité de sociétés traditionnelles ont également été pacifiques pour des raisons compréhensibles. Les Esquimaux des régions polaires du Groenland étaient si isolés qu'ils

n'avaient aucun voisin, aucun contact extérieur et aucune possibilité de guerre même s'ils l'avaient voulu. On a rapporté des cas d'absence de guerre pour quelques petites bandes de chasseurs-cueilleurs nomades relativement isolées d'autres groupes semblables et qui vivent en populations de très faible densité dans des environnements rudes et improductifs, de vastes espaces vitaux, et ont peu ou pas de biens dignes d'être défendus ou accaparés. Parmi ces groupes, citons les Shoshones du Grand Bassin aux États-Unis, les Siriono de Bolivie, certaines tribus du désert australien et les Nganasan de Sibérie septentrionale. Au nombre des cultivateurs sans passé historique guerrier, citons les Indiens Matsigenka du Pérou, qui vivent en marge d'un environnement forestier que nul ne convoite, sans parcelles de bonne terre suffisamment denses ou fiables pour susciter une guerre ou la nécessité d'être défendues, et dont la densité démographique est actuellement faible à la suite peut-être d'un déclin récent de la population pendant l'explosion de la demande mondiale de caoutchouc.

Ainsi, on pourrait affirmer que certaines sociétés sont pacifiques de façon inhérente ou génétique alors que d'autres sont belliqueuses pour les mêmes raisons. Il apparaît plutôt que les sociétés recourent ou non à la guerre selon qu'il peut leur être profitable d'en déclencher une et/ou nécessaire de se défendre contre des guerres lancées par d'autres. Si l'on déclare parfois que les sociétés qui n'ont pas connu de guerres sont pacifiques par nature (par exemple les Semang, les !Kung et les Pygmées d'Afrique), ces populations connaissent néanmoins des violences (des meurtres) au sein des groupes ; ils ont simplement des raisons pour ne pas user de violences organisées entre groupes qui entreraient dans une définition de la guerre. Quand les Semang normalement pacifiques furent enrôlés par l'armée britannique dans les années 1950 pour servir d'éclaireurs et tuer des rebelles communistes en Malaisie, ils le firent avec enthousiasme. Il est tout aussi stérile de débattre pour savoir si les humains sont intrinsèquement mauvais ou intrinsèquement coopératifs. Toutes les sociétés humaines pratiquent la violence et la coopération ; le trait qui apparaît alors prédominer dépend des circonstances.

MOTIFS DE GUERRE TRADITIONNELLE

Pourquoi les sociétés traditionnelles partent-elles en guerre ? On peut tenter de répondre à cette question de diverses façons. La méthode la plus directe n'est pas d'essayer d'interpréter les motifs proclamés ou profonds des gens, mais simplement d'observer quel genre de bénéfices les sociétés victorieuses tirent de la guerre. Une deuxième méthode consiste à interroger les gens sur leurs motifs (« les causes immédiates de la guerre »). La dernière est de chercher à se faire une idée de leurs motifs profonds réels (« les causes ultimes de la guerre »).

On constate que les sociétés traditionnelles victorieuses obtiennent de nombreux

avantages. En dressant la liste de quelques profits majeurs par ordre alphabétique sans prétendre les classer par importance, on trouve chevaux, corps humains à manger (chez les cannibales), droits de négoce, enfants, épouses, esclaves, nourriture, porcs, prestige, protéines, ressources terrestres (telles que carrières de pierre, jardins, pêcheries, salines et vergers), terres, têtes (chez les chasseurs de têtes) et vaches.

Mais les motifs que les gens donnent pour entrer en guerre, tout comme ceux qu'ils avancent pour toute autre décision importante, peuvent ne pas correspondre aux profits observés. Là, comme dans d'autres domaines de la vie, les gens peuvent manquer de franchise ou n'avoir pas conscience de ce qui les pousse. Qu'allèguent-ils alors comme motifs ?

La réponse la plus communément donnée est la « vengeance » pour le meurtre de membres de la tribu ou de la bande à laquelle appartient la personne interrogée parce que la plupart des batailles tribales sont précédées par d'autres batailles plutôt que par une longue période de paix. La soif de vengeance des Wilihiman après les affrontements ou les morts de janvier, du 10 et du 27 avril, du 10 juin, du 5 juillet et du 16 août 1961, ainsi que celle des Widaia après le 3 et le 10 avril et le 29 mai, illustre cela dans la guerre entre Dani (chapitre 3).

Si la vengeance demeure la raison majeure citée pour la poursuite d'une guerre, quels sont les motifs qui la déclenchent ? En Nouvelle-Guinée, les réponses les plus fréquentes sont « les femmes » et « les porcs ». Pour les hommes de Nouvelle-Guinée ou d'autres parties du monde, les femmes, en se trouvant impliquées dans des adultères ou en étant victimes d'adultères, d'abandons conjugaux, d'enlèvements, de viols ou de litiges sur le prix d'achat d'une épouse, donnent lieu à des conflits qui s'enveniment. Les Yanomami et beaucoup d'autres peuples citent de même les femmes comme cause, voire raison majeure, de guerres. Quand l'anthropologue Napoleon Chagnon eut l'occasion de parler à un chef yanomami de membres de son propre « groupe » (c'est-à-dire d'Américains et de Britanniques) qui avaient fait des « razzias » chez leurs ennemis (les Allemands), le chef suggéra : « Vous avez fait ça probablement à cause de vols de femmes, n'est-ce pas ? » Ce motif ne s'applique plus aux grandes sociétés étatiques modernes. Cependant la guerre de Troie, qui a pour origine la séduction d'Hélène, épouse du roi Ménélas, par Pâris, fils du roi Priam, témoigne que les femmes demeurèrent un *casus belli* au moins jusqu'à l'époque des petits États antiques.

Quant au fait que les Néo-Guinéens placent les porcs au même rang que les femmes comme causes de guerre, rappelons-nous que les porcs ne sont pas simplement de la nourriture et la source disponible de protéines la plus importante ; ils sont également la monnaie principale, symbole de richesse et de prestige, et sont convertibles en femmes comme éléments essentiels du prix d'une épousée. Tout comme les femmes, les porcs sont enclins à vagabonder et à quitter leurs « propriétaires », et il est facile de les enlever ou de les voler, ce qui engendre des litiges sans fin.

Pour les peuples autres que les Néo-Guinéens, d'autres espèces animales domestiques, en particulier les vaches et les chevaux, remplacent les porcs comme mesures appréciées de richesse et causes de conflits. Les Nuer sont aussi obsédés par les vaches que les Néo-Guinéens par les porcs, et l'objectif majeur des Nuer quand ils font des razzias chez les Dinka et d'autres tribus nuer est de voler des vaches. Le bétail est aussi l'objet de différends en matière de négoce et de compensation (« Tu ne m'as pas payé les vaches comme promis »). Ainsi qu'un Nuer (cité par Evans-Pritchard) l'a résumé : « Il en est mort beaucoup plus pour les beaux yeux d'une vache que pour toute autre cause[4]. » Les chevaux et leur vol jouaient le rôle des porcs et des vaches dans le déclenchement de guerres chez les Indiens du Grand Bassin en Amérique du Nord. Outre les femmes et les animaux, beaucoup d'autres types d'objets matériels ont entraîné des guerres parce qu'ils sont convoités, dérobés ou sources de disputes entre d'autres peuples.

Les sociétés de petite taille partent en guerre non seulement pour acquérir des femmes comme épouses, mais aussi d'autres individus pour des raisons différentes. Les Nuer capturaient des enfants dinka pour les élever comme les leurs et les intégrer dans leurs rangs. Les nombreux groupes de chasseurs de têtes qui faisaient la guerre pour prendre et tuer des ennemis pour leurs têtes comprenaient les Asmat et les Marind en Nouvelle-Guinée, le peuple des Roviana dans les îles Salomon et divers peuples d'Asie, d'Indonésie, des îles du Pacifique, d'Irlande, d'Écosse, d'Afrique et d'Amérique du Sud. Au nombre des peuples anthropophages qui mangeaient les ennemis capturés ou morts, citons les Caraïbes, certains peuples d'Afrique et des Amériques, quelques Néo-Guinéens et beaucoup d'îliens du Pacifique. La capture d'ennemis pour les employer comme esclaves était pratiquée par certaines chefferies et sociétés tribales complexes comme les Néo-Guinéens du Nord-Ouest, les îliens de l'ouest des Salomon, les Amérindiens du nord-ouest du Pacifique et de Floride, et les Africains de l'Ouest. L'esclavage était pratiqué à une grande échelle par de nombreuses sociétés étatiques, peut-être même la plupart, y compris la Grèce antique, l'Empire romain, la Chine, l'Empire ottoman et les colonies européennes du Nouveau Monde.

Il est au moins deux autres raisons souvent invoquées et que les membres des sociétés traditionnelles eux-mêmes mentionnent comme motifs de guerre. L'une est la sorcellerie ; il est courant en Nouvelle-Guinée et dans beaucoup d'autres petites sociétés de reprocher n'importe quelle chose néfaste (comme une maladie ou une mort que nous jugerions naturelles) à un sorcier ennemi qu'il faut identifier et tuer. L'autre est la perception commune que vos voisins sont intrinsèquement mauvais, hostiles, inhumains, perfides et qu'ils méritent donc d'être attaqués qu'ils aient ou non commis récemment un acte malveillant particulier. Souvenons-nous de la réponse donnée par un Dani Wilihiman pour justifier sa volonté de tuer les Dani Widaia : « Ces gens sont nos ennemis. Pourquoi ne les tuerions-nous pas ? Ce ne sont pas des humains. »

S'ajoutent à tous ces conflits impliquant des gens et des animaux qui servent de prétextes à des guerres, ceux récurrents qui portent sur les terres. Un exemple typique de ces querelles territoriales est celle que j'ai décrite au chapitre premier entre mes amis montagnards de Nouvelle-Guinée et les gens du fleuve à propos de la ligne de crête entre leurs villages.

RAISONS ULTIMES

Cette énumération des motifs invoqués par les membres des petites sociétés pour justifier leur départ en guerre — femmes, enfants, têtes, etc. — n'épuise pas la liste. Cependant elle suffit à faire comprendre pourquoi ces motifs en eux-mêmes ne sont pas une explication satisfaisante de la guerre traditionnelle. Nos voisins à tous ont femmes, enfants, têtes et corps comestibles, et beaucoup de voisins dans les sociétés traditionnelles, sinon la plupart, ont des animaux domestiques, pratiquent la sorcellerie et peuvent être perçus comme mauvais. Le fait de convoiter ces individus et ces choses ou de se quereller à leur propos ne déclenche pas inévitablement des guerres. Même dans des sociétés particulièrement belliqueuses, la réaction habituelle à une dispute naissante est de chercher à la régler pacifiquement, par exemple en payant une compensation (chapitre 2). Ce n'est que si les tentatives de résolution pacifique échouent que la partie offensée recourt à la guerre. Pourquoi les négociations de compensation ont-elles alors plus de chances d'échouer chez certains peuples que chez d'autres ? Pourquoi existe-t-il de telles différences alors que les femmes et les autres motifs déclarés de faire la guerre sont si répandus et omniprésents ?

Les facteurs ultimes derrière une guerre ne sont pas nécessairement ceux que les participants eux-mêmes comprennent ou expriment à l'époque. Par exemple, une théorie de la guerre yanomami débattue par les anthropologues postule que son objectif final était d'acquérir des protéines trop rares en assurant une abondance de ressources en gibier à chasser. Cependant les Yanomami ignorent ce que sont les protéines et persistent à citer les femmes plutôt que la disponibilité en gibier comme motif de guerre. En conséquence, même si cette théorie de la guerre fondée sur les protéines était correcte (ce qui n'est probablement pas le cas), nous ne l'apprendrions jamais de la bouche des Yanomami eux-mêmes.

Malheureusement, il est bien plus difficile de comprendre les facteurs ultimes sur lesquels vous ne pouvez interroger les gens que les motifs immédiats qu'ils peuvent vous décrire. Il suffit de réfléchir à nos difficultés à établir la ou les causes ultimes de la Première Guerre mondiale malgré l'existence d'une masse énorme de documents pertinents auxquels des centaines d'historiens consacrent leur vie. Tout le monde sait que la cause immédiate de ce conflit fut l'assassinat de l'archiduc François-Ferdinand, héritier de l'Empire des

Habsbourg, par le nationaliste serbe Gavrilo Princip à Sarajevo le 28 juin 1914. Cependant de nombreux autres chefs d'État et héritiers présomptifs ont été assassinés sans de telles conséquences désastreuses ; quelles sont alors les raisons ultimes pour lesquelles cet assassinat particulier a déclenché la guerre ? Les théories proposées et débattues sur la ou les causes ultimes de la Première Guerre mondiale incluent, dans la période précédant le conflit, le système d'alliances, le nationalisme, les menaces pesant sur la stabilité des deux principaux empires multiethniques (l'Empire ottoman et celui des Habsbourg), les conflits territoriaux latents à propos de l'Alsace-Lorraine et le passage par le détroit des Dardanelles, et l'essor de la puissance économique allemande. Comme nous ne pouvons toujours pas nous entendre sur les causes ultimes de la Grande Guerre elle-même, nous ne saurions espérer qu'il soit facile de comprendre celles des guerres traditionnelles. Mais qui analyse ces dernières jouit d'un avantage certain sur ceux qui étudient les guerres mondiales : pour bases documentaires, il dispose d'un nombre quasi infini de guerres traditionnelles à examiner, à l'encontre des autres historiens qui ne peuvent comparer que deux guerres mondiales.

Le facteur ultime le plus souvent proposé pour la guerre traditionnelle est l'acquisition de terres ou d'autres ressources rares telles que pêcheries, sources salines, carrières de pierre ou main-d'œuvre humaine. Sauf dans les environnements rudes et fluctuants dont les conditions maintiennent de façon périodique ou permanente les populations à un niveau bas, les groupes humains grandissent en taille afin d'utiliser leur territoire et ses ressources, et peuvent ensuite s'accroître encore uniquement au détriment d'autres groupes. Les sociétés partent donc en guerre pour s'emparer de terres ou de ressources appartenant à d'autres groupes, ou pour défendre leurs propres terres et ressources que d'autres groupes cherchent à faire leurs. Ce motif est souvent invoqué explicitement par les gouvernements étatiques qui partent en guerre pour acquérir terres et main-d'œuvre. Ainsi, Hitler ne cessa d'écrire et de discourir sur la nécessité pour l'Allemagne d'avoir un *Lebensraum*, un espace vital à l'est, là où vivaient justement les Russes et d'autres Slaves ; le but d'Hitler de conquérir cet espace vital l'incita à envahir la Pologne et ensuite la Russie afin de dominer, asservir ou tuer les Slaves qui y vivaient.

Pour valider cette théorie selon laquelle la terre et le manque de ressources mènent à la guerre, Carol et Melvin Ember établirent un échantillon transculturel de 186 sociétés. À partir des données ethnographiques sur ces sociétés rassemblées dans la base des *Human Relations Area Files* de l'Université de Yale, ils tirèrent des mesures de certaines causes de pénurie : les fréquences des famines, des désastres naturels tels que sécheresses ou gelées et des pénuries alimentaires. Il s'avéra que ces mesures étaient l'indice le plus fort de fréquence des guerres. Les deux auteurs conclurent de cette découverte que l'on part en guerre pour s'emparer des ressources (en particulier des terres) des ennemis et se protéger ainsi contre une imprévisible pénurie de ressources à l'avenir.

Quoique cette interprétation soit plausible, elle n'opère pas de façon aussi directe pour que tous les chercheurs l'acceptent. Alors que certaines guerres traditionnelles en effet se terminent par la fuite des vaincus et l'occupation de leurs terres par les vainqueurs, il est également des cas où la terre abandonnée demeure inoccupée pendant quelque temps. Par ailleurs, il n'est pas toujours vrai que les guerres traditionnelles soient plus féroces dans les zones plus densément peuplées car certains types d'habitat et modes de subsistance, contrairement à d'autres, peuvent répondre commodément aux besoins d'une démographie bien plus élevée. Par exemple, les chasseurs-cueilleurs qui vivent avec une densité de cinq personnes au mile carré (environ 2,6 kilomètres carrés) dans un désert se sentent plus démunis en ressources et pressés de s'étendre que des cultivateurs vivant à cent personnes au mile carré sur des terres fertiles, chaudes et bien arrosées. Ce qui compte donc, ce n'est pas la densité démographique elle-même, mais la densité de population en relation avec celle des ressources, ce qui entraîne des disettes réelles ou potentielles. Si l'on compare des peuples traditionnels ayant des modes de subsistance similaires et vivant dans des habitats semblables aux ressources équivalentes, la fréquence des guerres s'accroît bien avec la densité démographique.

D'autres facteurs ultimes proposés pour expliquer la guerre traditionnelle sont d'ordre social. Les populations peuvent partir en guerre pour tenir à distance des voisins fauteurs de troubles, pour les évincer tous ou pour se faire une réputation belliqueuse et dissuader ainsi des agressions probables de ceux qui n'hésiteraient pas à attaquer un groupe connu pour son pacifisme. Cette interprétation sociale n'est pas incompatible avec la théorie précédente en termes de terres et de ressources : il se peut qu'une raison ultime pour garder ses voisins à distance est de maintenir un contrôle sûr de ses terres et de ses ressources. Mais il est bon de voir dans les considérations sociales un facteur distinct des considérations sur les ressources car le désir de préserver une distance avec des voisins peut pousser à prendre des mesures bien plus extrêmes que ce que d'autres jugeraient nécessaire pour simplement protéger des ressources.

Ainsi, il y a encore cinq cents ans la population de la Finlande se concentrait sur les côtes, l'intérieur couvert de forêts était peu peuplé ; par la suite, des familles individuelles et de petits groupes commencèrent à s'installer comme colons à l'intérieur et cherchèrent à vivre aussi loin que possible les uns des autres. Des amis finnois m'ont raconté une histoire pour illustrer combien ces colons détestaient se sentir oppressés par le nombre. Un homme défricha une petite terre de culture pour lui et sa famille près d'une rivière, heureux de ne voir aucun signe de présence de voisins. Mais un jour il fut horrifié d'apercevoir un rondin qui descendait la rivière. Quelqu'un d'autre devait vivre en amont ! Furieux, l'homme commença à remonter le cours d'eau dans la forêt épaisse pour traquer l'intrus. Le premier jour de marche, il ne rencontra personne ; le deuxième non plus. Le troisième jour enfin, il arriva dans une clairière récente où il trouva un autre colon. Il le tua et marcha trois jours

pour regagner sa propre clairière et sa famille, soulagé d'avoir une fois encore protégé l'intimité de ses proches. Cette histoire est peut-être apocryphe, mais elle illustre les facteurs sociaux qui incitent les petites sociétés à se préoccuper de « voisins » même éloignés et hors de portée du regard.

Cependant, d'autres facteurs ultimes invoqués impliquent que le fait d'être belliqueux présente des avantages pour l'individu plutôt que pour le groupe social. Un chef de guerre ou un individu belliqueux a des chances d'être craint et de tirer du prestige de ses exploits guerriers. Cela peut se traduire par sa capacité d'obtenir davantage d'épouses et donc d'élever plus d'enfants. Ainsi, Napoleon Chagnon a calculé, à partir des généalogies de Yanomami qu'il a recueillies, que si l'on compare les Yanomami qui ont ou non tué des humains, les tueurs ont en moyenne deux fois et demie plus d'épouses et trois fois plus d'enfants. Bien entendu, les tueurs ont aussi plus de risques de mourir ou d'être tués à un âge précoce que les autres, mais au cours de leur brève existence ils acquièrent plus de prestige et d'avantages sociaux et peuvent ainsi avoir plus de femmes et élever d'autres enfants. Si cette corrélation s'applique aux Yanomami, elle ne saurait être généralisée à toutes les sociétés traditionnelles. Dans certaines sociétés il est probable que l'espérance de vie plus brève des guerriers ne soit pas compensée par la capacité d'attirer au total plus d'épouses par décennie d'âge adulte. C'est le cas pour les Waorani de l'Équateur qui sont encore plus belliqueux que les Yanomami, mais chez qui les guerriers les plus zélés n'ont pas plus d'épouses que les hommes plus pacifiques et plutôt moins d'enfants qui survivent jusqu'à la puberté.

QUI LES GENS COMBATTENT-ILS ?

Les causes de la guerre traditionnelle ne sont pas les seuls objets d'interrogation, il en va de même pour l'identité des cibles. Les tribus sont-elles plus susceptibles de partir en guerre contre d'autres parlant une langue différente que contre des locuteurs de leur propre langue ? Combattent-elles ou évitent-elles de combattre des tribus avec lesquelles elles échangent ou font des mariages mixtes ?

Un météorologue britannique renommé, Lewis Richardson, dont la carrière officielle portait sur l'analyse mathématique des schémas complexes de vents atmosphériques, passa deux ans au cours de la Première Guerre mondiale attaché à un convoi d'ambulances motorisées qui transportaient soldats malades et blessés. Deux des trois frères de son épouse furent tués pendant cette guerre. Incité peut-être par ces expériences et par le contexte de sa propre famille quaker, Richardson entama une seconde carrière d'étude mathématique des causes de conflits armés dans l'espoir de tirer des leçons sur la façon d'éviter les guerres. Sa méthode consista à établir un tableau de toutes les guerres entre 1820 et 1949 sur

lesquelles il put se documenter, en relevant leurs nombres de morts et en divisant son tableau en cinq sous-tableaux selon ces données, et ensuite en testant des questions sur les circonstances et les raisons pour lesquelles diverses nations entrèrent en guerre.

De 1820 à 1949 le nombre de guerres dans lesquelles une nation se trouva engagée varia beaucoup selon les pays, de plus de vingt chacune pour la France et la Grande-Bretagne à une pour la Suisse et zéro pour la Suède. La source majeure de cette variation était simplement le nombre de nations avec lesquelles un pays donné partageait une frontière commune : plus nombreux étaient les voisins et plus le nombre de guerres atteignait la moyenne à long terme, ce nombre étant à peu près proportionnel au nombre d'États limitrophes. Que les États voisins eussent parlé la même langue ou des langues différentes n'avait guère d'effet. Les seules exceptions à ce schéma étaient qu'il y avait moins de conflits armés dans lesquels les deux parties parlaient chinois et plus quand elles parlaient espagnol qu'aurait pu le laisser supposer statistiquement le nombre total de locuteurs de langue chinoise ou espagnole dans le monde. Richardson risqua des hypothèses sur les facteurs culturels qui rendaient apparemment les hispanophones particulièrement enclins à entrer en guerre et les locuteurs chinois moins enclins (le lecteur trouvera ses spéculations fascinantes aux pages 223-230 et 240-242 de son ouvrage *Statistics of Deadly Quarrels* paru en 1960) ; mais il ne vérifia pas statistiquement l'effet du commerce entre les pays sur les probabilités de guerre. Cependant, parce que la guerre est dans un rapport disproportionnel entre pays voisins dont les chances d'être partenaires commerciaux sont également disproportionnelles, on s'attendrait à ce que relations commerciales et guerre soient liées entre elles. Il apparaît, au moins d'après des impressions empiriques, que les nations modernes qui sont partenaires commerciaux combattent plus souvent que celles qui ne le sont pas. Cela s'explique sans doute pour partie parce que la corrélation apparente entre commerce et combat est réellement juste car le commerce et le combat sont eux-mêmes corrélés à la proximité et aussi, pour partie, parce que le commerce donne souvent lieu à des conflits. Même pour des nations non voisines, les guerres modernes les plus importantes ont opposé des partenaires commerciaux entre eux. Ainsi, lors de la Seconde Guerre mondiale, les deux cibles majeures du Japon furent sa source première d'importation (les États-Unis) et son premier marché à l'exportation de marchandises (la Chine). De même, l'Allemagne nazie et la Russie entretinrent des relations commerciales jusqu'à la veille de l'invasion allemande, le 22 juin 1941.

Quelle est, en gardant à l'esprit cette réflexion sur les nations, la pertinence de ces questions et problématiques pour les sociétés traditionnelles de petite taille ? Il n'existe pas de tableau comparatif de toutes les guerres traditionnelles récentes analogue à celui de Richardson pour les guerres modernes entre États ; nous devrons donc nous contenter de faits empiriques qui suggèrent que les petites sociétés, plus encore que les nations, combattent leurs voisins parce qu'elles n'ont pas cette capacité de transport à longue

distance qui permit, par exemple, à la Grande-Bretagne d'envoyer des troupes à l'autre bout de la terre au milieu du XIX^e^ siècle pour combattre les Maoris de Nouvelle-Zélande. Il n'est guère d'indices prouvant que les petites sociétés faisaient une distinction en matière de guerre entre voisins parlant la même langue ou d'autres langues. Tous les individus engagés dans les guerres entre Dani parlaient le dani. La longue liste des autres sociétés parlant la même langue inclut les Enga, Fayu, Foré, Hinihon, Inuits, Mailu, Nuer et Yanomami, et l'on pourrait l'étendre à l'infini. Une exception partielle, néanmoins, est que, alors que les tribus nuer combattaient d'autres tribus nuer ainsi que les Dinka, elles affrontaient les Dinka plus souvent et observaient dans leur lutte avec les Nuer des restrictions qu'elles ignoraient avec les Dinka. Ainsi, elles ne tuaient pas les femmes et les enfants nuer, ne faisaient pas de captifs et n'incendiaient pas leurs huttes ; elles se contentaient de tuer les hommes et de voler leur bétail.

Quant aux effets du négoce et des mariages mixtes, les indices empiriques suggèrent encore que les ennemis d'une société traditionnelle sont souvent les mêmes personnes que celles avec qui elles échangent et font des mariages. Lawrence Keeley a noté que « beaucoup de sociétés tendent à combattre les gens qu'elles épousent et à épouser ceux qu'elles combattent, à razzier les gens avec qui elles échangent et à échanger avec leurs ennemis ». Les raisons en sont les mêmes que dans le cas des nations modernes : la proximité favorise les échanges et les mariages, mais aussi la guerre ; et les échanges et les mariages donnent lieu à des disputes chez les membres des petites sociétés comme dans les États modernes. Dans les relations dites commerciales, des sociétés voisines peuvent en fait échanger des marchandises à des prix et à des taux de change qui varient en continu du commerce réel (réciproquement volontaire entre parties de puissance égale et à de justes prix) à « l'extorsion » (échanges inégaux à des prix injustes entre partie forte et partie faible et où celle-ci cède des marchandises à perte pour acheter la paix) et à la razzia (une partie « fournit » des marchandises et n'obtient rien en échange quand sa faiblesse permet à l'autre partie de faire une razzia et d'obtenir des marchandises sans bourse délier). Des « razzieurs » renommés, comme les Apaches du sud-ouest des États-Unis et les Touaregs des déserts d'Afrique du Nord, pratiquaient en fait un mélange complexe de négoce normal, d'extorsion et de razzia, selon les capacités de leurs partenaires à se défendre sur le moment.

En ce qui concerne les mariages entre bandes et tribus, ils précipitent souvent la guerre pour des raisons semblables à celles des guerres qui résultent d'accords d'échange non respectés. Une petite fille d'une tribu est promise et achetée à la naissance comme épouse pour un garçon plus âgé d'une autre tribu, mais n'est pas « livrée » à la puberté. Le prix ou la dot de l'épousée est dû et initialement payé par traites jusqu'au jour où un versement vient à manquer. Les différends sur la qualité des « marchandises » (par exemple adultère, abandon de l'époux, divorce, incapacité ou refus de faire la cuisine, de jardiner ou d'aller

chercher du bois pour le feu) provoquent des demandes de remboursement du prix de l'épousée, mais la demande est rejetée parce que la qualité alléguée est discutée ou que le paiement reçu a déjà fait l'objet d'autres échanges ou été mangé (dans le cas d'un porc). Tout consommateur, propriétaire d'une affaire, exportateur ou importateur reconnaîtra en lisant ce paragraphe des analogies avec les problèmes auxquels font face les négociants dans les États modernes.

En temps de guerre, les conséquences fréquentes des conflits avec les groupes qui vous sont liés par des mariages mixtes sont les conflits de loyauté. Certains des ennemis sont des parents par alliance ou par le sang. En tirant une flèche ou en lançant une sagaie, le guerrier doit alors, dans la mesure du possible, viser de façon à éviter un parent du camp adverse. Quand, à son mariage, une femme inuit s'installe dans le groupe de son époux, si ses parents par le sang dans sa société natale projettent alors une razzia contre la peuplade de son époux, ils peuvent l'avertir de se tenir à l'écart de la razzia pour ne pas être tuée. Inversement, si elle apprend de membres du groupe de son époux qu'ils se préparent à attaquer ses parents par le sang, elle peut avertir ceux-ci — ou non, car elle peut se ranger du côté de l'une ou de l'autre partie. De même, un Foré qui entend que son propre clan projette d'attaquer un village où s'est installée sa sœur à son mariage peut l'avertir et espérer alors un don de l'époux. Inversement, il peut apprendre de sa sœur que le village où elle a pris époux va attaquer son propre village dont il prévient les membres qui lui donnent des cadeaux en marque de gratitude.

OUBLIER PEARL HARBOR

Demeure donc, pour terminer, ce thème récurrent de la vengeance : il peut nous sembler occuper une place excessive dans l'argumentaire avancé par les petites sociétés pour justifier plus communément leurs entrées en guerre. Nous autres, citoyens des États modernes, avons oublié combien le désir de vengeance peut être puissant. Au nombre des passions humaines, la vindicte se classe au même rang que l'amour, la colère, le chagrin et la peur dont nous parlons sans cesse. Les sociétés étatiques modernes nous autorisent et nous encouragent à exprimer ces dernières passions, sauf notre soif de vengeance. Toute l'éducation dispensée par les sociétés modernes vise à nous convaincre que les sentiments vindicatifs sont primitifs, qu'il faut en avoir honte et apprendre à les transcender, à seule fin de nous décourager de nous venger à titre personnel.

Il ne fait aucun doute qu'il nous serait impossible de coexister pacifiquement en tant que concitoyens d'un même État si nous ne renoncions pas au droit à la vengeance personnelle et si nous ne laissions pas le châtiment à l'État. Sinon nous vivrions dans ces conditions de guerre constante qui prévalent dans la plupart des sociétés non étatiques.

Mais, même pour nous, Occidentaux, lorsque nous avons subi un tort et obtenons réparation de l'État, le tourment persiste à cause de l'absence de réparation personnelle.

Nous nous trouvons donc, nous, citoyens d'un État, pris dans un dilemme qu'il nous est impossible d'admettre. L'insistance de l'État sur son droit exclusif de châtier est essentielle pour que chacun puisse vivre en paix et en sécurité, même si cela peut être coûteux pour un individu (un ami dont la sœur a été assassinée par des cambrioleurs est encore, des décennies plus tard, animé par la colère quoique l'État ait arrêté, jugé et emprisonné les responsables). Mes conversations avec des Néo-Guinéens m'ont fait comprendre ce à quoi nous avons renoncé en laissant la justice à l'État : s'il convient d'empêcher tout acte inspiré par des sentiments de vindicte, reconnaître ces sentiments devrait non pas simplement être permis mais encouragé par la société, son éducation, ses codes moraux. Pour un parent proche ou l'ami de quelqu'un qui a été tué ou a subi de sérieux torts, et pour les victimes de préjudices elles-mêmes, ces sentiments sont naturels et puissants. Beaucoup de gouvernements étatiques accordent aux parents de victimes de crimes quelque satisfaction personnelle en les autorisant, par exemple, à assister au procès de l'inculpé, dans certains cas à s'adresser au juge ou au jury, à rencontrer en privé le criminel grâce au système de réinsertion, voire, si la peine capitale est encore appliquée à assister à l'exécution du meurtrier.

Ce que soulignent en réalité les études ethnographiques des sociétés humaines traditionnelles restées largement à l'écart du contrôle d'un gouvernement d'État, c'est que la guerre, le meurtre et la diabolisation des voisins sont la norme, non l'exception — en sorte que ceux qui les pratiquent sont à leur tour des gens normaux. À l'inverse, dans beaucoup de sociétés de niveau étatique l'individu peut être enjoint à adopter ces normes des sociétés traditionnelles brutalement et uniquement dans des circonstances particulières (une déclaration de guerre), puis tout aussi brutalement à les rejeter quelque temps plus tard (à la conclusion d'un traité de paix). La conséquence est déroutante : les haines une fois acquises ne se rejettent pas aussi facilement. Beaucoup de mes amis européens nés comme moi dans les années 1930 — Allemands, Polonais, Russes, Serbes, Croates, Britanniques, Néerlandais et juifs — ont appris dès la naissance à haïr ou à craindre d'autres peuples ; ils ont vécu des expériences qui leur ont donné une bonne raison de le faire et aujourd'hui encore, plus de soixante-cinq ans plus tard, ils ressentent ces sentiments même si on leur a enseigné ensuite que ceux-ci ne sont plus jugés convenables et qu'il vaut mieux ne pas les exprimer à moins d'être assuré de l'approbation de l'auditoire.

Dans les sociétés étatiques occidentales, nous apprenons un code universel de morale qui est propagé chaque semaine dans les établissements scolaires mais aussi dans les lieux de culte et codifié dans nos lois. Le sixième commandement déclare simplement « Tu ne tueras point », sans distinction entre la façon dont nous devrions nous comporter à l'égard des citoyens de notre propre État et de ceux d'autres États. Puis, après au moins dix-huit ans

d'une telle formation morale, nous prenons de jeunes adultes, les formons à être soldats, leur donnons des armes et leur ordonnons d'oublier dorénavant tout cet apprentissage antérieur qui leur interdisait de tuer.

On ne s'étonnera pas que de nombreux soldats modernes ne puissent se résoudre au combat à pointer leur arme sur un ennemi et à faire feu. Ceux qui tuent vraiment souffrent longtemps de troubles post-traumatiques (c'est ainsi le cas d'environ un tiers des soldats américains qui ont servi en Irak ou en Afghanistan). Lorsqu'ils rentrent chez eux, loin de se vanter d'avoir tué, ils n'en parlent pas, sauf à d'autres anciens combattants, et ils souffrent de cauchemars. (Imaginez comment vous réagiriez, si vous n'êtes pas vous-même ancien combattant, devant un soldat américain qui vous décrirait fièrement les détails personnels de sa façon de tuer en Irak ou même comment il a tué un soldat nazi pendant la Seconde Guerre mondiale). Au cours des centaines de conversations ou entretiens avec des vétérans américains et européens, pour certains pourtant amis ou parents proches, jamais un seul d'entre eux ne m'a raconté comment il avait tué, contrairement à beaucoup de mes amis néo-guinéens.

En revanche, les Néo-Guinéens traditionnels dès leur prime enfance voyaient les guerriers partir au combat et en revenir, ils voyaient les cadavres et les blessures de leurs parents et des hommes de leur clan, écoutaient des récits de tueries, entendaient parler du combat comme d'un idéal suprême et voyaient les guerriers victorieux évoquer fièrement leurs massacres et en être loués. Souvenons-nous des jeunes Dani Wilihiman plantant avec excitation leurs petites lances dans le corps de l'Asuk-Balek qui agonisait et des petits Dani Wilihiman âgés de six ans tirant des flèches contre des petits Dani Widaia de leur âge sous la férule de leurs pères. Face à l'obligation de tuer des ennemis, les Néo-Guinéens, eux, ne ressentent aucun conflit intérieur : jamais il ne leur a été dit d'abord de tuer, puis de cesser de le faire.

À la réflexion, pour les Américains assez âgés pour se rappeler le bombardement japonais de la base navale de Pearl Harbor en 1941 (que nous considérons comme une traîtrise indigne car aucune déclaration de guerre ne l'avait précédé), la haine extrême à l'égard d'ennemis et le désir de vengeance que les gens traditionnels apprennent de leurs aînés ne devraient pas, après tout, paraître si éloignés. Nous, Américains des années 1940, avons grandi dans une atmosphère saturée de diabolisation des Japonais qui se sont illustrés par des massacres de masse, des tortures, des viols, des violations de tous les droits les plus élémentaires infligés aux Américains comme à d'autres peuples (songez à la marche de la mort de Bataan et à celle de Sandakan, aux massacres de Nankin et à d'autres événements similaires). Une haine et une crainte intenses des Japonais se répandirent même chez les civils américains qui ne virent jamais un soldat japonais vivant ou le cadavre d'un de leurs proches tué par les Japonais ; mes amis néo-guinéens eux virent les cadavres de parents. Des centaines de milliers d'Américains se portèrent volontaires pour tuer des

centaines de milliers de Japonais, souvent dans des combats littéralement au corps à corps, en usant de méthodes brutales, baïonnettes et lance-flammes y compris. Les soldats qui tuèrent des Japonais en nombre particulièrement grand ou avec une bravoure notoire furent décorés en public et ceux qui succombèrent au combat honorés à titre posthume comme héros tombés noblement au champ d'honneur.

Puis, moins de quatre ans après Pearl Harbor, les mêmes Américains furent exhortés à cesser de haïr et de tuer les Japonais, et à oublier le slogan qui avait dominé toute la vie de leur nation : « Souvenez-vous de Pearl Harbor ! »

Beaucoup d'Américains qui avaient vécu dans ces années-là ont lutté le reste de leur vie avec ce qu'on leur avait enseigné et ordonné ensuite de désapprendre — en particulier s'ils avaient été alors particulièrement affectés, par exemple en ayant survécu à la marche de la mort de Bataan ou pour avoir perdu des amis et des parents proches. Ayant grandi pendant l'hystérie antijaponaise de la Seconde Guerre mondiale, je ne m'étonne pas que les Dani Wilihiman aient montré tant de passion à tuer les Dani Widaia quand, depuis des décennies, un apprentissage et une profonde expérience de première main leur avaient inculqué ces attitudes. La soif de vengeance n'est pas bonne, mais on ne peut l'ignorer. Il faut la comprendre, l'admettre et la traiter d'une façon autre que par le passage à l'acte.

---

1. Ce conflit, qui appartient aujourd'hui à la petite histoire des États-Unis, a fait l'objet de nombreux ouvrages et a été illustré dans des films ou des séries télévisées comme celle de Kevin Reynolds avec Kevin Costner, *Hatfields & McCoys* (2012), et même dans la bande dessinée (voir l'album des aventures de Lucky Luke, *Les Rivaux de Painful Gulch*, de Morris et Goscinny). *(N.d.T.)*

2. Définition à comparer à celle du *Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française* de Paul Robert, vol. 3 (1969), p. 384 : « Lutte armée entre groupes sociaux et *spécialt.* entre États. » *(N.d.T.)*

3. Kuegler, Sabine, *L'enfant de la jungle*, trad. de Barbara Fontaine (Paris, Oh ! éd., 2006). *(N.d.T.)*

4. E. E. Evans Pritchard, *Les Nuer*, *op. cit.*, p. 68. (*N.d.T.*)

TROISIÈME PARTIE

JEUNES ET VIEUX

Chapitre 5

L'ÉDUCATION DES ENFANTS

COMPARAISONS ENTRE LES FORMES D'ÉDUCATION

C'est l'histoire d'Enu, jeune homme que j'ai rencontré au cours de l'une de mes visites en Nouvelle-Guinée. Enu avait grandi dans une région où l'éducation des enfants était extrêmement répressive et où les enfants étaient écrasés d'obligations et hantés de sentiments de culpabilité. À l'âge de cinq ans, il en eut assez de ce mode de vie et quitta ses père et mère et d'autres membres de sa famille pour s'installer dans le village d'une autre tribu où des parents proches étaient disposés à prendre soin de lui. Là, Enu se retrouva dans une société d'adoption aux pratiques d'éducation fondées sur un laisser-faire à l'extrême opposé de celles de sa société natale. On considérait que les jeunes enfants étaient responsables de leurs propres actes et autorisés à faire presque tout ce qu'il leur plaisait. Par exemple, si un enfant jouait près d'un feu, les adultes n'intervenaient pas. En conséquence, beaucoup d'adultes dans cette société portaient des cicatrices de brûlures héritées de leur comportement dans l'enfance.

Ces deux styles d'éducation seraient aujourd'hui condamnés également dans les sociétés industrielles occidentales. Mais le laisser-faire de la société d'adoption d'Enu n'est pas inhabituel selon les critères des sociétés de chasseurs-cueilleurs dans le monde qui, pour beaucoup, considèrent que les enfants sont des individus autonomes dont on ne devrait pas étouffer les désirs et que l'on laisse jouer avec des objets dangereux tels que couteaux effilés, pots brûlants et feux.

Ces pratiques éducatives nous intéressent à plus d'un titre. D'abord, au plan scientifique, les enfants représentent jusqu'à la moitié de la population d'une société. Un sociologue qui ignorerait la moitié des membres d'une société ne saurait prétendre la comprendre. De plus, chaque trait de la vie adulte a une composante liée au développement. Ainsi on ne peut comprendre les modes de mariage et de règlement des litiges d'une société sans savoir comment les enfants se socialisent et adoptent ces pratiques.

Cependant, les pratiques d'éducation des enfants dans les sociétés non occidentales ont fait l'objet de bien moins d'études qu'elles ne le méritent. Le problème tient pour partie à ce qu'un grand nombre des chercheurs qui vont sur le terrain pour étudier d'autres cultures sont jeunes, n'ont pas d'enfants, ignorent comment les observer et leur parler ; ils décrivent et interrogent pour l'essentiel des adultes. L'anthropologie, l'enseignement, la psychologie et d'autres disciplines ont leurs propres systèmes de représentations qui, à tout moment donné, se concentrent sur une certaine gamme de sujets de recherche et limitent d'autant le champ des phénomènes jugés dignes d'intérêt.

Même les études du développement de l'enfant qui se veulent largement transculturelles — comparaisons, par exemple, entre enfants allemands, américains, japonais et chinois — choisissent en fait un échantillon de sociétés appartenant toutes à la même mince strate de diversité humaine et culturelle : toutes partagent gouvernement centralisé, spécialisation économique et inégalité socio-économique, bien qu'elles soient très atypiques comparées à la vaste diversité humaine et culturelle. En conséquence, ces sociétés modernes et d'autres de niveau étatique convergent vers une petite gamme de pratiques éducatives inhabituelles selon les critères historiques. Ces pratiques incluent systèmes d'enseignement scolaire administrés par l'État (plutôt qu'un apprentissage intégré à la vie et au jeu quotidiens), protection des enfants par la police et pas uniquement par les parents, groupes de jeu d'enfants du même âge (et non d'enfants de tous âges s'amusant ensemble de façon habituelle), enfants et parents dormant dans des chambres séparées (et non ensemble dans le même lit), mères allaitant les nourrissons (quand ils sont seulement allaités) suivant un horaire souvent établi par la mère plutôt que par l'enfant.

Il découle de cela que les généralisations de Jean Piaget, d'Erik Erikson, de Sigmund Freud, de pédiatres et de psychologues de l'enfance se fondent fortement sur des études de sociétés WEIRD (« sociétés occidentales, éduquées, industrialisées, riches et démocratiques »), en particulier sur des études de leurs étudiants de troisième cycle et des enfants de professeurs d'université, et ont été appliquées de façon inappropriée au reste du monde. Ainsi, l'accent que Sigmund Freud mettait sur la pulsion sexuelle (la libido) et ses frustrations fréquentes ne s'applique pas aux Indiens Siriono de Bolivie ni à beaucoup d'autres sociétés traditionnelles où des partenaires sexuels consentants sont presque toujours disponibles, mais où le désir de nourriture et la préoccupation pour cette pulsion de faim et ses fréquentes frustrations sont omniprésents. Les théories occidentales d'éducation des enfants naguère en vogue, et qui insistaient sur le besoin d'amour et de soutien affectif des nourrissons, considéraient la pratique répandue de l'allaitement au sein à la demande comme « une indulgence exagérée » et la définissaient en termes freudiens de « gratification excessive au stade oral du développement psycho-sexuel ». Cependant, il s'avère que l'allaitement au sein à la demande était jadis quasi universel, qu'il est à conseiller à bien des titres et que la pratique moderne commune de l'allaitement au sein à des intervalles non

fréquents par commodité pour la mère est, d'un point de vue historique, une exception rare.

Telles sont les raisons scientifiques de nous intéresser aux pratiques traditionnelles d'éducation des enfants, mais il en est également d'autres utiles et impératives pour nous tous, non universitaires. Les petites sociétés constituent une vaste base de données sur l'éducation des enfants et révèlent les effets de milliers d'expériences naturelles sur la façon de procéder. Les sociétés étatiques modernes ne nous permettraient pas de prendre pour normes et d'appliquer les expériences de répression ou de laisser-faire extrêmes vécues par Enu. S'il est peu de lecteurs de ce livre qui jugeraient admirable de laisser les enfants rouler dans le feu, de nombreux autres modes d'éducation méritent d'être pris en considération. Ainsi, une autre raison d'étudier ces dernières est qu'elles nous renseignent sur nos propres choix. Elles peuvent suggérer des pratiques différentes de celles communes à présent en Occident, mais que nous pourrions juger attrayantes quand nous connaissons leurs conséquences pour les enfants.

Au cours des récentes décennies, les études comparatives de l'éducation des enfants dans les petites sociétés ont enfin suscité un intérêt croissant. Il est paru ainsi une demi-douzaine d'études consacrées aux enfants, et pas simplement en annexe à d'autres observations anthropologiques, chez certains des derniers groupes humains du monde à tirer encore une grande partie de leur subsistance de la chasse et de la cueillette : les Pygmées Efé et Aka des forêts tropicales d'Afrique, les !Kung des déserts d'Afrique du Sud, les Hadza d'Afrique orientale, les Indiens Aché du Paraguay et les Agta des Philippines. Autant d'études qui nous renseignent sur l'accouchement et l'infanticide, l'allaitement et le sevrage, les contacts physiques entre bébés et adultes, le rôle des pères et des personnes, autres que les parents, qui s'occupent des enfants, les réponses aux pleurs, les châtiments, la liberté laissée à l'enfant d'explorer, les jeux et l'éducation.

ACCOUCHEMENT

Aujourd'hui, l'accouchement dans nos sociétés a généralement lieu dans un service hospitalier avec l'aide de professionnels formés : médecins, sages-femmes et personnel infirmier. La mortalité des nouveau-nés et des mères associée à la délivrance est faible. L'accouchement traditionnel était différent. Avant la médecine moderne ou en son absence, la mort de l'enfant et/ou de la mère en couches était chose bien plus courante qu'à présent.

Les circonstances de la mise au monde varient dans les sociétés traditionnelles. Dans le cas le plus simple, très exceptionnel, l'idéal culturel est pour la mère d'accoucher seule et sans aide. Par exemple, chez le peuple !kung des déserts d'Afrique méridionale, une femme sur le point de mettre un bébé au monde est censée se retirer à quelques centaines de mètres du camp et accoucher seule. En pratique, pour la première naissance en particulier, la mère

peut être accompagnée par d'autres femmes pour l'assister, mais pour les naissances suivantes il est plus probable qu'elle accomplisse cet idéal d'accoucher seule. Cependant, même à l'écart, elle demeure assez près du camp pour que d'autres femmes entendent les premiers cris du bébé et se joignent alors à elle pour couper le cordon ombilical, laver le nourrisson et le ramener au camp.

Les Indiens Pirahãs du Brésil sont un autre groupe où les femmes accouchent souvent sans aide. L'attachement des Pirahãs à cet idéal est illustré par une expérience qu'a vécue le linguiste Steve Sheldon et qu'il a racontée à Daniel Everett : « Une femme accouchait seule sur une plage. Quelque chose n'allait pas. L'enfant se présentait par le siège. Et la femme était à l'agonie. "Aidez-moi, par pitié ! Le bébé ne sort pas", hurlait-elle. Les Pirahãs étaient assis sans rien faire, certains visiblement un peu tendus, d'autres parlant comme si de rien n'était. Elle criait : "Je vais mourir ! Ça fait mal ! Le bébé ne sort pas." Personne n'a bronché. C'était la fin de l'après-midi. Steve s'est dirigé vers elle. "Non ! Elle ne veut pas que tu viennes. Elle veut ses parents", lui a-t-on dit. Mais les parents n'étaient pas là, et il n'y avait personne d'autre pour l'aider. Le soir est tombé, ses cris ont continué, de plus en plus faibles. Puis ils ont cessé. Au matin, Steve a appris que la femme et le bébé étaient morts sur la plage, sans assistance… [Cet incident tragique nous apprend en particulier que,] si les Pirahãs laissent mourir une femme jeune, seule et sans aide, c'est parce qu'ils croient qu'on doit être fort et se débrouiller seul dans la difficulté [1]. »

Bien plus communément la naissance traditionnelle se passe avec l'assistance d'autres femmes. Par exemple, chez les Kaulong de Nouvelle-Bretagne, dont les hommes sont obsédés par la souillure des femmes pendant les menstrues et les accouchements, une femme sur le point d'accoucher se rend, accompagnée de plusieurs femmes plus âgées, dans un abri en forêt. À l'extrême opposé, on trouve des sociétés où la naissance est pratiquement un événement public. Chez les Agta des Philippines, la femme accouche dans une maison du camp et toutes les personnes alors présentes peuvent envahir le lieu et crier des instructions à la mère et à la sage-femme (« pousse », « tire », « ne fais pas ça »).

INFANTICIDE

L'infanticide — le meurtre intentionnel et reconnu d'un enfant — est illégal dans la plupart des sociétés étatiques aujourd'hui. Dans beaucoup de sociétés traditionnelles, cependant, il est acceptable en certaines circonstances. Cette pratique nous horrifie, mais il est difficile de voir ce que ces sociétés pourraient faire d'autre dans quelques-unes des conditions associées à l'acte même. Ainsi d'un bébé né difforme ou malingre : beaucoup de sociétés traditionnelles connaissent des saisons où le ravitaillement insignifiant en vivres rend difficile pour le petit nombre d'adultes productifs d'assurer de la nourriture au grand

nombre d'enfants et de vieillards non productifs. Une bouche supplémentaire, mais non productive, à nourrir est alors une charge que la société ne peut guère se permettre.

Une autre circonstance liée à l'infanticide est un intervalle bref entre les naissances, c'est-à-dire la mise au monde d'un autre bébé alors que la mère allaite et transporte encore un aîné de moins de deux ans. Il est difficile ou impossible à une femme de produire suffisamment de lait pour un enfant de deux ans et un nouveau-né en même temps, et de transporter non pas un mais deux enfants quand le groupe change de camp. Pour la même raison, la naissance de jumeaux chez des femmes de chasseurs-cueilleurs peut pousser à tuer ou à négliger l'un des deux enfants. Un Indien Aché nommé Kuchingis explique à Kim Hill et A. Magdalena Hurtado : « Celui [le frère] qui m'a suivi [dans l'ordre des naissances] a été tué. L'espace de temps était bref entre les naissances. Ma mère l'a tué parce que j'étais petit. "Tu n'auras pas assez de lait pour l'aîné [à savoir Kuchingi], lui a-t-on dit. Tu dois nourrir l'aîné." Alors elle a tué mon frère, celui qui était né après moi. »

Un autre facteur encore qui prédispose à l'infanticide à la naissance est l'absence ou la mort du père qui ne peut plus alors contribuer à nourrir la mère et protéger l'enfant. Pour une mère seule, la vie est difficile, même de nos jours. Elle l'était plus encore dans le passé, en particulier dans les sociétés où l'absence de père tendait à entraîner une probabilité plus grande de mort de l'enfant car les pères, par exemple, fournissaient l'essentiel des calories ou protégeaient leurs enfants des violences d'autres hommes.

Enfin, dans certaines sociétés traditionnelles, la proportion des garçons par rapport aux filles s'accroît de la naissance à l'adolescence suite à la mort des bébés de sexe féminin par négligence passive ou même (dans des cas exceptionnels) par meurtre intentionnel — étranglement, exposition au froid ou ensevelissement vivant — parce que beaucoup de sociétés accordent plus de prix aux garçons qu'aux filles. Par exemple, chez les Indiens Aché, 14 % des garçons ont été tués avant l'âge de dix ans pour 23 % des filles. L'absence du père ou de la mère multiplie par quatre le risque pour un enfant aché d'être tué par homicide, mais il est plus élevé pour les filles que pour les garçons. En Chine et en Inde moderne cette valorisation répandue des garçons par rapport aux filles entraîne un excédent des bébés mâles à cause du recours à un nouveau mécanisme, la détermination prénatale du sexe qui permet l'avortement sélectif des fœtus femelles.

Les !Kung considèrent que c'est à la mère qu'incombe l'obligation d'évaluer l'opportunité ou non d'un infanticide au moment de l'accouchement. Nancy Howell écrit : « La coutume selon laquelle la femme devrait ou peut donner la naissance seule lui confère le droit incontesté de contrôler l'infanticide. Sur le lieu de l'accouchement, habituellement avant que le bébé n'ait reçu un nom et bien certainement avant de l'emporter au village, la responsabilité de la mère est d'examiner soigneusement le bébé pour rechercher des défauts de naissance. S'il est difforme, son devoir est de l'étouffer. Nombre d'informateurs !kung m'ont dit que cet examen et cette décision sont un élément normal et nécessaire du

processus de mise au monde. L'infanticide chez les !Kung n'est pas un meurtre à leurs yeux car ils ne considèrent pas la naissance comme le début de la vie d'un zun/wa [un !Kung]. La naissance commence avec l'attribution d'un nom et l'acceptation du bébé comme personne sociale à son retour au village après la naissance. Avant ce moment, l'infanticide fait partie des prérogatives et de la responsabilité de la mère, et il est culturellement prescrit pour les cas de défauts à la naissance et pour l'un des enfants de toute paire de jumeaux. Il n'y a aucun couple de jumeaux survivant dans la population. »

Cependant, l'infanticide n'est certainement pas universel dans les sociétés traditionnelles et est moins commun que la mort des jeunes enfants due à une « négligence bénigne » (euphémisme qui signifie que l'enfant n'est pas directement tué, mais qu'il meurt faute de soins, par exemple parce que sa mère cesse de l'allaiter ou l'allaite moins souvent, le change ou le lave rarement). Ainsi, quand Allan Holmberg vécut dans un groupe d'Indiens Siriono en Bolivie, il découvrit que l'infanticide et l'avortement étaient choses inconnues. Alors même que 15 % des enfants Siriono naissaient avec un pied-bot et qu'un seul de ces enfants sur cinq survivait jusqu'à l'âge adulte et élevait une famille, ils recevaient normalement affection et alimentation.

SEVRAGE ET INTERVALLE ENTRE LES NAISSANCES

Aux États-Unis, la proportion des nourrissons allaités par leur mère et l'âge auquel ils sont sevrés ont décru au cours de la majeure partie du XX^{e} siècle. Dans les années 1970, seuls 5 % des enfants américains étaient allaités à l'âge de six mois. Par contre chez les chasseurs-cueilleurs sans contacts avec des cultivateurs et sans possibilité d'obtenir des aliments cultivés, les nourrissons sont allaités bien au-delà de six mois parce que le seul aliment qui leur soit adapté et disponible est le lait maternel ; ils ne disposent pas de lait de vache, de lait maternisé ou artificiel ni de substituts alimentaires sous forme de bouillie. L'âge moyen du sevrage pour sept groupes de chasseurs-cueilleurs est d'environ trois ans, âge auquel les enfants deviennent enfin capables de se nourrir complètement eux-mêmes en mâchant suffisamment d'aliments solides. Alors que certains aliments solides prémâchés peuvent être introduits vers l'âge de six mois, un enfant de chasseurs-cueilleurs pourra n'être pas tout à fait sevré avant que sa mère ne soit de nouveau enceinte. Les enfants !kung continuent à être allaités au-delà de l'âge de quatre ans si aucun autre enfant n'est né dans leur famille. Les études montrent que plus un enfant !kung est âgé quand il est sevré et plus il est probable qu'il survive jusqu'à l'âge adulte. Mais dans les populations d'agriculteurs sédentaires et chez les chasseurs-cueilleurs qui commercent avec les cultivateurs, ces âges de sevrage et ces intervalles entre les naissances de deux ans et demi à quatre ans pour les chasseurs-cueilleurs nomades décroissent pour atteindre une moyenne

de deux ans parce que les agriculteurs ont du lait animal et des bouillies de céréales pour sevrer un petit enfant. Ainsi, quand les !Kung eux-mêmes s'installent pour devenir fermiers, comme cela se passe de plus en plus souvent ces dernières décennies, l'intervalle entre les naissances tombe rapidement de trois ans et demi à deux ans, durée typique pour les agriculteurs.

Les causes évolutionnistes ultimes et les mécanismes physiologiques immédiats responsables de ces longs intervalles chez les chasseurs-cueilleurs nomades ont fait l'objet de nombreuses discussions. Il apparaît que les raisons ultimes sont doubles. Tout d'abord une mère qui ne dispose pas de lait de vache et de bouillie de céréales, et qui allaitera probablement son enfant jusqu'à l'âge de trois ans au moins, ne peut produire suffisamment de lait pour nourrir à la fois un nouveau-né et un enfant plus âgé encore non sevré. Le ferait-elle, un des enfants risquerait alors de mourir de faim par manque de lait.

Il est une autre raison : ce n'est qu'à l'âge de quatre ans ou plus qu'un enfant peut marcher assez vite pour suivre ses parents quand ils changent de campement. Les enfants plus jeunes doivent être portés. Lorsqu'elle se déplace, une mère !kung pesant 40 kilos doit porter un enfant de moins de quatre ans qui peut peser jusqu'à une douzaine de kilos, une charge de légumes sauvages de 7 à 18 kilos ou plus, et plusieurs litres d'eau sans compter les ustensiles. C'est là un fardeau déjà lourd et qui le serait plus encore si on lui rajoutait un nourrisson plus jeune. Nous avons donc un second facteur ultime d'évolution qui contribue à réduire rapidement l'intervalle entre les naissances quand les chasseurs-cueilleurs s'établissent comme cultivateurs ; la plupart des cultivateurs vivent dans des villages permanents et n'ont pas à affronter le problème du transport de tous les enfants de moins de quatre ans dès qu'ils changent de campement.

Cet âge tardif du sevrage implique, pour une mère chez les chasseurs-cueilleurs, de consacrer une grande énergie physique et affective à l'éducation d'un enfant. Les observateurs occidentaux ont l'impression que la relation très intime d'un enfant !kung avec sa mère et l'attention exclusive dont il jouit pendant plusieurs années sans frères ou sœurs plus jeunes apportent une sécurité affective dans l'enfance qui se traduit par un sentiment semblable chez les adultes. Mais quand l'enfant de chasseurs-cueilleurs est sevré, le résultat peut être traumatisant. En un bref laps de temps, il est l'objet de bien moins d'attentions maternelles, il ressent la faim faute d'allaitement, doit céder à l'enfant suivant sa place de couchage auprès de sa mère et éprouve peut-être le sentiment croissant que l'on s'attend à le voir entrer dans le monde des adultes. Les enfants !kung quand on les sèvre sont malheureux et ont des accès de colère. Les !Kung qui survivent jusqu'à un âge avancé considèrent encore, soixante-dix ans plus tard, le sevrage comme une expérience douloureuse. Dans les camps des Indiens Pirahãs la nuit, on entend souvent les enfants crier et presque toujours parce qu'ils sont en période de sevrage. Cependant, si le sevrage dans les sociétés traditionnelles est plus tardif que chez les Américains modernes, les schémas

spécifiques varient selon les sociétés. Les enfants des Pygmées Bofi et Aka, par exemple, connaissent un sevrage progressif et non brutal, les colères sont rares, et ce sevrage lui-même est souvent à l'initiative de l'enfant et non de la mère.

ALLAITEMENT À LA DEMANDE

Ces deux causes ultimes responsables des longs intervalles entre les naissances chez les chasseurs-cueilleurs laissent pendante la question des mécanismes physiologiques immédiats qui assurent qu'il n'y ait pas à s'occuper simultanément de deux enfants d'âges trop rapprochés. Un de ces mécanismes est de recourir à la négligence ou (moins souvent) à l'infanticide, ainsi que nous l'avons vu. L'autre facteur immédiat est que les mécanismes physiologiques qui opèrent chez une femme qui allaite selon le rythme d'allaitements fréquents à la demande caractéristique des bébés chez les chasseurs-cueilleurs (contrairement aux périodes non fréquentes d'allaitement établies pour la commodité de la mère dans la société occidentale) rendent moins probable une grossesse chez la mère même si elle reprend des activités sexuelles alors qu'elle allaite.

Dans les groupes de chasseurs-cueilleurs dans lesquels l'allaitement a été particulièrement étudié, il est souvent « à la demande ». C'est-à-dire que le bébé a un accès constant au sein de la mère, est en contact avec elle dans la journée, dort près d'elle la nuit et peut se nourrir quand il le veut, que la mère soit ou non éveillée. Par exemple, les calculs faits chez les !Kung montrent qu'un nourrisson se nourrit en moyenne quatre fois par heure dans la journée, deux minutes à chaque tétée avec un intervalle moyen de seulement quatorze minutes. La mère se réveille pour allaiter l'enfant au moins deux fois la nuit tandis que l'enfant se nourrit plusieurs fois sans l'éveiller. Cette possibilité constante de s'allaiter à la demande se poursuit habituellement pendant au moins trois ans pour le bébé !kung. Par contre, dans les sociétés modernes les mères planifient généralement l'allaitement à des moments où leurs activités le permettent. L'organisation du travail d'une mère, que celui-ci soit un emploi extérieur au foyer ou les tâches purement domestiques, implique souvent des séparations de plusieurs heures entre la mère et l'enfant. Le résultat en est un nombre bien moindre d'allaitements que les dizaines pour une mère chez des chasseurs-cueilleurs, des tétées individuelles plus longues et des intervalles plus longs entre elles.

Cette fréquence élevée des tétées chez les mères des sociétés traditionnelles a des conséquences physiologiques. Ainsi que nous l'avons dit plus haut, ces mères ne conçoivent pas pendant plusieurs années après une naissance, même si elles reprennent une activité sexuelle. Manifestement quelque chose dans l'allaitement à la demande a une action contraceptive. Une hypothèse d'explication est dénommée « aménorrhée lactaire » : l'allaitement libère des hormones maternelles qui stimulent non seulement la sécrétion

lactaire, mais inhibent peut-être également l'ovulation. Cette inhibition exige cependant un régime constant d'allaitements fréquents, quelques séances d'allaitement par jour ne suffisant pas. L'autre hypothèse est qualifiée de seuil critique de masse graisseuse : l'ovulation exige que les niveaux de masse graisseuse de la mère excèdent un certain seuil. Chez une femme qui allaite dans une société traditionnelle sans nourriture abondante, les coûts énergétiques élevés de la lactation maintiennent le niveau de la masse graisseuse sous ce seuil critique. Ainsi les mères nourricières sexuellement actives dans les sociétés industrielles occidentales, contrairement à leurs homologues chez les chasseurs-cueilleurs, peuvent encore concevoir (à leur étonnement) pour une de ces raisons ou les deux : leur fréquence d'allaitement est bien trop basse pour une aménorrhée de la lactation induite par les hormones et elles sont assez bien nourries pour que leur masse graisseuse demeure supérieure au seuil critique pour l'ovulation, en dépit même de la dépense calorique de la lactation. Beaucoup de mères occidentales cultivées ont entendu parler de l'aménorrhée lactaire mais bien moins savent qu'elle n'a d'effet que si la fréquence des allaitements est élevée.

La fréquence de l'allaitement varie chez les mammifères. Certains, dont les chimpanzés et la plupart des autres primates, les chauves-souris et les kangourous, allaitent de façon continue. D'autres mammifères, dont les lapins et les antilopes sont d'excellents exemples, allaitent de façon discontinue : une femelle lapin ou antilope laisse son petit caché dans un terrier ou de hautes herbes pendant qu'elle part se nourrir, revient ensuite, après un long intervalle, et allaite son petit quelques fois seulement par jour. Les chasseurs-cueilleurs ressemblent aux chimpanzés et aux singes de l'Ancien Monde en ce sens que les mères nourrissent continuellement leurs petits. Mais ce schéma, que nous avons hérité de nos ancêtres primates et probablement conservé pendant les millions d'années de notre évolution propre distincte de celle des chimpanzés, n'a changé qu'au cours des milliers d'années depuis les origines de l'agriculture quand sont apparus des modes de vie impliquant des séparations entre les mères et les enfants. Les mères modernes ont acquis les habitudes d'allaitement des lapins tout en conservant la physiologie de la lactation des chimpanzés et des singes.

CONTACT ENTRE ENFANTS ET ADULTES

Associées à ces différences de fréquence d'allaitement chez les mammifères il est d'autres divergences dans le pourcentage de temps que le nourrisson passe au contact d'un adulte, en particulier de la mère. Chez les espèces à l'allaitement discontinu, le nourrisson est avec la mère pour de brèves périodes d'alimentation et de soins. Chez les espèces qui allaitent continuellement la mère porte le nouveau-né alors qu'elle cherche de la

nourriture ; une femelle kangourou le garde dans sa poche, une femelle chauve-souris tient le petit sur son ventre même lorsqu'elle vole, et les chimpanzés et les singes femelles de l'Ancien Monde le portent sur le dos.

Dans les sociétés industrielles modernes aujourd'hui, nous suivons le schéma des lapins et des antilopes : la mère ou une autre personne prend le nourrisson de façon occasionnelle pour le nourrir ou jouer avec lui, mais ne le porte pas continuellement ; le bébé passe une grande partie ou l'essentiel du temps dans un berceau ou un parc ; et, la nuit, il dort seul, généralement dans une chambre distincte de celle des parents. Cependant, nous avons probablement continué à suivre notre modèle ancestral du primate pendant presque toute l'histoire humaine jusqu'à ces quelques derniers millénaires. Les études portant sur les chasseurs-cueilleurs modernes montrent que le bébé est porté presque toute la journée par la mère ou par quelqu'un d'autre. Quand la mère marche, l'enfant est maintenu par des systèmes de support comme les bandoulières des !Kung, les sacs en filet de Nouvelle-Guinée et les planches-berceaux des zones tempérées septentrionales. La plupart des chasseurs-cueilleurs, en particulier sous les climats doux, connaissent un contact peau contre peau continu entre l'enfant et la personne qui s'en occupe. Dans toutes les sociétés de chasseurs-cueilleurs humains et de primates supérieurs, la mère et le bébé dorment ensemble, en général dans le même lit ou sur la même natte. Un échantillon interculturel de 90 sociétés humaines traditionnelles n'en a révélé aucune où la mère et l'enfant dormiraient dans des pièces séparées ; cette pratique occidentale courante est une invention récente responsable des difficultés pour coucher les enfants qui tourmentent les parents modernes. Les pédiatres américains recommandent à présent de ne pas faire dormir le bébé dans le même lit que ses parents à cause des cas occasionnels où le bébé serait écrasé ou souffrirait d'une hyperthermie ; mais pratiquement tous les nourrissons dans l'histoire humaine jusqu'à ces quelques derniers millénaires dormaient avec leur mère et, en général, leur père également, sans que l'on trouve de traces significatives des conséquences terribles redoutées par les pédiatres. Cela s'explique peut-être parce que les chasseurs-cueilleurs dorment à même la terre battue ou sur des nattes dures alors qu'un parent risque davantage de rouler sur le bébé dans nos lits modernes souples.

Ainsi, les bébés !kung passent 90 % du temps la première année de leur vie peau contre peau avec la mère ou la personne qui s'occupe d'eux ; ils sont portés partout où la mère va et le contact n'est interrompu que lorsqu'il passe entre les mains d'autres personnes. Un enfant !kung ne commence à être séparé plus fréquemment de sa mère qu'après un an et demi, mais ces séparations sont presque toujours à son initiative même afin de jouer avec ses semblables. Ce temps de contact journalier entre le petit !Kung et les personnes qui le soignent excède *toute* durée de contact (y compris avec la mère) chez les enfants occidentaux modernes.

Un des procédés occidentaux les plus courants pour transporter un enfant est la

poussette (ou le landau) qui ne crée aucun contact entre le bébé et la personne qui s'en occupe. Dans beaucoup de cas, le bébé est presque à l'horizontale et parfois en sens contraire à la marche. Il ne voit donc pas le monde comme le voit la personne qui le soigne. Au cours des dernières décennies aux États-Unis, des moyens de transporter les enfants en position verticale (droite) se sont répandus, tels que porte-bébés, sacs à dos et poches de poitrine, mais dans nombre de cas le bébé regarde encore en arrière. Par contre, les procédés de transport traditionnels, tels que les bandoulières ou le portage sur les épaules, placent en général l'enfant à la verticale et face à la marche, lui permettant de voir le même monde que celui ou celle qui le porte. Le contact constant, même quand la personne marche, le partage du champ de vision avec elle et le transport à la verticale peuvent contribuer à ce que le développement neuromoteur des très jeunes !Kung (comparés aux bébés américains) soit en avance à certains égards.

Sous les climats chauds, il est pratique d'avoir un contact peau contre peau constant entre un jeune enfant nu et une mère elle-même presque nue. C'est plus difficile sous des climats froids. En conséquence, presque la moitié des sociétés traditionnelles, pour la plupart celles des zones tempérées, emmaillotent leurs bébés, c'est-à-dire les enveloppent dans des étoffes chaudes. Le bébé ainsi emmailloté est souvent attaché à une planche nommée planche-berceau. Cette pratique était jadis répandue dans le monde, essentiellement dans les hautes latitudes, l'idée fondamentale étant d'envelopper le bébé pour le protéger du froid et de limiter sa capacité de remuer le corps et les membres. Chez les Navajos, les mères qui emploient des planches-berceaux expliquent que leur objet est d'inciter l'enfant à s'endormir ou de le garder assoupi quand on le place sur cette planche-berceau alors qu'il est déjà endormi. La mère navajo ajoute que ce berceau empêche le bébé de sursauter brusquement alors qu'il dort et donc de s'éveiller. Un nourrisson navajo passe 70 % du temps sur une planche-berceau pendant les six premiers mois de sa vie. Jadis ces planches étaient également une pratique commune en Europe, mais elles commencèrent à disparaître il y a quelques siècles.

Pour beaucoup d'entre nous, gens modernes, l'idée de recourir à une planche-berceau ou à l'emmaillotement est odieuse, ou l'était jusqu'à ce que celui-ci revienne récemment à la mode. La notion de liberté individuelle nous importe beaucoup et ces deux pratiques restreignent manifestement la liberté propre du bébé. Nous sommes enclins à supposer que les planches-berceaux ou l'emmaillotement retardent le développement du nourrisson et lui infligent des dommages psychologiques durables. En fait, il n'existe pas de différences d'ordre moteur ou psychologique ni dans l'âge de la marche autonome entre les petits Navajos qui ont ou non été gardés sur des planches-berceaux, ou entre des enfants navajos qui ont connu ce genre de berceaux et les enfants anglo-américains tout proches. L'explication probable est que, à l'âge où un bébé commence à ramper, le petit Navajo passe la moitié de la journée hors de la planche-berceau et le reste du temps il s'y trouve

quand il dort. En fait, immobiliser un nourrisson de cette façon lui permet de demeurer près de sa mère et d'être porté dès qu'elle se déplace. C'est pourquoi, est-il soutenu, abandonner les planches-berceaux n'apporte aucun avantage réel sur le plan de la liberté, de la stimulation ou du développement neuromoteur. Les enfants occidentaux typiques, qui dorment dans des pièces séparées, sont transportés dans des landaus ou des poussettes et laissés dans leurs berceaux dans la journée, sont souvent socialement plus isolés que les enfants navajos sur leur planche-berceau.

PÈRES ET ALLOPARENTS

L'engagement des pères dans les soins donnés à leur progéniture varie beaucoup selon les espèces animales. À un extrême, il existe certaines espèces, comme les autruches et les hippocampes, où la femelle qui a été fécondée et a pondu les œufs s'en va et laisse au mâle le soin de couver et de s'occuper des nouveau-nés. À l'autre extrême, on trouve de nombreuses espèces de mammifères et certains oiseaux : une fois la femelle fécondée, c'est le mâle qui la quitte pour trouver d'autres femelles, et la charge des petits incombe alors à la mère. La plupart des espèces de primates s'inscrivent entre ces deux extrêmes, mais se rapprochent du second cas : le père vit avec la mère et sa progéniture, peut-être en tant que membre d'un groupe plus grand, mais n'assure guère aux petits qu'une protection.

Chez les humains, les soins paternels sont inférieurs aux critères des autruches, supérieurs à ceux des grands singes et de la plupart des autres espèces de primates, mais dans toutes les sociétés humaines connues l'implication du père dans les soins des petits est moindre que celle de la mère. Néanmoins, les pères jouent un rôle significatif dans l'apport de nourriture, la protection et l'éducation dans la plupart des sociétés humaines, avec pour conséquence que la mort du père biologique de l'enfant réduit la probabilité de survie de celui-ci dans certaines sociétés. L'engagement paternel tend à être plus important pour les enfants plus âgés (en particulier les fils) que pour les tout-petits, et les pères des sociétés modernes réussissent en général à déléguer nombre des soins consacrés à l'enfant, comme le changement de couches, la toilette des fesses et du visage, et le bain.

Chez les sociétés humaines, cette implication des pères connaît de nombreuses variations en partie liées à l'écologie de subsistance de chaque société. Elle est plus grande dans les sociétés où les mères passent du temps à obtenir l'essentiel de la nourriture. Ainsi, les pères chez les Pygmées Aka assurent plus de soins directs à leurs jeunes enfants que ceux de toute autre population humaine étudiée, cela tenant peut-être au fait que les mères non seulement collectent des plantes vivrières, mais participent également à la chasse avec des filets. En moyenne, les soins des enfants assurés par les pères et la contribution des femmes à l'approvisionnement sont plus élevés dans les sociétés de chasseurs-cueilleurs que dans

celles des éleveurs de bétail. Les soins directs donnés par les pères à leur progéniture tendent à être moindres dans les sociétés, comme celles des Néo-Guinéens des Highlands et des groupes bantous africains, où les hommes consacrent une grande partie de leur temps à leur identité de guerriers et à la protection de leur famille contre de très possibles agressions. Dans la majeure partie des Hautes Terres de Nouvelle-Guinée, les hommes vivaient même traditionnellement dans des maisons communautaires séparées avec leurs fils de plus de six ans, alors que chaque épouse demeurait dans une hutte distincte avec ses filles et ses plus jeunes fils. Les hommes et les garçons mangeaient entre eux et consommaient la nourriture qu'épouses et mères apportaient à la maison des hommes.

En général dans la société moderne occidentale les parents d'un enfant sont de loin ses principaux donneurs de soins. Le rôle des « alloparents » — c'est-à-dire des personnes autres que les parents biologiques, mais qui assurent quelques soins — a même diminué dans les dernières décennies, du fait notamment de l'accélération de la mobilité des familles qui ne résident plus à proximité des grands-parents, oncles et tantes — ce qui n'exclut pas le rôle des nourrices, gardes d'enfants, maîtres d'école, grands-parents, frères et sœurs plus âgés. Mais dans les sociétés traditionnelles les alloparents occupent une place bien plus importante et les parents jouent un rôle moins dominant.

Dans les bandes de chasseurs-cueilleurs, « l'alloparentage » ou la parentalité commence dès la première heure après la naissance. Les nouveau-nés pygmées, aka et efé passent de main en main d'un adulte ou d'un enfant plus âgé à un autre, autour du feu de camp ; on les embrasse, on les fait sauter en l'air, on leur chante des chansons et on leur parle. Selon des anthropologues qui l'ont évaluée, la fréquence moyenne à laquelle les nourrissons tournent ainsi est de huit fois par heure. Les mères chez les chasseurs-cueilleurs partagent les soins des nourrissons avec les pères et les alloparents, y compris les grands-parents, tantes, grands-tantes, frères et sœurs plus âgés, et autres adultes. Cela a été également évalué par les anthropologues qui ont compté le nombre moyen de pourvoyeurs de soins : quatorze pour un nourrisson efé de quatre mois, sept ou huit pour un nourrisson aka, au cours d'une période d'observation de plusieurs heures.

Dans de nombreuses sociétés de chasseurs-cueilleurs, les grands-parents plus âgés demeurent souvent au camp avec les enfants, permettant ainsi aux parents de partir en quête de vivres sans être embarrassés. Les enfants peuvent être ainsi confiés à leurs grands-parents pendant des jours, voire des semaines. Les enfants hadza qui ont une grand-mère qui prend soin d'eux gagnent plus vite en poids que les autres. Les tantes et les oncles servent également d'alloparents importants dans de nombreuses sociétés traditionnelles. Par exemple, chez les Bantous du delta de l'Okavango en Afrique australe, l'influence la plus forte d'un homme plus âgé sur un garçon n'est pas celle de son père mais d'un oncle maternel, le frère aîné de la mère. Dans beaucoup de sociétés les frères et sœurs prennent soin des enfants des uns et des autres. La fratrie plus âgée, en particulier les filles et surtout

dans les sociétés de cultivateurs et d'éleveurs, joue souvent un rôle majeur en matière de soins pour les plus jeunes.

Daniel Everett, qui vécut de nombreuses années chez les Indiens Pirahãs du Brésil, déclare : « La plus grosse différence, évidemment [entre la vie d'un enfant pirahã et celle d'un petit Américain], c'est que les enfants pirahãs rôdent dans tout le village et qu'ils sont considérés comme liés à tout le monde et sous la responsabilité de chacun[2]. » Les enfants des Indiens Yora du Pérou prennent presque la moitié de leurs repas avec d'autres familles que leurs propres parents. Le fils d'amis missionnaires américains, après avoir grandi dans un village de Nouvelle-Guinée où il considérait tous les adultes comme des « tantes » et des « oncles », vécut l'absence relative d'alloparents comme un grand choc quand il retourna aux États-Unis pour ses études secondaires.

En grandissant, les enfants des petites sociétés passent plus de temps en visites prolongées chez d'autres familles. J'ai connu un tel cas alors que j'étudiais les oiseaux en Nouvelle-Guinée et louais les services d'autochtones comme porteurs pour mon approvisionnement d'un village au suivant. Quand j'arrivais dans un village particulier, la plupart des porteurs du village précédent me laissaient là et je cherchais l'aide de gens de tous âges capables de porter un paquetage et désireux de gagner de l'argent. La personne la plus jeune qui se présenta était un garçon d'environ dix ans nommé Talu. Il se joignit à moi en pensant n'être éloigné de son village que deux ou trois jours. Mais quand nous atteignîmes ma destination après une semaine de retard due à la crue d'une rivière qui avait coupé la piste, je cherchai quelqu'un d'autre pour rester travailler avec moi et Talu se porta de nouveau volontaire. Pour finir, il demeura avec moi jusqu'à la fin de mon étude, soit un mois, puis rentra au village. Le jour où il s'était joint à mon expédition, ses parents n'étaient pas au village ; qu'importe, Talu savait que ceux-ci avaient été prévenus de son absence à leur retour par d'autres villageois — ne serait-ce que par ses amis qui m'avaient servi de porteurs et étaient déjà rentrés au village. Manifestement, il paraissait normal qu'un enfant de dix ans décide lui-même de partir pour un temps indéterminé.

Dans certaines sociétés, ces longs voyages des enfants sans leurs parents se prolongent même en adoptions reconnues. Ainsi, après l'âge de neuf ou dix ans, les enfants des îles Andaman continuent rarement à vivre avec leurs propres parents, mais sont accueillis par des parents adoptifs, souvent d'un groupe voisin, et contribuent de ce fait à maintenir des relations amicales entre les deux groupes. Chez les Iñupiat d'Alaska, l'adoption d'enfants est chose banale, en particulier entre groupes iñupiat. Dans nos sociétés occidentales l'adoption est fondamentalement un lien entre l'enfant adopté et les parents adoptifs qui, jusqu'à récemment encore, ignoraient même l'identité des parents biologiques afin d'empêcher une relation continue des parents biologiques avec l'enfant ou ses parents adoptifs. Cependant, pour les Iñupiat l'adoption sert de lien entre les deux couples de parents et entre leurs groupes.

Ainsi, il est une différence majeure entre petites sociétés et grandes sociétés étatiques : la responsabilité des enfants se diffuse largement au-delà des parents dans les premières. Les alloparents ont un rôle matériel important comme pourvoyeurs supplémentaires de nourriture et de protection : des études faites dans le monde s'accordent à montrer que leur présence améliore les chances de survie de l'enfant. Mais les alloparents sont également importants sur le plan psychologique en tant qu'influences sociales et modèles en complément des parents eux-mêmes. Les anthropologues qui travaillent avec les sociétés de petite taille commentent souvent ce qui les frappe comme étant un développement précoce de compétences sociales chez les enfants de ces sociétés et suggèrent que la richesse des relations alloparentales peut être un élément d'explication.

Des bénéfices semblables de l'alloparentage existent aussi dans les sociétés industrielles. Les travailleurs sociaux aux États-Unis notent que les enfants gagnent à vivre dans des familles multigénérationnelles étendues qui assurent l'alloparentage. Les bébés des adolescentes célibataires aux faibles revenus, qui peuvent être inexpérimentées ou négligentes en tant que mères, se développent plus rapidement et acquièrent plus de compétences cognitives si une grand-mère, un frère ou une sœur plus âgés sont présents, ou même si un étudiant ayant reçu une formation adéquate rend régulièrement visite à l'enfant pour jouer avec lui. Les nombreuses gardes d'enfants dans un kibboutz israélien ou dans une crèche ou garderie de qualité ont la même fonction. Nombreux sont les enfants qui, malgré des parents difficiles, voire problématiques, sont cependant devenus des adultes disposant de toutes les compétences sociales et cognitives : la raison de la préservation de leur santé mentale qu'ils invoquent le plus souvent est le soutien régulier d'un adulte compréhensif, autre que leurs parents, même si cet adulte était, par exemple, un professeur de piano qu'ils ne voyaient qu'une fois par semaine.

RÉACTIONS AUX PLEURS DES JEUNES ENFANTS

Pédiatres et psychologues pour enfants débattent depuis longtemps sur la meilleure façon de répondre aux pleurs d'un enfant. Les parents, bien entendu, commencent par vérifier si l'enfant a mal ou s'il a réellement besoin d'aide. Mais si rien ne semble anormal, vaut-il mieux prendre et réconforter un enfant qui pleure ou le laisser pleurer jusqu'à ce qu'il cesse, si longtemps que cela puisse durer ? L'enfant pleure-t-il davantage si ses parents le recouchent et sortent de la pièce ou s'ils continuent de le tenir dans leurs bras ?

Les philosophies sur cette question varient dans les pays occidentaux et diffèrent d'une génération à l'autre dans un même pays. Quand je vivais en Allemagne, il y a plus de cinquante ans, l'opinion qui prévalait alors était qu'il fallait laisser les enfants pleurer et qu'il était mauvais de s'occuper d'un enfant qui pleurait « sans raison ». Les études

montraient que, quand un bébé pleurait, on l'ignorait une fois sur trois en moyenne ou les parents ne réagissaient qu'au bout de dix à trente minutes. Les nourrissons étaient laissés seuls dans leur berceau de longs moments pendant que la mère allait faire les courses ou travaillait dans une autre pièce. Pour les parents, les formules magiques étaient que les enfants devaient acquérir aussi tôt que possible *Selbstständigkeit* (qui signifie à peu près autonomie ou confiance en soi) et *Ordnungsliebe* (littéralement, « amour de l'ordre », maîtrise de soi et respect des souhaits des autres y compris). Les parents allemands considéraient que les enfants américains étaient gâtés parce que les parents s'occupaient trop rapidement d'eux s'ils pleuraient. Ils craignaient qu'un excès d'attention ne rende l'enfant *verwöhnt* — « gâté, pourri ».

Les attitudes des parents américains et britanniques citadins dans les décennies de 1920 à 1950 étaient semblables à celles en Allemagne à la même époque. Les pédiatres et autres experts disaient aux mères américaines que la propreté et des horaires réguliers étaient essentiels pour les nourrissons, qu'une réaction rapide gâterait le bébé, et qu'il était primordial que les bébés apprennent à jouer seuls et à se contrôler aussi tôt que possible. L'anthropologue Sarah Blaffer Hrdy décrit ainsi la philosophie qui prévalait aux États-Unis au milieu du XX^e^ siècle sur la façon de répondre aux pleurs d'un bébé : « À l'époque de ma mère, les femmes instruites avaient l'impression que si un bébé pleurait et que sa mère se précipitait pour le prendre dans les bras, elle le gâterait et le conditionnerait à pleurer davantage. » Dans les années 1980, quand mon épouse Marie et moi élevions nos fils jumeaux, c'était encore la philosophie dominante sur l'attitude à avoir avec un bébé qui pleure quand on le couche. On nous conseillait de les embrasser et de leur dire bonne nuit, de quitter la chambre sur la pointe des pieds en ignorant leurs sanglots déchirants quand ils nous entendaient sortir, de revenir dix minutes plus tard, d'attendre qu'ils se calment, de ressortir discrètement et d'ignorer de nouveau leurs sanglots. Ce qui ne mettait guère les parents à l'aise.

À l'inverse, des observations très précises faites dans les sociétés de chasseurs-cueilleurs rapportent habituellement que, si un enfant se met à pleurer, la pratique des parents est de réagir immédiatement. Ainsi, quand un nourrisson de Pygmées Efé commence à s'agiter, la mère ou une autre personne essaie de le réconforter dans les dix secondes. Si un nourrisson !kung pleure, dans 88 % des cas il reçoit dans les trois secondes une réponse (qui consiste à le toucher ou à l'allaiter) et presque tous ces pleurs suscitent une réaction dans les dix secondes. Les mères !kung réagissent à leur nourrisson en l'allaitant, mais beaucoup de réponses viennent d'autres personnes (en particulier d'autres femmes adultes) qui touchent ou portent alors le bébé. En sorte que les bébés !kung passent au plus une minute par heure à pleurer, à raison essentiellement d'accès de moins de dix secondes à chaque fois. Comme les réactions des !Kung qui veillent sur les nourrissons sont rapides et fiables, le temps total des pleurs en une heure est deux fois inférieur à celui évalué chez les nourrissons aux Pays-

Bas.

Pour régler une fois pour toutes la question de savoir si les enfants dont on ignore les pleurs deviennent des adultes plus équilibrés que les autres, il faudrait faire une expérience contrôlée. L'expérimentateur omnipotent diviserait de façon arbitraire les familles d'une société en deux groupes, et les parents d'un groupe d'enfants devraient ignorer les pleurs « sans raison » de leur enfant tandis que ceux de l'autre groupe réagiraient dans les trois secondes. Vingt ans plus tard, les bébés devenus adultes, on pourrait évaluer quel est le groupe où les enfants sont le plus autonomes, le plus assurés dans les relations avec autrui, indépendants, maîtres d'eux-mêmes, non gâtés, et doués d'autres vertus louées par certains éducateurs et pédiatres modernes.

Naturellement, ces expériences bien conçues et ces évaluations rigoureuses n'ont pas été faites. Nous devons donc nous rabattre sur les expériences naturelles confuses et les anecdotes sans rigueur portant sur la comparaison de sociétés aux pratiques d'éducation différentes. Il est au moins possible de conclure que chez les chasseurs-cueilleurs les réactions rapides des parents aux pleurs des nourrissons n'en font pas fatalement des enfants manquant manifestement d'autonomie, de confiance en soi ou d'autres vertus.

CHÂTIMENTS CORPORELS

Les débats sur le fait de choyer un enfant en réagissant promptement à ses pleurs débouchent très vite sur d'autres débats, eux aussi récurrents : gâte-t-on les enfants en évitant de le punir ? Il existe chez les sociétés humaines une grande diversité d'attitudes concernant le châtiment des enfants, des variations d'une génération à l'autre dans une société donnée et des variations entre sociétés voisines semblables au sein de la même génération. Ainsi, pour la variation entre générations au sein d'une même société, fesser les enfants était bien plus largement pratiqué aux États-Unis du temps de mes parents qu'à présent. Le chancelier d'Allemagne, Otto von Bismarck, remarqua que, même au sein d'une famille, les générations qui ont reçu des fessées tendent à alterner avec celles qui n'en ont pas subi. Cela est conforme à l'expérience de nombre de mes amis américains : ceux qui, enfants, ont été fessés jurent qu'ils n'infligeront jamais ce traitement à leur progéniture alors que ceux qui ne l'ont pas été jurent qu'il est plus sain d'administrer une brève fessée que d'user de la manipulation de la culpabilité et d'autres contrôles comportementaux comme substituts, ou de choyer à l'excès les enfants.

Quant aux variations entre sociétés voisines contemporaines, considérons l'Europe occidentale aujourd'hui. La Suède interdit les châtiments corporels ; un parent qui frappe un enfant peut être inculpé de délit de maltraitance. Par contre, beaucoup de mes amis allemands et britanniques et d'amis chrétiens évangélistes américains croient qu'il vaut

mieux fesser un enfant que s'abstenir de le faire. Ceux qui recourent à ces châtiments aiment à citer Samuel Butler, poète anglais du XVII[e] siècle (« *Spare the rod, and spoil the child* », littéralement « Qui épargne la badine gâte l'enfant », ou « Qui aime bien châtie bien »), et le dramaturge athénien Ménandre (« Qui n'a pas été bien fouetté n'a pas été bien élevé »). De même, en Afrique moderne, les Pygmées Aka ne frappent ni même ne grondent leurs enfants, et ils jugent mauvaises et épouvantables les pratiques d'éducation des cultivateurs ngandu voisins qui battent leurs enfants.

Les variations géographiques des châtiments corporels caractérisent ou caractérisaient non seulement l'Europe et l'Afrique modernes, mais aussi d'autres époques et parties du monde. En Grèce antique, les jeunes Athéniens (en dépit du précepte de Ménandre) vaquaient plus librement, nous dit-on, que les jeunes Spartiates que tout le monde, et pas seulement leurs parents, pouvait réprimander, voire battre. En Nouvelle-Guinée, alors que certaines tribus ne punissent pas même les petits qui brandissent des couteaux aiguisés, j'ai constaté l'extrême inverse dans un petit village (Gasten) d'une douzaine de huttes autour d'une clairière où la vie communautaire se déroulait à la vue de tous. Un matin, le village retentit des cris de fureur d'une mère contre sa fille de huit ans : elle hurlait et la frappait, et la fillette sanglotait et levait ses bras devant le visage pour parer les coups. D'autres adultes observaient la scène et personne n'intervenait. La mère était de plus en plus furieuse et, finalement, elle se dirigea vers l'orée de la clairière, se baissa pour ramasser quelque chose, revint vers l'enfant et lui frotta vigoureusement la chose sur le visage, la fillette hurlant alors de douleur de façon incontrôlée. Il s'avéra que l'objet était une poignée d'orties urticantes. J'ignore ce que cette enfant avait fait pour provoquer ce châtiment, mais le comportement de la mère était manifestement jugé acceptable par tous les spectateurs.

Comment expliquer pourquoi certaines sociétés usent de châtiments corporels avec les enfants et d'autres non ? Pour une large part cette variation est manifestement culturelle et sans rapport avec les différences dans l'économie de subsistance. Ainsi, je n'ai pas connaissance de différences entre la Suède, l'Allemagne et la Grande-Bretagne, sociétés toutes industrialisées et historiquement fondées sur l'agriculture, qui pourraient expliquer pourquoi de nombreux Allemands et Britanniques battent leurs enfants contrairement aux Suédois. Les Néo-Guinéens de Gasten et ceux de la tribu adoptive d'Enu sont cultivateurs et éleveurs de porcs, une fois encore sans différences notables pour expliquer pourquoi le châtiment corporel est accepté chez les premiers, pour ainsi dire ignoré chez les seconds.

Cependant, il semble bien qu'une tendance se dégage : la plupart des bandes de chasseurs-cueilleurs usent au minimum de châtiments corporels avec les jeunes enfants, beaucoup de sociétés de cultivateurs recourent à certains châtiments et les éleveurs semblent particulièrement enclins à le faire. Une explication partielle est que le comportement d'un enfant de chasseurs-cueilleurs ne fera probablement de tort qu'à lui-même et non à quelqu'un ou quelque chose d'autre parce que les chasseurs-cueilleurs en

général ont peu de biens matériels de valeur. Mais beaucoup de cultivateurs et surtout d'éleveurs ont de tels biens, en particulier du bétail de prix, de sorte que les éleveurs punissent les enfants afin d'éviter des conséquences sérieuses pour la famille entière — par exemple, si un enfant oublie de fermer les entrées de la pâture, des vaches et des moutons peuvent s'échapper. Plus généralement, comparées aux sociétés mobiles de chasseurs-cueilleurs égalitaires, les sociétés sédentaires (c'est-à-dire la plupart des cultivateurs et des éleveurs) connaissent plus de différences de pouvoir, une inégalité individuelle plus grande fondée sur le genre et l'âge, et mettent un accent plus fort sur l'apprentissage de la déférence et du respect — en conséquence elles punissent davantage les enfants.

Ainsi, par exemple, parmi les chasseurs-cueilleurs, les Pirahãs, les îliens d'Andaman, les Pygmées Aka et les !Kung usent peu ou pas de châtiments corporels. Au cours de son long séjour chez les Pirahãs, Daniel Everett, qui venait d'un milieu chrétien et pratiquait les châtiments corporels, entreprit un jour de corriger sa fille avec une badine. Les cris de l'enfant attirèrent les Pirahãs, enfants comme adultes, et le père dut renoncer à son intention première. Les parents pirahãs, en effet, parlent à leurs enfants avec respect, les rappellent rarement à l'ordre et n'usent pas de violence.

Des attitudes semblables prévalent parmi la plupart des autres groupes de chasseurs-cueilleurs étudiés. Si un parent aka frappe un bébé, l'autre considère cela comme une cause de divorce. Les !Kung expliquent leur politique d'absence de châtiment pour les enfants en disant qu'ils n'ont pas d'entendement et ne sont pas responsables de leurs actes. Par contre, les enfants !kung et aka ont le droit de gifler et d'insulter leurs parents. Les Siriono usent de châtiments bénins pour un enfant qui mange de la terre ou un animal tabou en le saisissant rudement, mais jamais ils ne le maltraitent, alors que les enfants colériques frappent sans ménagement leurs parents.

Chez les peuples de cultivateurs, il existe des variations : les plus sévères et violents sont les éleveurs pour qui le bétail, nous l'avons vu, est une richesse menacée par un enfant qui s'en occupe mal. Dans certaines communautés de cultivateurs, la discipline des enfants est relâchée, et ils ont peu de responsabilités et peu d'occasions également de causer des dommages aux biens de valeur jusqu'à la puberté. Par exemple, chez les îliens des Trobriand, près de la Nouvelle-Guinée, qui sont cultivateurs sans cheptel à l'exception de porcs, les enfants ne sont ni punis ni censés obéir. L'ethnographe Bronislaw Malinowski écrit à leur propos : « J'ai souvent entendu dire à un jeune de faire ceci ou cela, et généralement la chose, quelle qu'elle ait été, était demandée comme une faveur, quoique parfois la requête se fût accompagnée d'une menace de violence. Le parent amadouait, grondait ou demandait comme d'égal à égal. Un simple ordre, impliquant l'attente d'une obéissance naturelle, ne s'entend jamais entre parents et enfant aux îles Trobriand […]. Quand j'ai suggéré, après quelque méfait infantile flagrant, que cela arrangerait les choses à l'avenir si l'enfant était battu ou puni d'une autre façon de sang-froid, cette idée a paru

contre nature et immorale à mes amis [des Trobriand]. »

Un ami, qui a vécu de nombreuses années chez un peuple d'éleveurs en Afrique occidentale, m'a dit que leurs enfants se comportaient comme des délinquants juvéniles jusqu'à l'âge de la circoncision masculine, moment où ils étaient censés assumer leurs responsabilités. Ensuite, après une cérémonie d'initiation, les garçons commencent à garder les précieuses vaches, les filles à s'occuper des frères et sœurs, et à devenir les uns et les autres disciplinés. Chez le peuple talensi du Ghana en Afrique occidentale, personne n'hésite à punir un enfant qui semble le mériter, par exemple qui lambine en conduisant le bétail. Un Talensi montra à un anthropologue britannique en visite une cicatrice, souvenir d'avoir été, enfant, sérieusement fouetté. Un Talensi âgé expliqua : « Si vous ne harcelez pas votre enfant, il ne deviendra pas raisonnable », formule semblable à celle de Butler, « *Spare the rod and spoil the child* ».

AUTONOMIE DE L'ENFANT

De quelle liberté ou de quels encouragements les enfants jouissent-ils pour explorer leur environnement ? Ont-ils le droit de faire des choses dangereuses dans l'espoir qu'ils tireront une leçon de leurs erreurs ? Ou les parents protègent-ils leur sécurité, écourtent l'exploration et les mettent à l'écart dès qu'un danger menace ?

La réponse à ces questions varie selon les sociétés. Cependant, on pourrait dire, pour tenter de généraliser, que l'autonomie individuelle, même des enfants, est un idéal plus apprécié dans les bandes de chasseurs-cueilleurs que dans les sociétés étatiques où l'État considère qu'il a un intérêt particulier pour ses enfants, ne veut pas qu'ils se blessent en faisant ce qu'il leur plaît et interdit aux parents de laisser un enfant se faire mal. J'écris ces lignes après avoir pris une voiture de location à un aéroport. L'enregistrement qui avait été diffusé dans la navette entre la réception des bagages de l'aéroport jusqu'au parking des voitures de louage nous avait avertis : « La loi fédérale exige que les enfants de moins de cinq ans ou pesant moins de 40 kilos soient transportés sur un siège d'automobile dûment homologué. » Des chasseurs-cueilleurs auraient considéré que ce point de sécurité ne concernait personne d'autre que l'enfant et peut-être ses parents et les membres de la bande, mais certainement pas quelque lointain bureaucrate. Au risque d'exagérer à l'extrême, on pourrait déclarer que les chasseurs-cueilleurs sont farouchement égalitaires et qu'ils ne disent à personne, pas même à un enfant, de faire quoi que ce soit. En généralisant ou forçant le trait encore plus, les petites sociétés semblent n'être pas aussi convaincues que nous, modernes des sociétés WEIRD, de l'idée que les parents sont responsables du développement de l'enfant et qu'ils peuvent exercer une influence sur ce qu'il deviendra.

Les observateurs de nombreuses sociétés de chasseurs-cueilleurs ont souligné ce thème

de l'autonomie. Par exemple, les enfants des Pygmées Aka ont accès aux mêmes ressources que les adultes alors qu'aux États-Unis beaucoup de ressources sont réservées aux adultes et interdites aux enfants, comme les armes, l'alcool et les objets fragiles. Chez les Martu du désert d'Australie occidentale, la pire des fautes est d'imposer quelque chose contre la volonté de l'enfant, même s'il n'a que trois ans. Les Indiens Pirahãs considèrent simplement les enfants en êtres humains qui n'ont besoin ni d'être dorlotés ni spécialement protégés : on y traite les enfants, selon Daniel Everett, « équitablement et l'on tient compte de leur taille et de leur faiblesse physique relative, mais en général on ne les regarde pas comme qualitativement différents des adultes. […] La philosophie de l'éducation des Pirahãs a quelque chose de darwinien : elle façonne des adultes endurcis et résilients qui ne croient pas qu'il leur soit dû quoi que ce soit. Les citoyens de la nation pirahã savent que la survie quotidienne dépend de leurs aptitudes et de leur ténacité individuelles […]. L'idée pirahã selon laquelle les enfants sont des citoyens comme les autres implique qu'aucun interdit ne s'applique à eux qui ne vaille pour les adultes et vice versa. […] Il leur appartient de décider de faire ou non ce que la société attend d'eux. Mais parfois, ils découvrent qu'il vaut mieux pour eux écouter un peu leurs parents[3] ».

Certaines petites sociétés de cultivateurs et de chasseurs-cueilleurs n'interviennent pas quand des enfants ou même des bébés courent un danger qui pourrait les blesser et qui risquerait en revanche d'exposer un parent occidental à des poursuites pénales pour non-assistance. J'ai dit déjà ma surprise, dans les Highlands de Nouvelle-Guinée, en apprenant que les cicatrices de brûlures de nombreux adultes de la tribu adoptive d'Enu avaient souvent été causées dans l'enfance alors que le bébé jouait près d'un feu, et que ses parents considéraient que l'autonomie de l'enfant s'étendait au droit pour le bébé de s'approcher du feu ou d'y toucher et d'en supporter les conséquences. Les bébés hadza ont le droit de prendre et de sucer des couteaux effilés ; Daniel Everett rapporte un incident chez les Indiens Pirahãs : « Un soir, […] nous avons remarqué qu'un gamin [pirahã] de deux ans environ était assis dans la hutte, derrière l'homme que nous interrogions. Il jouait avec un grand couteau de cuisine pointu. Il le faisait tourner, souvent près de ses yeux, de sa poitrine, de son bras et d'autres parties du corps qu'on n'aimerait ni couper ni percer. Ce qui a frappé notre attention, c'est que, lorsqu'il a fait tomber le couteau, sa mère, qui parlait avec quelqu'un, a reculé nonchalamment sans interrompre sa conversation, a ramassé le couteau et l'a rendu au petit. Personne ne lui a dit de faire attention à ne pas se couper ou se blesser. Et il ne l'a pas fait. Mais j'ai vu d'autres enfants pirahãs se couper gravement avec des couteaux[4]. »

Néanmoins, toutes les petites sociétés ne permettent pas aux enfants de se lancer librement à l'aventure ou de courir des dangers. Plusieurs considérations me semblent expliquer pour partie les diverses formes de liberté dont jouissent les enfants. J'en ai déjà abordé deux qui rendaient compte de l'importance plus grande des châtiments corporels

chez les éleveurs et les cultivateurs que chez les chasseurs-cueilleurs. Alors que les sociétés de chasseurs-cueilleurs tendent à être égalitaires, beaucoup de sociétés d'éleveurs et de cultivateurs reconnaissent des droits différents aux hommes et aux femmes, ou aux jeunes et aux vieux. Les sociétés de chasseurs-cueilleurs tendent également à avoir moins de biens de valeur qu'un enfant pourrait endommager que les fermiers et les éleveurs. Ces deux points pourraient contribuer à faire que les enfants des chasseurs-cueilleurs jouissent d'une plus grande liberté d'explorer.

En outre, la liberté dont jouissent les enfants semble dépendre en partie du caractère plus ou moins dangereux ou perçu comme tel de l'environnement. Certains environnements sont relativement sûrs pour des enfants, mais d'autres sont dangereux à cause des risques qui leur sont propres ou de ceux d'origine humaine. Considérons la gamme d'environnements, des plus dangereux aux plus sûrs, en parallèle avec un éventail de pratiques d'éducation adoptées par les adultes qui vont de la stricte restriction de la liberté des enfants à la permission qui leur est laissée de vagabonder.

Parmi les cadres les plus hostiles, citons les forêts tropicales du Nouveau Monde qui grouillent d'insectes et d'arthropodes venimeux qui piquent ou mordent (fourmis légionnaires, abeilles, scorpions, araignées et guêpes), de mammifères dangereux (jaguars, pécaris et pumas), de grands serpents venimeux (Fer de lance et Bushmasters) et de plantes épineuses. Aucun bébé ou jeune enfant ne survivrait longtemps dans la forêt amazonienne. Ainsi, Kim Hill et A. Magdalena Hurtado écrivent : « Les bébés [Aché] de moins d'un an passent 93 % du temps diurne en contact tactile avec une mère ou un père, et on ne les pose jamais au sol ou laisse seuls plus de quelques secondes […] ce n'est pas avant l'âge de trois ans environ que les enfants Aché commencent à passer des moments significatifs à plus d'un mètre de la mère. Et même alors, entre trois et quatre ans, ils passent 76 % du temps diurne à moins d'un mètre de leur mère et sont surveillés presque constamment. » Par conséquent, commentent Hill et Hurtado, les enfants Aché n'apprennent à marcher de façon indépendante qu'à l'âge de vingt et un à vingt-trois mois, neuf mois plus tard que les petits Américains. Les enfants Aché entre trois et cinq ans sont souvent portés sur le dos d'un adulte dans la forêt et on ne les autorise pas à marcher. Un enfant ne commence à explorer la forêt à pied qu'à cinq ans, mais même alors il reste la plupart du temps à moins de 50 mètres d'un adulte.

Sont également dangereux, mais moins que la forêt humide néo-tropicale, le désert du Kalahari, l'Arctique et les marécages du delta de l'Okavango. Les enfants !kung jouent en groupes que les adultes surveillent d'un œil mais efficacement ; dans le camp, ils sont en général à portée de regard ou d'ouïe des adultes. En Arctique, on ne peut laisser les enfants courir librement à cause des risques d'accident qui résulteraient d'une exposition au froid ou au gel. Les petites filles du delta de l'Okavango en Afrique du Sud ont le droit de pêcher des poissons avec des paniers, mais elles restent près de la berge à cause des crocodiles, des

hippopotames, des éléphants et des buffles. Ces exemples devraient cependant être nuancés en précisant que les enfants pygmées aka de quatre ans, s'ils ne vont pas seuls dans la forêt de Centrafrique, y accompagnent leurs aînés âgés de dix ans malgré le danger que représentent les léopards et les éléphants.

Un environnement moins dangereux, où l'on peut laisser aux enfants une complète liberté, est celui des Hadza en Afrique orientale. Tout comme chez les !Kung, ce milieu comprend des léopards et d'autres redoutables prédateurs, mais le relief y est mouvementé, ce qui permet de voir à de grandes distances et les parents peuvent garder l'œil sur les enfants qui jouent plus loin de leur camp que ne pourraient le faire de jeunes !Kung. Les forêts tropicales de Nouvelle-Guinée sont également assez sûres ; on n'y trouve pas de dangereux mammifères, beaucoup de reptiles sont venimeux mais on en rencontre rarement, et le danger majeur vient des autres gens. Je vois donc souvent des enfants jouer, vagabonder ou faire seuls de la pirogue, et mes amis néo-guinéens me disent avoir passé, enfants, beaucoup de temps dans les forêts.

Parmi les environnements les plus sûrs, citons les déserts d'Australie et les forêts de Madagascar. À l'époque récente, ces déserts n'ont pas connu de mammifères dangereux pour les humains. Comme la Nouvelle-Guinée, l'Australie est réputée pour ses serpents venimeux, mais on les rencontre rarement à moins de se mettre à les chercher. Les enfants martu du désert australien partent donc souvent en maraude sans surveillance des adultes. De même, les forêts de Madagascar n'abritent pas de grands prédateurs et comptent peu de plantes vénéneuses ou d'animaux venimeux ; aussi les enfants peuvent-ils vaquer sans risque en groupes pour déterrer des ignames.

GROUPES DE JEU D'ÂGES DIVERS

Dans les régions des sociétés occidentales où la population était éparse, l'école à classe unique était un phénomène banal. Avec si peu d'enfants vivant à une distance facile à parcourir chaque jour, les écoles pouvaient se permettre d'avoir une seule salle et un seul enseignant, et tous les enfants d'âges divers devaient recevoir ensemble un enseignement. Aujourd'hui dans toutes les villes et dans les zones rurales de densité moyenne, les enfants apprennent et jouent en cohortes d'âge. Les salles de classe sont organisées par groupes d'âge de sorte que la plupart des élèves d'une même classe ont moins d'un an de différence entre eux. Si les groupes de jeu d'un quartier ne sont pas strictement séparés par âge, dans les zones densément peuplées des grandes sociétés il y a suffisamment d'enfants vivant à une distance de marche les uns des autres pour qu'en général ceux de douze ans ne jouent pas avec ceux de trois ans. Cette norme s'applique non seulement aux sociétés modernes ayant un gouvernement et des écoles d'État, mais aussi aux sociétés pré-étatiques peuplées à

cause du même fait démographique fondamental : beaucoup d'enfants d'âge proche vivent près les uns des autres. Ainsi, beaucoup de chefferies africaines ont ou avaient des cohortes d'âge où les enfants d'âge proche étaient initiés et circoncis en même temps, et les garçons du même âge (chez les Zoulous) formaient des cohortes militaires.

Mais les réalités démographiques produisent un résultat différent dans les petites sociétés qui ressemblent aux écoles à classe unique. Une bande typique de chasseurs-cueilleurs d'environ trente personnes ne comptera en moyenne qu'une douzaine de préadolescents des deux sexes et d'âges variables. Il est donc impossible de constituer des groupes de jeu séparés par cohortes du même âge ou presque comme il est courant dans les grandes sociétés. Tous les enfants forment donc un seul groupe de jeu des deux sexes et d'âges différents. Cette observation vaut pour toutes les petites sociétés de chasseurs-cueilleurs qui ont été étudiées.

Dans de tels groupes d'âges multiples, les petits comme les grands enfants gagnent à être ensemble : les plus jeunes sont socialisés non seulement par les adultes mais par leurs aînés et les aînés acquièrent l'expérience de s'occuper de plus jeunes qu'eux. Cette expérience acquise par les enfants plus âgés contribue à expliquer comment les chasseurs-cueilleurs peuvent devenir des parents sûrs d'eux dès l'adolescence. Si les sociétés occidentales ont beaucoup de parents adolescents, en particulier non mariés, ces adolescents sont des parents peu compétents par inexpérience et immaturité. Par contre, dans une société de petite taille, les adolescents qui deviennent parents se sont déjà occupés d'enfants pendant de nombreuses années.

Par exemple, alors que je séjournais quelque temps dans un village lointain de Nouvelle-Guinée, une fillette de douze ans nommée Morcy fut désignée pour me faire la cuisine. Quand je revins dans ce village deux ans plus tard, je découvris que Morcy s'était mariée entre-temps et qu'à l'âge de quatorze ans, elle portait son premier enfant. J'ai tout d'abord pensé qu'il devait y avoir une erreur à propos de son âge et qu'elle devait avoir seize ou dix-sept ans. Mais son père était l'homme qui tenait le registre des naissances et des morts du village et il avait lui-même indiqué sa date de naissance. Comment diable une fillette de seulement quatorze ans peut-elle être une mère compétente ? Aux États-Unis, la loi même interdirait à un homme d'épouser une fille aussi jeune. Mais Morcy semblait s'occuper avec assurance de son enfant, tout comme les mères plus âgées du village. Somme toute, elle avait déjà des années d'expérience dans les soins à donner aux jeunes enfants. À son âge, elle était plus qualifiée pour être parent que je ne l'étais quand je suis devenu père à quarante-neuf ans.

Un autre phénomène lié aux groupes de jeu d'âges divers est la sexualité avant le mariage que l'on signale pour toutes les sociétés de chasseurs-cueilleurs bien étudiées. La plupart des grandes sociétés considèrent que certaines activités conviennent aux garçons et d'autres aux filles. Elles encouragent les garçons et les filles à jouer séparément et il y a

suffisamment d'enfants des deux sexes pour former des groupes distincts ; cela est impossible dans une bande qui ne compte qu'une douzaine d'enfants de tous âges. Comme les enfants des chasseurs-cueilleurs dorment avec leurs parents, dans le même lit ou dans la même hutte, il n'existe pas d'intimité et les enfants voient les rapports sexuels de leurs parents. Dans les îles Trobriand, on rapporta à Malinowski que les parents ne prenaient pas de précautions particulières pour empêcher leurs enfants de voir leurs rapports sexuels : ils grondaient seulement l'enfant et lui disaient de se recouvrir la tête avec une natte. Une fois les enfants assez grands pour se joindre aux groupes de jeu d'autres enfants, ils inventent des jeux qui imitent les diverses activités des adultes qu'ils voient ; ils ont donc, bien entendu, des jeux sexuels simulant l'acte. Soit les adultes n'interviennent pas du tout dans le jeu sexuel, soit les parents, comme chez les !Kung, le découragent quand il devient manifeste, mais ils considèrent l'expérimentation sexuelle des enfants comme inévitable et normale. C'est ce que les parents !kung eux-mêmes faisaient quand ils étaient tout jeunes et les enfants jouent souvent loin des regards, là où les parents ne les voient pas. Beaucoup de sociétés, comme les Siriono, les Pirahãs et les Highlanders de l'Est en Nouvelle-Guinée, tolèrent les jeux sexuels manifestes entre adultes et enfants.

JEU ET ÉDUCATION DES ENFANTS

Après la première nuit passée dans un village des Hautes Terres de Nouvelle-Guinée, je me suis réveillé le matin aux cris et rires d'enfants qui jouaient à l'extérieur de ma hutte. Au lieu de jouer à la marelle ou à faire rouler des voitures miniatures, ils jouaient à la guerre tribale. Chaque garçon avait un petit arc ainsi qu'un carquois de flèches aux pointes d'herbes folles qui font mal, mais ne blessent pas quand on est touché. Les garçons étaient divisés en deux groupes et s'envoyaient des flèches les uns aux autres ; un garçon dans chaque groupe s'avançait pour se rapprocher d'un garçon « ennemi » avant de lui décocher une flèche, mais il le faisait en sautant et en filant d'un côté à l'autre pour éviter d'être lui-même touché et en courant rapidement en arrière pour placer une nouvelle flèche. C'était une imitation réaliste d'une véritable guerre dans les Highlands.

Ce « jeu », qui m'a fait découvrir la vie dans les Hautes Terres de Nouvelle-Guinée, est typique du jeu dit éducatif des enfants partout dans le monde. Le jeu des enfants est pour beaucoup une imitation des activités adultes que les enfants voient ou dont ils entendent parler dans les histoires racontées par les adultes. Ils jouent pour le plaisir, mais leur jeu a pour fonction de leur permettre de s'initier à des activités qu'ils auront à pratiquer plus tard comme adultes. Chez le peuple dani des Hautes Terres, l'anthropologue Karl Heider a observé que le jeu éducatif des enfants imite tout ce qui se passe dans le monde des adultes dani, sauf les rituels réservés à ceux-ci. Les jeux dani mimant la vie adulte incluent les

batailles avec des lances en herbes ; l'emploi de lances et de bâtons pour « tuer » des « armées » de baies, maniés de façon réaliste d'arrière en avant pour imiter des guerriers qui avancent et se replient ; la pratique du tir à la cible contre des amas de mousse en suspension et des fourmilières ; la chasse aux oiseaux pour s'amuser ; la construction de copies de huttes et de jardins avec des fossés ; le fait de tirer alentour une fleur attachée à une ficelle comme si c'était un porc en appelant cette fleur par les mots dani qui signifient « cochon-cochon » ; et la réunion le soir autour d'un feu à regarder un bâton tomber en cendres en brûlant et prétendre que la personne vers qui le bâton pointera sera son futur beau-frère.

Alors que la vie adulte et les jeux des enfants dans les Highlands de Nouvelle-Guinée tournent autour des guerres et des porcs, la vie adulte chez les Nuer du Soudan s'ordonne autour du bétail. Les jeux des petits Nuer se concentrent donc également sur le bétail : les enfants construisent des kraals (enclos à bétail) miniatures en sable, cendres et terre, et les peuplent de figurines d'animaux en terre qu'ils s'amusent ensuite à garder. Chez les Mailu qui vivent sur la côte de Nouvelle-Guinée et utilisent des pirogues à voiles pour la pêche, les enfants jouent à faire naviguer des pirogues miniatures et à employer un petit filet ou une petite gaffe. Les enfants yanomami au Brésil et au Venezuela jouent à découvrir les fleurs et les animaux de la forêt amazonienne où ils vivent. Ils deviennent ainsi de solides naturalistes à un âge précoce.

Chez les Indiens Siriono de Bolivie, un bébé de trois ans seulement reçoit déjà un petit arc et une flèche de son père alors qu'il ne pourra pas l'utiliser avant plusieurs années. À trois ans, le garçon se met à tirer sur des cibles inertes, puis sur des insectes et ensuite des oiseaux ; à huit ans il commence à accompagner son père pour des parties de chasse et à douze c'est un chasseur accompli. À trois ans, les filles commencent à jouer avec un petit fuseau ; elles filent, font des paniers et des pots, et aident leurs mères dans les tâches ménagères. L'arc et la flèche du garçonnet et le fuseau de la fillette sont les seuls jouets des Siriono. Les Siriono n'ont pas de jeux organisés équivalant au jeu de chat ou à cache-cache à l'exception de la lutte pour les garçons.

À la différence de tous ces « jeux éducatifs » qui imitent les activités adultes et y préparent les enfants, il est d'autres jeux dani que Karl Heider considérait non éducatifs en ce sens qu'ils ne formaient pas manifestement les enfants à accomplir des versions miniatures des activités finales des adultes. Ils consistaient, entre autres occupations, à confectionner des figurines en ficelle, à faire des dessins d'herbes nouées, à dévaler en culbutant un monticule et à promener un scarabée rhinocéros au bout d'une laisse faite d'une tige d'herbe enfoncée dans un trou formé en brisant les cornes de l'insecte. Ce sont là des exemples de ce que l'on nomme la « culture enfantine » : les enfants apprennent à vivre avec d'autres enfants et jouent à des jeux qui n'ont rien à voir avec le fait de devenir adulte. Cependant, la ligne entre jeux éducatifs et non éducatifs peut être floue. Par exemple, un

jeu dani de figurines de ficelle consiste à faire deux boucles représentant un homme et une femme qui se rencontrent de chaque côté et « copulent », alors que promener un scarabée au bout d'une laisse pourrait être considéré comme une pratique pour conduire un porc de même façon.

Un trait régulier des jeux chez les sociétés de chasseurs-cueilleurs et les petites sociétés de cultivateurs est l'absence de compétition ou de concours. Alors que beaucoup de jeux occidentaux impliquent de marquer des points et reposent sur le fait de gagner ou de perdre, il est rare que les jeux des chasseurs-cueilleurs comptent des points ou désignent un vainqueur. Les jeux dans les petites sociétés impliquent au contraire le partage et découragent la compétition. (Souvenons-nous du jeu décrit par Jane Goodale pour les Kaulong de Nouvelle-Bretagne et qui consiste à couper et partager une banane.)

La société occidentale contemporaine diffère des sociétés traditionnelles par le nombre, la source et la fonction proclamée des jouets. Les fabricants de jouets tendent à promouvoir les jeux dits éducatifs pour encourager la prétendue créativité de l'enfant. On inculque aux parents l'idée que les jouets manufacturés achetés en boutique sont importants pour le développement de leur progéniture. Par contre, les sociétés traditionnelles ont peu ou pas de jouets et tous ceux qui existent sont fabriqués par l'enfant lui-même ou par ses parents. Ainsi, dans une zone rurale du Kenya, les jeunes font preuve d'inventivité en utilisant des bâtons et de la ficelle pour fabriquer leurs propres petites voitures avec roues et essieux. Un mien ami, qui passa son enfance dans cette zone, me rapporta qu'un jour son camarade kényan et lui essayèrent d'atteler deux scarabées Goliath géants à une charrette miniature de leur fabrication pour la tirer. Les deux garçons consacrèrent tout un après-midi au jeu qu'ils avaient inventé mais, malgré leurs efforts, ils ne réussirent pas à faire tirer les deux insectes de concert. Quand mon ami, adolescent, retourna aux États-Unis et observa des enfants américains s'amusant avec leurs jouets en plastique achetés tout faits, il eut le sentiment qu'ils étaient moins créatifs que leurs homologues kényans.

Dans les sociétés étatiques modernes, il existe une éducation formelle : des écoles et des cours après la classe où des instructeurs spécialement formés enseignent aux enfants des matières établies par les instances officielles en tant qu'activité distincte du jeu. Mais, dans les petites sociétés, l'éducation n'est pas une activité à part. Les enfants apprennent plutôt en accompagnant leurs parents et d'autres adultes et en écoutant les histoires racontées par les adultes et les enfants plus âgés autour du feu de camp. Nurit Bird-David précise à propos des Nayaka du sud de l'Inde : « Alors que dans les sociétés modernes les enfants commencent la scolarité, disons à l'âge de six ans, les enfants nayaka vont chasser seuls du petit gibier, rendent visite à d'autres familles et séjournent avec elles, sans surveillance de leurs propres parents quoique pas nécessairement des adultes. […] En outre, l'enseignement se fait de façon très subtile. Il n'y a pas d'instruction formelle ni d'apprentissage par cœur, pas d'examens, de sites culturels [d'écoles] où des paquets de connaissances sorties de leur

contexte sont transmis d'une personne à une autre. La connaissance est inséparable de la vie sociale. »

Autre exemple, chez les Pygmées Mbuti d'Afrique étudiés par Colin Turnbull, les enfants imitent leurs parents en jouant avec un arc et des flèches miniatures, un bout de filet de chasse ou un petit panier, et en construisant une maison miniature, attrapant des grenouilles ou pourchassant un grand-parent coopératif qui accepte de faire semblant d'être une antilope. « Pour les enfants, la vie est un long divertissement entrecoupé d'un sain saupoudrage de fessées et de claques […]. Et, un jour, ils découvrent que les jeux auxquels ils ont joué ne sont plus des jeux, mais la réalité, car ils sont devenus adultes. La chasse est bien réelle, grimper aux arbres c'est désormais chercher vraiment à dénicher un miel inaccessible, les acrobaties sur des balançoires se répètent presque chaque jour, sous d'autres formes, à la poursuite d'un gibier insaisissable ou pour éviter le dangereux buffle de la forêt. Cela se passe de façon si graduelle qu'ils ne remarquent guère le changement tout d'abord car, quand ils sont devenus de fameux et fiers chasseurs, leur vie déborde encore de plaisir et de rires. »

Alors que pour les petites sociétés l'éducation découle naturellement de la vie sociale, dans certaines sociétés modernes les rudiments mêmes de la vie sociale exigent un enseignement explicite. Par exemple, dans les quartiers des villes modernes américaines où les gens ne connaissent pas leurs voisins et où la circulation automobile, les kidnappeurs potentiels et l'absence de trottoirs empêchent les enfants d'aller sans danger à pied jouer avec d'autres enfants, il faut leur apprendre de façon formelle à jouer avec d'autres enfants dans des classes dites « pour maman et moi » (« *mommy and me classes* »). Là, une mère ou un autre parent conduit son enfant dans une salle de classe où se trouvent un enseignant formé et une douzaine d'autres enfants avec leurs mères. Les enfants s'assoient en rond, les mères ou autres parents s'installent en cercle autour d'eux et acquièrent une expérience des jeux pour enfants ; les enfants apprennent à parler chacun à leur tour, à écouter et à se passer des objets entre eux. Il est de nombreux traits de la société occidentale moderne que mes amis néo-guinéens considèrent bizarres, mais rien ne les étonnait plus que d'apprendre que les petits Américains avaient besoin de lieux, d'horaires et d'une instruction spécifiques pour apprendre à se fréquenter et à jouer ensemble.

LEURS ENFANTS ET LES NÔTRES

Il existe aujourd'hui une grande diversité dans les sociétés industrielles étatiques dans le monde moderne. Les idéaux et les pratiques d'éducation diffèrent entre les États-Unis, l'Allemagne, la France, le Japon et un kibboutz israélien. Au sein de n'importe laquelle de ces sociétés, il est des différences entre les agriculteurs, les citadins pauvres et la classe

moyenne urbaine. Il en est également d'une génération à l'autre au sein d'une société étatique donnée : les pratiques d'éducation dans nombre de ces sociétés diffèrent aujourd'hui de celles qui prévalaient dans les années 1930.

Néanmoins, il demeure quelques similitudes fondamentales entre toutes ces sociétés étatiques et certaines différences de base entre sociétés étatiques et non étatiques. Les gouvernements d'État ont leurs propres intérêts spécifiques en ce qui concerne les enfants et qui ne coïncident pas nécessairement avec ceux des parents. Les petites sociétés ont aussi leurs intérêts particuliers, mais ceux d'une société d'État sont plus explicites, administrés de haut en bas par des pouvoirs plus centralisés et soutenus par des autorités bien définies chargées de leur application. Tous les États veulent des enfants qui, une fois adultes, seront des citoyens, des soldats et des travailleurs utiles et obéissants. Ils tendent à empêcher que leurs citoyens futurs soient tués à la naissance ou qu'on les laisse courir un danger quelconque. Ils tendent également à avoir des normes sur l'enseignement donné à ces futurs citoyens et sur leur comportement sexuel. Si ces objectifs partagés des États encouragent une certaine convergence de leurs politiques concernant les enfants, les pratiques d'éducation des sociétés non étatiques varient et couvrent un spectre plus large que celles des sociétés d'État. Parmi les sociétés non étatiques, celles des chasseurs-cueilleurs sont sujettes à des pressions convergentes qui leur sont propres : elles partagent quelques similitudes fondamentales dans les pratiques, mais en tant que groupe elles diffèrent de l'ensemble des États.

Les États ont certes des avantages militaires et économiques, ainsi qu'en termes de populations bien plus nombreuses, sur les chasseurs-cueilleurs. Au cours des récents millénaires, ces avantages leur ont permis d'assujettir les chasseurs-cueilleurs de sorte que la carte du monde moderne est à présent complètement divisée entre États et peu de groupes de chasseurs-cueilleurs ont survécu. Mais la supériorité démographique, matérielle et technologique des États sur les bandes de chasseurs-cueilleurs n'implique pas forcément que leurs façons d'élever leurs enfants soient meilleures.

Il ne s'agit assurément pas de revenir à la pratique de l'infanticide sélectif, ni de renouer avec un taux élevé de mortalité périnatale ou infantile, ni même à la liberté laissée aux enfants de jouer avec des couteaux ou avec le feu. Quelques autres caractéristiques de l'enfance chez les chasseurs-cueilleurs, comme la permissivité des jeux sexuels, mettent beaucoup d'entre nous mal à l'aise quoiqu'il puisse être difficile de démontrer qu'elles sont réellement nocives aux enfants. D'autres pratiques cependant sont actuellement adoptées par certains citoyens des sociétés étatiques, mais sont pour d'autres personnes sujets d'embarras — comme laisser les enfants dormir dans la même chambre ou le même lit que les parents, allaiter les enfants jusqu'à l'âge de trois ou quatre ans et éviter les châtiments corporels.

Par ailleurs certaines pratiques des chasseurs-cueilleurs peuvent facilement s'inscrire

dans nos sociétés étatiques modernes. Il est parfaitement faisable de transporter les bébés en position verticale et dans le sens de la marche plutôt qu'à l'horizontale dans un landau ou verticalement dans un porte-bébé mais le visage tourné vers l'arrière. Nous pourrions répondre rapidement et systématiquement aux pleurs d'un nourrisson, pratiquer bien davantage un « alloparentage » étendu et un contact physique plus grand entre les bébés et ceux qui s'en occupent. Nous pourrions encourager les jeux inventifs plutôt que les décourager en fournissant constamment des jeux compliqués dits éducatifs. Nous pourrions organiser des groupes de jeu d'âges divers et non par cohortes du même âge et optimiser la liberté d'exploration des enfants dans la mesure où il n'y a pas danger.

Je pense beaucoup aux Néo-Guinéens avec qui j'ai travaillé pendant les quarante-neuf dernières années et aux commentaires des Occidentaux qui ont vécu longtemps dans des sociétés de chasseurs-cueilleurs et ont observé leurs enfants grandir. Un thème récurrent est que ces Occidentaux et moi-même sommes frappés par l'assurance affective, la confiance en soi, la curiosité et l'autonomie des membres des petites sociétés, non seulement en tant qu'adultes, mais aussi déjà en tant qu'enfants. Nous voyons les gens dans ces sociétés passer bien plus de temps à bavarder que nous et ne pas en consacrer du tout à des divertissements passifs fournis par des agents extérieurs, tels que télévision, jeux vidéo, etc. Nous sommes frappés par le développement précoce de compétences sociales chez leurs enfants. Ce sont là des qualités que la plupart d'entre nous admirons et aimerions voir chez nos propres enfants, mais nous décourageons le développement de ces qualités en classant et notant nos enfants et en leur disant constamment quoi faire. Les crises d'identité de l'adolescence qui tourmentent les jeunes Occidentaux ne sont pas un problème pour les enfants des chasseurs-cueilleurs. Les Occidentaux qui ont vécu avec des chasseurs-cueilleurs ou d'autres petites sociétés supposent que ces admirables qualités se développent grâce à la manière dont leurs enfants sont élevés, à savoir avec une sécurité et une stimulation constantes, effet de la longue période de soins nourriciers, de dormir près des parents pendant plusieurs années, du nombre plus grand de modèles sociaux à la disposition des enfants grâce à l'alloparentage, de davantage de stimulation sociale par le contact physique constant et la proximité des donneurs de soins, les réponses immédiates aux pleurs de l'enfant et l'importance minimale des châtiments corporels.

Toutefois, il demeure difficile d'évaluer exactement ces apparentes qualités de plus grandes assurance et autonomie et de davantage de compétences sociales à l'âge adulte dans les petites sociétés. Même si ces impressions sont réelles, il n'est guère aisé d'établir si elles sont le résultat d'une longue période de soins nourriciers, de l'alloparentage, etc. On peut seulement dire que les pratiques d'éducation des chasseurs-cueilleurs qui nous semblent étrangères ne sont pas désastreuses et qu'elles ne produisent pas de sociétés de sociopathes manifestes. Elles produisent au contraire des individus capables d'affronter de grands défis et dangers tout en profitant de la vie. Le style de vie des chasseurs-cueilleurs a fonctionné

suffisamment bien pendant les quelque 100 000 ans d'histoire des êtres humains au comportement moderne. Tout individu dans le monde a été chasseur-cueilleur jusqu'aux origines locales de l'agriculture il y a environ 11 000 ans, et certains ont commencé à vivre sous un régime étatique il y a seulement 5 400 ans. Les leçons de ces expériences d'éducation des enfants qui ont duré aussi longtemps méritent d'être prises sérieusement en compte.

---

1. Daniel L. Everett, *Le monde ignoré des Indiens pirahãs*, trad. de Jean-Luc Fidel (Paris, Flammarion, 2010), p. 128.

2. Daniel L. Everett, *op. cit.*, p. 137.

3. Daniel L. Everett, *op. cit.*, p. 126, 127, 135.

4. Daniel L. Everett, *op. cit.*, p. 126-127.

Chapitre 6

LE TRAITEMENT DES PERSONNES ÂGÉES : LES CHÉRIR, LES ABANDONNER OU LES TUER ?

LES ANCIENS

Au cours d'une visite dans un village de l'île fidjienne de Viti Levu, je conversais avec un autochtone qui s'était rendu aux États-Unis et me fit part de ses impressions. Il admirait ou enviait certains traits de la vie américaine, mais d'autres le révulsaient. Le pire de tous était le traitement que nous réservions aux personnes âgées. Dans les zones rurales des Fidji, les anciens continuent à vivre, entourés de leurs proches et de leurs amis de longue date, dans le village où ils ont passé leur vie. Ils résident souvent dans la maison de leurs enfants qui prennent soin d'eux au point même de prémâcher et d'assouplir les aliments pour un parent âgé dont les dents sont usées jusqu'aux gencives. Aux États-Unis, cependant, mon interlocuteur fidjien était scandalisé que tant de personnes âgées soient envoyées dans des maisons de retraite où elles ne reçoivent qu'occasionnellement la visite de leurs enfants : « Vous rejetez vos vieux et vos propres parents ! »

Parmi les sociétés traditionnelles, certaines accordent à leurs anciens un statut encore plus élevé que ne le font les Fidjiens, permettant aux vieillards de tyranniser leurs enfants adultes, de contrôler la propriété de la société et même d'empêcher les hommes jeunes de se marier avant la quarantaine. D'autres accordent à leurs anciens un statut inférieur même à celui des Américains, les affamant, les abandonnant ou les tuant délibérément. En réalité, il existe une grande diversité individuelle à l'égard de ses vieux parents au sein de toute société. Mais les sociétés traditionnelles présentent une variété des pratiques normales de soins à l'égard des anciens supérieure à celle des sociétés occidentales, à commencer par les États-Unis. Je ne connais aucun Américain dont le souci dévoué à ses parents âgés aille jusqu'à prémâcher leur nourriture, ni aucun qui ait étranglé ses parents et été loué publiquement comme un bon fils pour l'avoir fait. Si le sort des personnes âgées est largement reconnu pour être souvent misérable dans nos sociétés, les sociétés traditionnelles peuvent-elles nous en remontrer dans ce domaine ?

Préalablement à toute comparaison, deux objections sont souvent émises. La première est qu'il n'existe pas de définition universelle de l'âge auquel on devient « vieux » ; cela varie également selon les sociétés : aux États-Unis, le gouvernement fédéral fixe le commencement de la vieillesse à soixante-cinq ans, âge où l'on obtient le droit à la sécurité sociale. (Quand j'étais adolescent, je considérais que les gens à la fin de la vingtaine étaient, semble-t-il, à l'apogée de la vie et de la sagesse, ceux dans la trentaine comme d'âge mûr déjà, et tous à partir de soixante ans comme vieux. À présent que j'ai soixante-quinze ans je considère la soixantaine et les premières années suivantes comme l'apogée de ma propre vie, et la vieillesse ne commencer probablement que vers quatre-vingt-cinq ou quatre-vingt-dix ans, selon mon état de santé.) En Nouvelle-Guinée rurale, cependant, où relativement peu de gens atteignent les soixante ans, même les quinquagénaires sont considérés comme vieux. À mon arrivée dans un village de Nouvelle-Guinée indonésienne, quand les habitants apprirent que j'avais (alors) quarante-six ans, ils s'exclamèrent : « *setengah mati !* », ce qui signifie « demi-mort », et m'assignèrent un adolescent pour marcher constamment près de moi afin de s'assurer qu'il ne m'arrive rien de fâcheux. La « vieillesse » doit donc être définie selon les critères de la société locale et non selon quelque décompte universel et arbitraire du nombre d'années.

L'autre objection est liée à cette première remarque. Dans les pays où l'espérance de vie est inférieure à quarante ans, on pourrait imaginer que presque personne n'atteigne la vieillesse telle qu'elle est définie aux États-Unis. En fait, dans presque tous les villages de Nouvelle-Guinée où j'ai fait des enquêtes, même si peu de gens survivent jusqu'à cinquante ans et que quiconque de plus âgé est considéré comme un *lapun* (un vieux), on m'a présenté une ou deux personnes dont l'âge pouvait être estimé à plus de soixante-dix ans d'après leurs souvenirs d'événements datables (par exemple, si elles avaient vécu à l'époque du grand cyclone de 1910). Même éclopées, mal voyantes ou aveugles, et dépendantes de leurs proches pour la nourriture, elles jouent néanmoins un rôle essentiel dans la vie du village. Des découvertes similaires valent pour d'autres sociétés traditionnelles : Kim Hill et A. Magdalena Hurtado ont reconstitué les généalogies d'Indiens Aché qui vivaient dans des forêts du Paraguay et moururent respectivement à 70, 72, 75, 77 et 78 ans, tandis que Nancy Howell a photographié un !Kung dont elle évalua l'âge à 82 ans, mais qui pouvait encore parcourir de longues distances quand son groupe changeait de camp, qui collectait encore la majeure partie de sa nourriture et construisait sa propre hutte.

Rendre compte de la grande diversité des normes de traitement des personnes âgées dans les sociétés conduit à analyser les différences des facteurs matériels entre les sociétés qui permettent aux anciens d'être plus ou moins utiles à la communauté et aux personnes plus jeunes d'être plus ou moins capables de subvenir aux besoins des personnes âgées, mais aussi la diversité des valeurs culturelles des sociétés, telles que le respect porté aux anciens, le respect de l'intimité, l'accent mis soit sur la famille soit, au contraire, sur l'individu, et

l'autonomie. Ces valeurs ne sont qu'en partie déductibles des facteurs matériels qui font que les vieillards sont utiles ou considérés comme un fardeau.

ATTENTES CONCERNANT LES SOINS AUX PERSONNES ÂGÉES

À première (et optimiste) vue, on se dit que les parents et leurs enfants s'aiment et devraient le faire. Les parents consacrent tous leurs efforts à leur progéniture et font des sacrifices pour elle, et les enfants respectent ceux qui les ont élevés et leur sont reconnaissants. Nous postulons donc qu'il en va ainsi partout dans le monde, que les enfants prennent grand soin de leurs parents âgés.

Il se pourrait qu'un biologiste évolutionniste candide parvienne à cette même conclusion réconfortante en suivant un cheminement rationnel différent. La sélection naturelle est affaire de transfert de gènes et la manière la plus directe d'y procéder passe par les enfants : elle devrait donc favoriser les parents dont les gènes dictent le comportement le plus favorable à la survie et la reproduction de leurs enfants. De même, la sélection culturelle consiste à transférer des comportements acquis, et les parents servent à leurs enfants de modèles comportementaux. Il est donc logique pour les parents de faire des sacrifices (y compris jusqu'à leur propre vie) pour leurs enfants s'ils peuvent ainsi promouvoir la survie et la reproduction réussie de leur progéniture. Par ailleurs, les parents âgés ont des chances d'avoir accumulé des ressources, acquis un statut, des connaissances, des compétences que leurs enfants n'ont pas encore. Les enfants savent que l'intérêt génétique et culturel de leurs parents est de les aider en leur transmettant ces ressources. Il est donc aussi dans leur intérêt, raisonnent-ils, de prendre soin de leurs parents âgés afin que ceux-ci continuent à les aider. De façon plus générale, dans une société d'individus étroitement liés, on s'attend à ce que la jeune génération dans son ensemble prenne soin de ses anciens qui partagent avec certains de ses membres une culture et de nombreux gènes.

Pour autant ces prédictions optimistes ne sont qu'en partie vraies. En général, les parents prennent soin de leurs enfants qui, à leur tour, prennent souvent soin de leurs parents, et la jeune génération pour l'essentiel s'occupe de ses anciens. Mais ces conclusions ne valent ni pour certains enfants, du moins dans la plupart des sociétés, ni pour la plupart des enfants dans certaines sociétés. Où niche donc notre erreur de raisonnement ?

L'erreur naïve (que les biologistes évolutionnistes évitent à présent) a été de ne pas considérer les conflits d'intérêts entre générations. Les parents ne devraient pas toujours faire des sacrifices démesurés, les enfants toujours se montrer reconnaissants, l'amour a ses limites, et les gens ne sont pas des darwiniens qui calculent des procédés pour évaluer constamment la transmission optimale de leurs gènes et de leur culture et pour se comporter en conséquence. Tout un chacun, personnes âgées y compris, désire avoir pour soi-même

une vie confortable et pas seulement pour ses enfants. Les sacrifices que les parents sont disposés à supporter pour leurs enfants ont souvent des limites. De même, il est fréquent que les enfants aient hâte de jouir d'une vie confortable. De façon assez juste, ils raisonnent que plus les parents consomment de leurs propres ressources et moins il en restera pour eux. Même dans la mesure où les enfants se comportent instinctivement comme des darwiniens calculateurs, la sélection naturelle nous apprend que les enfants ne devraient pas toujours prendre soin de leurs parents âgés. En de nombreuses circonstances ils peuvent améliorer la transmission de leurs propres gènes ou de leur culture en se montrant mesquins, en abandonnant ou même en tuant leurs parents.

POURQUOI LES ABANDONNER OU LES TUER ?

Quelles sont alors, au terme du raisonnement précédent, les sociétés où les enfants (ou la jeune génération en général) « devraient » négliger, abandonner ou tuer leurs parents (ou la vieille génération en général) ? Les nombreux cas rapportés concernent des sociétés pour lesquelles les personnes âgées deviennent un sérieux handicap qui met en danger la sécurité du groupe entier. Cette situation découle de deux ensembles différents de circonstances. Le premier concerne les chasseurs-cueilleurs nomades qui doivent changer de camp de temps à autre. Sans bêtes de somme, les nomades doivent tout transporter sur leur dos : bébés, enfants de moins de quatre ans incapables de suivre le rythme du groupe, armes, outils, tous les biens matériels autres, ainsi que la nourriture et l'eau pour le déplacement. Ajouter à cela des vieillards ou des malades dans l'incapacité de marcher est chose difficile ou impossible.

Le deuxième ensemble de circonstances découle d'environnements, en particulier les régions arctiques et les déserts, où surviennent régulièrement des disettes alimentaires ; on ne peut y accumuler de surplus en vivres suffisants pour permettre au groupe de passer la période de disette. Faute de pouvoir alors maintenir tout le monde simplement en vie, la société doit sacrifier ses membres les moins productifs ou les moins précieux, sinon la survie de chacun sera menacée.

Cependant, il n'est pas vrai que tous les nomades et les peuples de l'Arctique ou des déserts sacrifient leurs anciens. Certains groupes (comme les !Kung et les Pygmées d'Afrique) semblent être plus réticents à le faire que d'autres groupes (comme les Aché, les Siriono et les Inuits). Au sein d'un groupe, le traitement accordé à une personne âgée particulière peut dépendre de la présence éventuelle d'un parent proche pour s'en occuper et le défendre.

Comment les vieilles personnes embarrassantes sont-elles abandonnées ? Cinq méthodes ont été référencées et classées de la plus passive à la plus directe. La méthode la

plus passive est simplement de négliger les vieillards jusqu'à ce qu'ils meurent : de les ignorer, de leur donner peu de nourriture, de les laisser mourir de faim, vagabonder ou encore de les laisser mourir dans leur crasse et leurs excréments. On observe cette méthode chez les Inuits de l'Arctique, les Hopi des déserts du Nord américain, les Witoto d'Amérique du Sud tropicale et les Aborigènes d'Australie.

Pour leur part, les Lapons (Saami) du nord de la Scandinavie, les San du désert du Kalahari, les Indiens Omaha et Kutenai d'Amérique du Nord, et les Aché d'Amérique du Sud, pratiquent l'abandon volontaire d'une personne âgée ou malade quand le reste du groupe change de campement. Une variante, réservée aux hommes âgés (mais non aux vieilles femmes qui sont tuées sans barguigner) consiste chez les Aché à amener les vieillards hors de la forêt jusqu'à une « route de l'homme blanc » et à les laisser s'éloigner sans plus s'en préoccuper. Le plus souvent, une personne faible est laissée dans un abri ou dans le camp que l'on s'apprête à évacuer, en lui donnant un peu de bois de chauffage, de nourriture et d'eau afin que, si elle retrouve quelques forces, elle puisse tenter de rattraper le reste du groupe. C'est ce dont l'anthropologue Allan Holmberg qui séjournait dans un groupe d'Indiens Siriono de Bolivie a été le témoin: « La bande décida de faire mouvement en direction du Rio Blanco. Alors qu'elle faisait ses préparatifs pour ce voyage, mon attention fut attirée par une femme d'âge mûr qui était étendue souffrante dans son hamac et trop malade pour parler. J'ai demandé au chef ce qu'ils projetaient de faire pour elle. Il me renvoya à son époux qui me dit qu'il fallait la laisser mourir là parce qu'elle était trop malade pour marcher et que, de toute façon, elle allait mourir. Le départ était fixé au lendemain matin. J'étais là pour observer l'événement. La bande entière leva le camp sans même un adieu à la moribonde. On lui laissa du feu, une calebasse d'eau, ses biens personnels et rien d'autre. Elle était trop malade pour protester. » Holmberg, malade lui aussi, partit se faire soigner à un poste de mission et quand il revint au campement trois semaines plus tard, la femme n'y était plus ; il suivit donc une piste vers le campement suivant du groupe et trouva les restes de la femme dévorée jusqu'aux os par les fourmis et les vautours. « Elle avait essayé de son mieux de suivre la fortune de la bande, mais avait échoué et connu le même sort que celui réservé à tous les Siriono dont les années d'utilité sont épuisées. »

Une troisième méthode pour se débarrasser des anciens, rapportée pour les Tchouktches et les Yakouts de Sibérie, les Indiens Crow d'Amérique du Nord, les Inuits et les Scandinaves, est la pratique plus ancienne du choix individuel : le suicide, en sautant du haut d'une falaise, en sortant en mer ou en recherchant la mort au combat. David Lewis, marin et médecin néo-zélandais, raconta comment un ami âgé, le navigateur Tevake des îles Reef dans le sud-ouest du Pacifique, fit des adieux formels et puis partit seul en mer pour un voyage dont il ne revint jamais et dont, manifestement, il n'avait pas l'intention de revenir.

Outre ce type de suicide sans assistance, on recense le suicide assisté, meurtre perpétré avec la participation de la victime, par exemple par strangulation, coups de couteau ou ensevelissement vivant. Les vieux Tchouktches qui se soumettaient à une mort volontaire étaient loués et on leur assurait qu'ils auraient l'une des meilleures demeures dans l'autre monde. La femme de la victime lui maintenait la tête sur ses genoux alors que deux hommes de part et d'autre lui serraient fortement une corde autour du cou. Chez les Kaulong du sud-ouest de la Nouvelle-Bretagne, la strangulation d'une veuve par ses frères ou ses fils immédiatement après le décès de son époux fut chose banale jusque dans les années 1950. Ce geste était une obligation que l'on considérait honteux d'éviter quoiqu'elle fût affectivement perturbante pour celui qui l'exécutait. Un fils kaulong décrivit à Jane Goodale comment sa mère l'avait humilié pour le pousser à commettre cet acte : « Quand j'hésitais, ma mère se levait et parlait haut pour que tout le monde puisse l'entendre et elle disait que la raison pour laquelle j'hésitais était que je souhaitais avoir des relations sexuelles avec elle. » Les personnes âgées et malades des îles Banks suppliaient leurs amis de mettre fin à leurs souffrances en les enterrant vivantes et ceux-ci le faisaient par bonté : « un homme à Mota ensevelit son frère qu'une grippe avait réduit à un état d'extrême faiblesse ; mais il entassa mollement la terre sur son visage [celui de la victime] et pleura, et de temps en temps il allait lui demander s'il était encore en vie. »

La dernière méthode référencée est de tuer violemment la victime sans sa coopération ni son consentement, par strangulation ou en l'enterrant vivante encore, par suffocation, coups de couteau, ou en lui brisant d'un coup de hache la tête, le cou ou les reins. Un Indien Aché interrogé par Kim Hill et A. Magdalena Hurtado décrivit ses méthodes pour tuer les vieilles femmes (alors, rappelons-le, que les hommes âgés devaient quant à eux s'en aller) : « Je tuais habituellement les vieilles femmes. Je tuais mes tantes [de parenté classificatoire] quand elles bougeaient (vivaient) encore… Je les piétinais et elles mouraient toutes, là près de la grande rivière… Je n'attendais pas qu'elles fussent complètement mortes pour les enterrer. Quand elles bougeaient encore, je les brisais [leur échine ou leur cou]… Je ne me souciais pas des vieilles femmes ; tout seul, je les transperçais [avec mon arc]. »

On ne manquera pas de se récrier à la barbarie, comme dans le cas des infanticites rapportés au chapitre précédent. Toutefois, ici encore la question est celle de savoir quelle alternative à l'égard de ses anciens existerait pour une société nomade ou ne disposant pas suffisamment de nourriture pour le groupe entier. Toute leur vie, les victimes ont vu tuer ou abandonner des personnes âgées ou malades et ont probablement agi de la sorte à l'égard de leurs propres parents. C'est le type de mort auquel elles s'attendent et, dans de nombreux cas, coopèrent. Nous échappons à ces dilemmes, nous autres fortunés des sociétés occidentales disposant de surplus alimentaires et de soins médicaux.

Parmi mes lecteurs il s'en trouve nombre qui ont été contraints de décider s'ils autorisaient le médecin traitant d'un parent âgé ou malade en fin de vie à mettre fin à un

acharnement thérapeutique et ne plus administrer que calmants, sédatifs et soins palliatifs. « Seuls ceux qui ont vécu une telle épreuve peuvent juger », dirais-je en détournant un mot de Winston Churchill.

UTILITÉ DES PERSONNES ÂGÉES

Quels services utiles les personnes âgées peuvent-elles rendre aux sociétés traditionnelles ? D'un point de vue froidement adaptatif, les sociétés où les anciens demeurent utiles tendront à prospérer si elles prennent soin d'eux. Le plus souvent, bien entendu, les jeunes qui s'occupent de leurs anciens formulent leurs raisons en termes d'amour, de respect et d'obligation plutôt que d'avantage évolutionniste. Cependant, quand un groupe de chasseurs-cueilleurs est frappé de famine et décide des attributaires des faibles réserves de nourriture, des considérations d'une grande froideur peuvent être ouvertement exprimées. Des services rendus par les personnes âgées, les premiers que je mentionnerai le sont aussi par les plus jeunes mais demeurent de la capacité des vieux, alors que d'autres impliquent des compétences affinées par une longue expérience et sont donc particulièrement appropriés aux personnes âgées.

À partir d'un certain âge, nul homme ne peut plus frapper à mort un lion d'un coup de lance ni les femmes faire, une lourde charge sur leur dos, les kilomètres allers-retours qui séparent leur village des bosquets de noix mongongo. Néanmoins il est d'autres façons pour les vieillards de continuer à obtenir de la nourriture pour leurs petits-enfants et d'alléger ainsi le poids de l'approvisionnement qui repose sur leurs enfants directs ou par alliance. Les Aché continuent jusqu'à la soixantaine à chasser et à récolter en se concentrant sur les petits animaux, les fruits et les produits des palmiers, et à suivre le train quand la bande change de camp. Les vieux !Kung posent des pièges, récoltent des plantes comestibles et se joignent aux hommes plus jeunes partis à la chasse pour interpréter les traces des animaux et proposer des stratégies. Chez les femmes des chasseurs-cueilleurs hadza de Tanzanie, le groupe d'âge qui travaille le plus dur est celui des grands-mères ménopausées qui passent en moyenne sept heures à rechercher tubercules, baies, miel et fruits — même si elles n'ont plus personnellement d'enfants dépendants à nourrir. Mais elles ont des petits-enfants affamés et plus une grand-mère hadza passe de temps à chercher de la nourriture et plus vite ses petits-enfants prendront du poids. On a décrit des bénéfices semblables pour les fermiers finnois et canadiens du XVIII^e^ et du XIX^e^ siècle : les analyses de registres paroissiaux et généalogiques montrent que les enfants ont plus de chances d'atteindre l'âge adulte s'ils ont une grand-mère vivante, et que passé l'âge de cinquante ans, toute décennie gagnée par une femme ménopausée ans aurait pour corrélation le nombre de ses petits-enfants — en moyenne deux enfants de plus par décennie (probablement grâce à l'aide apportée par la

grand-mère).

Un autre service que les personnes âgées peuvent rendre, même une fois passé l'âge de déterrer des tubercules sept heures par jour, est de s'occuper des bébés. Cela libère les enfants, les gendres et les brus pour consacrer plus de temps à la recherche de vivres pour l'ensemble de la famille. Les grands-parents !kung prennent parfois soin de leurs petits-enfants pendant plusieurs jours d'affilée, permettant ainsi à leurs enfants d'entreprendre du jour au lendemain des déplacements de chasse et de cueillette sans s'embarrasser de leurs enfants. Une raison majeure que donnent aujourd'hui les Samoans âgés pour migrer aux États-Unis est de s'occuper de leurs petits-enfants et de permettre ainsi à leurs enfants d'avoir un emploi hors de chez eux et moins de tâches à assumer au foyer.

Les personnes âgées peuvent fabriquer des objets utiles à leurs enfants tels qu'armes, outils, paniers, pots et textiles tissés. Ainsi, les chasseurs-cueilleurs semang âgés de la péninsule malaise étaient connus pour la fabrication de sarbacanes. C'est là un domaine où les vieillards non seulement tentent de conserver leurs anciennes capacités, mais ont des chances d'exceller ; ainsi les meilleurs vanniers et potiers sont souvent des personnes âgées.

D'autres domaines où les capacités croissent avec l'âge incluent la médecine, la religion, les divertissements, les relations et la politique. Les accoucheuses et les guérisseurs (« *medicine men* ») traditionnels sont souvent vieux, tout comme les magiciens, les prêtres, les prophètes et les sorciers, et les maîtres de chants, de jeux, de danses et de rites d'initiation. Les personnes âgées jouissent d'un avantage social énorme dans la mesure où elles ont passé une vie entière à tisser un réseau de relations dans lequel elles peuvent alors introduire leurs enfants. Les dirigeants politiques sont souvent vieux au point que l'expression d'« anciens de la tribu » est devenue quasi synonyme de chefs de tribu. Cela demeure généralement vrai même dans les sociétés étatiques modernes ; ainsi, l'âge moyen pour occuper les fonctions de président des États-Unis est de cinquante-quatre ans et de juge à la Cour suprême de cinquante-trois.

Dans une société instruite les principales sources d'informations sont écrites ou numériques : encyclopédies, livres, magazines, cartes, journaux intimes, notes, lettres et, aujourd'hui, Internet. À l'évidence les sociétés non alphabétisées qui ne disposent, pour vérifier certains faits, d'aucune source écrite ou en ligne, doivent se fier à la mémoire humaine : les capacités cognitives et cérébrales des personnes âgées sont donc leur encyclopédie et leur bibliothèque. Combien de fois en Nouvelle-Guinée, mes interlocuteurs, peu certains de la réponse à apporter à mes questions, ne m'ont-ils pas dit : « Demandons au vieil homme [ou à la vieille femme] » ? Les personnes âgées connaissent les mythes et les chants de la tribu, les parentés, statut, fonction de chacun, les noms, les habitudes et l'utilité de centaines d'espèces de plantes et d'animaux locaux, ainsi que les bons endroits où trouver des vivres quand ceux-ci viennent à manquer. L'attention portée aux personnes âgées devient alors une question de vie ou de mort tout comme l'est pour un capitaine

moderne de navire le soin accordé à ses cartes hydrographiques. Je peux moi-même témoigner d'un cas où le savoir d'une vieille personne fut essentiel à la survie d'une tribu.

En 1976, je fus envoyé dans l'île de Rennell, au sud-ouest du Pacifique, pour préparer un rapport d'impact sur l'environnement d'un projet de mine de bauxite. Il me fallait déterminer le rythme auquel les forêts pourraient se régénérer après avoir été abattues pour l'exploitation minière et quelles espèces d'arbres étaient utiles pour le bois de charpente, les fruits comestibles ou d'autres usages. Les îliens d'âge mûr se mirent à m'énumérer 126 espèces de plantes de Rennell dans la langue locale (*anu*, *gangotoba*, *ghai-gha-ghea*, *kagaa-loghu-loghu*, etc.). Pour chaque espèce, ils m'expliquèrent si les graines et les fruits n'étaient pas comestibles pour les animaux et pour les humains, ou comestibles pour les oiseaux et les chauves-souris, mais pas pour les humains (en nommant l'espèce particulière d'oiseaux ou de chauves-souris concernée), ou encore comestibles pour les humains. Parmi ces espèces mangées par les humains, certaines se distinguaient de surcroît comme n'étant « mangées qu'après le *hungi kengi* ».

N'ayant jamais entendu parler de ce *hungi kengi*, j'ai demandé de quoi il retournait et comment il transformait des fruits normalement non comestibles en fruits mangeables. En guise d'explication, mes informateurs m'amenèrent à une hutte où ils me présentèrent la source de cette information, une très vieille femme qui était incapable de marcher sans aide. Il s'avéra que le *hungi kengi* était le nom donné à Rennell au plus grand cyclone à avoir frappé l'île de mémoire humaine, apparemment vers 1910 à en juger d'après les archives coloniales européennes. La vieille femme était à l'époque une enfant pas tout à fait nubile ; elle devait donc être âgée d'environ quatre-vingts ans, voire un peu plus. Le cyclone avait rasé les forêts de Rennell, détruit les jardins et menaçait les îliens de famine. En attendant que de nouveaux jardins puissent être replantés et aient commencé à produire, les gens durent recourir à tout ce qui était digeste, y compris non seulement les espèces de fruits sauvages habituellement préférées, mais aussi des fruits qu'ils auraient normalement ignorés — c'est-à-dire ces fruits que l'on m'avait identifiés comme « n'étant mangés qu'après le *hungi kengi* ». Cela exigeait des connaissances sur ces fruits de second choix, lesquels étaient non vénéneux et sains à consommer, ou contenaient des toxines qui pouvaient être éliminées par une certaine méthode de préparation alimentaire. Heureusement, à l'époque du *hungi kengi*, il y avait des îliens qui se souvenaient encore d'un précédent cyclone et avaient dû y faire face. À présent, cette vieille femme était la dernière personne vivante dans le village à détenir cette expérience et ce savoir hérités. Si un autre grand cyclone devait frapper Rennell, sa mémoire encyclopédique des fruits sauvages comestibles serait l'ultime rempart dressé entre les villageois et la famine. De telles histoires sur l'importance écrasante des souvenirs des vieilles personnes pour la survie de leurs proches abondent dans les sociétés non alphabétisées.

Ainsi, la raison pour laquelle les sociétés prennent soin ou non de leurs vieillards tient pour une large part à l'utilité de ces derniers. Par ailleurs, elle dépend aussi des valeurs de la société, du fait que les personnes âgées sont respectées ou méprisées. Manifestement, ces deux aspects sont liés : plus les personnes âgées sont utiles et plus elles ont de chances d'être respectées. Mais, comme dans bien d'autres domaines de la culture humaine, l'alliance entre utilité et valeurs est floue : certaines sociétés insistent davantage sur le respect des anciens que d'autres qui paraissent pourtant économiquement identiques.

Il semble tout au moins qu'un certain respect pour les personnes âgées soit répandu dans les sociétés humaines. Dans l'Occident moderne, une forme relativement douce de respect coexiste avec quelques attitudes dévalorisantes : on dit souvent aux enfants américains de respecter leurs aînés, de ne pas répondre et de céder leur place dans le bus si l'on voit une personne âgée debout. Le respect pour les vieux est plus grand chez les !Kung, en partie parce qu'il y a bien moins de !Kung âgés que de personnes âgées en proportion dans les sociétés occidentales : à peine 20 % des !Kung qui naissent atteignent l'âge de soixante ans, et ils méritent d'être admirés pour avoir survécu aux lions, accidents, maladies, razzias et autres dangers inhérents à leur mode de vie.

Une forme de respect particulièrement forte est celle de la doctrine de la piété filiale associée à Confucius, qui prévaut traditionnellement en Chine, en Corée, au Japon et à Taïwan, et qui figurait en toutes lettres dans la loi jusqu'à ce que la législation soit modifiée par la Constitution de 1948 au Japon et la loi du mariage de 1950 en Chine. Selon la doctrine confucéenne, les enfants doivent une obéissance absolue à leurs parents, et la désobéissance ou l'irrespect sont considérés avec mépris. Concrètement, les enfants (en particulier les fils aînés) ont le devoir sacré de subvenir aux besoins de leurs parents dans leur vieillesse. Aujourd'hui encore, la piété filiale demeure bien vivace en Asie de l'Est où (jusqu'à récemment au moins) presque tous les Chinois âgés et les trois quarts des Japonais âgés cohabitent avec leurs enfants ou leur famille.

Une autre forme affirmée de respect est l'accent mis sur la famille en Italie du Sud, au Mexique et dans beaucoup d'autres sociétés. Ainsi que le formule Donald Cowgill : « La famille est décrite comme le noyau de la structure sociale et la source d'une influence omniprésente sur ses membres. […] L'honneur de la famille était crucial, et les membres à titre individuel étaient censés soutenir l'autorité mâle, se sacrifier pour la famille, respecter les parents et éviter que le nom de la famille ne soit souillé… [L'homme le plus âgé de la famille assumait une image de parrain en tant qu'] autorité dominante qui imposait de se conformer aux objectifs familiaux et qui n'acceptait pas d'allégeance partagée. […] Dans ce cadre, il n'existait qu'une liberté limitée à l'expression individuelle de soi qui, en tout état de cause, devait être subordonnée à l'intérêt familial […]. Les enfants d'âge mûr intégraient les parents âgés dans les activités de leurs familles nucléaires, et une majorité d'entre eux

rejetaient fermement l'idée de placer leurs parents dans une maison de soins. »

Ces Chinois confucéens, ces Italiens du Sud et ces ménages mexicains constituent des exemples d'un phénomène largement répandu qualifié de famille « patriarcale » dont l'autorité principale est conférée au mâle vivant le plus âgé de la famille. D'autres exemples familiers incluent un grand nombre ou la plupart des sociétés d'éleveurs et autres sociétés rurales, et dans l'Antiquité les Romains et les Hébreux. Pour apprécier comment les familles patriarcales sont organisées, songez par contraste aux modes de logement américains modernes que beaucoup de lecteurs considéreront comme allant de soi et que les anthropologues qualifient de « néolocaux ». Ce terme signifie qu'un couple de tout jeunes mariés crée un nouveau foyer (d'où « néolocal ») distinct de celui de leurs parents respectifs. Le nouveau foyer abrite une famille nucléaire constituée uniquement du couple marié et (un jour) de leurs enfants à charge.

Si un tel arrangement nous paraît normal et naturel, il est exceptionnel selon les critères géographiques et historiques : seuls cinq pour cent environ des sociétés traditionnelles ont des ménages néolocaux. En fait, l'arrangement traditionnel le plus commun est la famille « patrilocale », ce qui signifie qu'un couple récemment marié vient vivre chez les parents ou dans la famille du jeune époux. Dans ce cas, l'unité familiale ne consiste pas simplement en la famille nucléaire, mais en la famille élargie étendue soit verticalement soit horizontalement. Les extensions horizontales (c'est-à-dire de la génération du patriarche) peuvent inclure les diverses épouses du patriarche polygame qui vivent dans la même enceinte familiale, ainsi que les sœurs non mariées du patriarche et peut-être certains de ses frères et sœurs mariés plus jeunes. Les extensions verticales à d'autres générations rassemblent dans une même maison ou enceinte le patriarche et son épouse, un ou plusieurs de leurs enfants mariés, et les enfants de ces derniers, eux-mêmes petits-enfants du patriarche. Que ces extensions soient horizontales, verticales ou les deux, la famille entière est une unité politique, sociale, économique et financière dont tous les membres mènent des vies quotidiennes coordonnées et dont le patriarche est l'autorité primordiale.

Naturellement, une famille patrilocale se prête aux soins à l'égard des anciens ; ils vivent dans le même foyer que leurs enfants, ils possèdent et régissent la ou les maisons, et ils jouissent d'une sécurité économique et physique. Cet arrangement ne garantit pas que les enfants adultes *aiment* leurs parents âgés ; leurs sentiments peuvent être ambivalents ou dominés par la crainte et le respect de l'autorité, et il est possible que les enfants ne fassent qu'attendre le jour où ils pourront également tyranniser leurs propres enfants adultes. S'occuper des personnes âgées, quels que puissent être les sentiments des enfants pour leurs vieux parents, est rendu plus difficile dans une société néolocale par la séparation, voire l'éloignement physiques.

Ce puissant statut des anciens dans les sociétés patriarcales traditionnelles a pour

extrême opposé leur statut dans une grande partie de la société occidentale moderne (avec des exceptions manifestes parmi les communautés immigrées qui conservent leurs valeurs traditionnelles). « Nous associons la vieillesse, écrit Cowgill, à l'inutilité, la décrépitude, la maladie, la sénilité, la pauvreté, la perte de sexualité, la stérilité et la mort. » Ces perceptions ont des conséquences pratiques sur l'emploi et les soins médicaux aux personnes âgées. L'âge obligatoire de départ à la retraite était récemment encore largement répandu aux États-Unis et en Europe. Les employeurs tendent à considérer que les personnes âgées sont sclérosées dans leurs habitudes et moins faciles à diriger et à former, et ils préfèrent donc investir dans de jeunes employés jugés plus flexibles et plus faciles à former. Dans une étude expérimentale menée par Joanna Lahey au Centre de recherches sur la retraite de Boston College, les réponses à de faux *curriculum vitae* envoyés à des employeurs potentiels et ne différant que par le nom et l'âge des demandeurs ont révélé qu'une femme de trente-cinq à quarante-cinq ans postulant pour un emploi de premier échelon a 43 % plus de chances d'obtenir un entretien qu'une femme de cinquante à soixante-deux ans. La politique hospitalière explicite qualifiée d'« allocation des ressources en soins de santé fondée sur l'âge » est de donner la priorité aux jeunes patients sur les patients âgés quand ces ressources sont limitées, en raison du principe que le temps, l'énergie et l'argent des soins médicaux ne devraient pas être investis à sauver la vie de vieillards radiés des listes comme « fragiles et déclinants ». On ne s'étonnera pas alors du succès aux États-Unis comme en Europe des soins rajeunissants et autre chirurgie esthétique.

Trois ensembles au moins de valeurs, pour certaines partagées avec la société européenne, contribuent à ce statut inférieur des personnes âgées dans l'Amérique contemporaine. La première est celle formulée à partir des analyses de Max Weber sur les corrélations entre le capitalisme et la prédestination protestante qui voit dans les œuvres de chacun un éventuel signe d'élection : Weber envisage le travail comme l'affaire centrale de la vie de l'individu, la source de son identité et de son statut, et un bienfait pour son caractère. Il découle de cela que les personnes âgées à la retraite et qui ne travaillent plus perdent leur statut social.

Un ensemble de valeurs plus précisément américaines est lié à l'accent que nous portons sur l'individu. Cet individualisme est le contraire de l'importance accordée à la famille élargie par de nombreuses autres sociétés. La valeur personnelle pour l'Américain se mesure à ses propres réalisations et non aux réalisations collectives de la famille étendue à laquelle il appartient. On nous enseigne à être autonome et à compter sur nous-mêmes. Autonomie, individualisme et confiance en soi sont tous loués comme des vertus en sorte que les situations de dépendance, d'incapacité de se débrouiller seul et de prendre soin de soi sont décriées. En fait, pour les Américains, avoir une personnalité dépendante est un diagnostic porté par les psychiatres et les psychologues et qualifié de trouble mental numéro 301.6 par la Société américaine de psychiatrie : il qualifie un état nécessitant un

traitement dont l'objectif est d'aider l'individu malheureusement dépendant à acquérir la vertu américaine de l'indépendance.

Un autre élément de cet ensemble de valeurs américaines est l'importance que nous accordons à la vie intime de l'individu, concept inhabituel selon les critères des cultures mondiales qui, pour la plupart, n'accordent guère d'intimité individuelle et n'y voient pas un idéal désirable. Les modes traditionnels de vie commune, au contraire, consistent en une famille élargie vivant dans une seule demeure, ou dans un groupe de huttes ou d'abris autour d'une seule clairière, ou en une bande entière dormant dans un abri communautaire. Chose impensable pour la plupart des Américains modernes, la sexualité du couple elle-même s'accompagne d'un minimum d'intimité. Son hamac ou sa natte est visible des autres couples et les jeunes enfants dudit couple peuvent partager la même natte, mais n'être censés, nous l'avons vu, que fermer les yeux. Notre schéma néolocal de résidence, selon lequel les enfants à l'âge du mariage s'installent dans leur propre demeure privée, représente l'extrême opposé de cet arrangement où l'intimité est minimale.

Les soins à l'égard des personnes âgées vont à l'encontre de toutes ces valeurs américaines entremêlées, indépendance, individualisme, confiance en soi et intimité. Nous acceptons l'indépendance du bébé parce que le bébé n'a jamais été autonome, mais nous nous élevons contre la dépendance des vieillards qui ont été autonomes pendant des décennies, ne peuvent plus se fier à leurs propres capacités et n'ont d'autre choix que de dépendre d'autres personnes et de renoncer à leur intimité. La dépendance est au moins aussi pénible pour les personnes âgées que pour l'enfant d'âge mûr qui la voit survenir chez un parent auparavant autonome. Combien de mes lecteurs ont connu une personne âgée qui insistait par respect de soi à continuer à vivre de façon indépendante jusqu'à ce qu'un accident (comme une chute et une fracture du col du fémur ou l'incapacité de quitter son lit) rende désormais la chose impossible ? Les idéaux américains incitent les Américains âgés à perdre le respect de soi et les jeunes qui s'occupent d'eux à perdre tout respect à leur égard.

La dernière valeur clairement américaine qui crée des préjugés contre les personnes âgées est notre culte de la jeunesse. Il ne s'agit pas ici d'une valeur complètement arbitraire que nous aurions adoptée comme préférence culturelle sans fondement aucun. Dans le monde moderne de changements technologiques rapides, la mise à jour de l'enseignement des jeunes adultes rend leurs connaissances plus actuelles et utiles en des domaines aussi importants que l'emploi et les défis courants de la vie quotidienne (combien des personnes âgées habituées à allumer leur téléviseur grâce à trois boutons sur l'appareil pour la mise en marche, le son et les chaînes, sont plus que perplexes, faute qu'un jeune les y initie, devant l'usage d'une télécommande à distance de 41 touches, par exemple ?).

La compétitivité de la société américaine accentue le « jeunisme », le culte de la vitesse, de l'endurance, de la force, de l'agilité et des réflexes rapides. On imagine aisément combien il est problématique pour les enfants d'immigrants récents de constater l'incapacité

de leurs parents plus âgés à parler anglais sans accent et à acquérir les connaissances nécessaires à la compréhension du fonctionnement de la société américaine.

Le jeunisme envahit d'autres sphères qui semblent arbitraires et, dans certains cas, sérieusement injustes. Pourquoi à la télévision, dans les magazines et les journaux, les publicités pour les vêtements montrent-elles toujours de jeunes modèles ; l'idée de présenter une chemise pour homme ou une robe pour femme avec un modèle de soixante-dix ans semble étrange — mais pourquoi ? Un économiste répondrait peut-être que les jeunes achètent et changent plus souvent de vêtements, et qu'ils ont un sens moins développé de la fidélité à une marque que les personnes âgées. Selon cette interprétation économique, le ratio de modèles de vêtements pour soixante-dix ans par rapport aux modèles de vêtements pour vingt ans devrait être quasi égal au ratio des achats de vêtements et des changements de marques des septuagénaires comparé à celui des achats et des changements pour les jeunes de vingt ans. De même, les publicités pour les boissons sans alcool, la bière et les automobiles montrent invariablement de jeunes modèles, quoique les personnes âgées consomment également ces boissons et achètent des voitures. Par contre, des images de personnes âgées sont employées pour vendre des couches, des médicaments antiarthritiques et des plans de retraite.

Ces exemples tirés du monde de la publicité ne sont que l'expression de l'âgisme américain, de notre culte de la jeunesse et de notre vision négative du vieillissement. Que des modèles de soixante-dix ans ne soient pas employés pour vendre des boissons gazeuses n'est pas une affaire sérieuse, mais que des postulants âgés à un emploi se voient en général refuser tout entretien d'embauche et que des patients âgés aient une priorité plus faible en raison de ressources limitées en soins médicaux est bien plus grave. Les publicités pour boissons sans alcool et bière destinées aux jeunes comme aux vieux illustrent aussi le fait que la vision négative de l'âge n'est pas seulement propre aux jeunes Américains, mais est aussi intériorisée par les vieux Américains eux-mêmes. Des sondages de l'institut Louis Harris ont demandé quelle était la pertinence des idées reçues selon lesquelles les vieillards sont obtus, dépendants, isolés, solitaires, étroits d'esprit, vieux jeu, passifs, pauvres, sédentaires, sexuellement inactifs, malades, apathiques, improductifs, et qu'ils se négligent, s'ennuient, ont une peur morbide de la mort, une crainte constante des criminels et qu'ils vivent les pires années de leur vie, mais aussi qu'ils passent une bonne partie de leur temps à dormir, à rester assis à ne rien faire ou à s'appesantir avec nostalgie sur leur passé. Ces stéréotypes furent jugés pertinents aussi bien par les personnes âgées que par les jeunes qui avaient été sondés, même si les premières se défendaient de répondre personnellement à cette image dégradée.

Les facteurs jusqu'ici évoqués, qui influencent les manières dont les sociétés prennent diversement soin de leurs anciens, sont tous de l'ordre des facteurs explicatifs ultimes ; ils ne font pas l'objet de débats lorsque, au jour le jour, des décisions pratiques sont à prendre concernant les personnes âgées — par exemple, faut-il ou non tailler pour grand-père un morceau de choix de l'antilope fraîchement chassée car, bien qu'il ne soit plus capable de chasser par et pour lui-même, son savoir peut encore être utile à toute la tribu. Ces décisions d'ordre pratique sont prises dans les faits en accord avec toutes les règles de la société qui précisent comment agir dans des situations particulières et qui tiennent finalement compte de l'utilité et des valeurs tout en s'économisant des débats sur les principes.

Ces règles varient selon les sociétés et couvrent une multitude de choix. Elles permettent aux personnes âgées d'accaparer certaines ressources mais pas d'autres, et elles sont acceptées par les jeunes même si cette allocation crée un conflit d'intérêts avec ces jeunes qui pourraient, par la force, s'emparer de ces ressources. Trois exemples illustrent mon propos.

En premier lieu, les tabous alimentaires qui font que certains vivres sont réservés aux personnes âgées selon la croyance (partagée par les jeunes comme par les vieux) que ces aliments mettraient les jeunes en danger, mais que les vieux ont acquis avec l'âge une immunité. Chaque société a ses propres tabous alimentaires qui semblent arbitraires à d'autres, mais dans les sociétés traditionnelles les tabous sont fort répandus. Les jeunes Indiens Omaha qui se montraient enclins à briser les os des animaux pour en manger la riche moelle étaient avertis par leurs madrés anciens que cela leur causerait une foulure de la cheville, mais que les vieux pouvaient la manger sans risque. Chez les Iban de Bornéo, les hommes âgés aimaient manger du gibier, mais c'était chose interdite aux jeunes hommes car cela les aurait rendus aussi timorés que des biches. Les vieux Tchouktches de Sibérie buvaient du lait de renne mais le proscrivaient aux jeunes en prétextant que c'était pour leur bien car le lait rend l'homme jeune impuissant et produit chez la jeune femme des seins flasques.

Il existe un ensemble particulièrement élaboré de tabous alimentaires chez les Aborigènes Aranda (ou Arunta) proches des Alice Springs dans le désert central d'Australie. Les meilleurs aliments étaient réservés aux personnes âgées, en particulier aux hommes, qui énuméraient les terribles conséquences qui frapperaient les jeunes gens s'ils étaient assez stupides pour manger ces nourritures interdites. Manger une femelle bandicoot (marsupial) provoque une hémorragie mortelle chez le jeune homme quand il est circoncis ; la graisse d'émeu (herbivore des steppes d'Australie) entraîne un développement anormal du pénis ; manger des perroquets fait se développer un creux au sommet du crâne et un trou au menton ; et le chat sauvage entraîne l'apparition de douloureuses plaies nauséabondes sur la tête et au cou. Les jeunes femmes étaient mises en garde contre d'autres dangers :

manger une femelle bandicoot stimule un flux menstruel continu, la queue de kangourou provoque un vieillissement et une calvitie précoces, la caille empêche le développement des seins et le faucon brun, au contraire, les fait se gonfler jusqu'à l'éclatement sans pour autant entraîner une montée de lait.

Le deuxième tabou n'est pas alimentaire : dans de nombreuses sociétés les hommes âgés se réservent les jeunes femmes en les déclarant taboues pour les hommes jeunes. Les règles précisent que les hommes âgés devraient épouser des femmes bien plus jeunes et avoir plusieurs épouses, et que les jeunes hommes ne devraient pas escompter se marier avant d'avoir quarante ans ou plus même. La longue liste des sociétés traditionnelles ayant de telles pratiques inclut les Akamba d'Afrique orientale, les Araucans d'Amérique du Sud, les Bakong d'Afrique de l'Ouest, les habitants des îles Banks du sud-ouest Pacifique, les Berbères d'Afrique du Nord, les Tchouktches de Sibérie, les Iban de Bornéo, les Inuits du Labrador canadien, les Xhosa d'Afrique australe et de nombreuses tribus aborigènes d'Australie. J'ai rencontré un tel cas chez une tribu des basses terres du nord de la Nouvelle-Guinée quand un vieil homme infirme nommé Yono m'a désigné une fillette qui ne semblait pas avoir dix ans et m'a dit l'avoir « marquée » comme sa future épouse. Il avait versé à sa naissance un premier acompte alors qu'elle n'était qu'un bébé, puis fait périodiquement d'autres paiements et espérait l'épouser dès que sa poitrine serait développée et qu'elle aurait ses premières menstrues.

Comme pour les tabous alimentaires et d'autres privilèges, il faut se demander pourquoi les jeunes gens acceptent de telles règles et se plient à l'autorité des vieux. Pour les jeunes, la raison tient en partie à ce qu'ils espèrent que leur tour viendra finalement. Entre-temps, ils traînent autour du feu de camp et cherchent des occasions de satisfaction sexuelle quand le vieil époux est absent.

Ces deux exemples de règles par lesquelles les personnes âgées dans de nombreuses sociétés traditionnelles s'assurent que l'on prendra soin d'elles — au moyen de tabous alimentaires et en réservant rigoureusement les jeunes épouses aux hommes âgés — se complètent d'un troisième, qui nous est plus familier dans nos sociétés industrielles modernes : la rétention des droits de propriété par les personnes âgées. Dans les sociétés modernes aujourd'hui, tout comme dans beaucoup de sociétés traditionnelles, la plupart des personnes âgées ne renoncent à la possession de leurs biens que par donation, plus généralement par legs à l'heure de leur mort. La menace sournoise d'une modification du testament contribue alors à motiver les jeunes à prendre soin de leurs anciens.

Un exemple bénin de ce phénomène fonctionne dans une bande de !Kung dont les droits de propriété sur sa terre (le n!ore) sont considérés comme propres à ses membres les plus anciens et non à la bande entière. Des exemples plus coercitifs sont quasi omniprésents chez les sociétés d'éleveurs et de cultivateurs : la vieille génération, en la personne du patriarche généralement, continue à posséder sa terre, son cheptel et ses biens de valeur le

plus souvent jusqu'à la mort. Ainsi, le patriarche jouit d'une position prédominante pour convaincre ses enfants de prendre soin de lui et de le laisser vivre dans la maison familiale. Par exemple, dans l'Ancien Testament, Abraham et d'autres patriarches hébreux dans leur grand âge possèdent encore de vastes troupeaux. Les vieux Tchouktches possèdent des rennes, les vieux Mongols des chevaux ; les vieux Navajo possèdent des chevaux, des moutons, du bétail et des chèvres ; et les vieux Kazakhs non seulement ces quatre espèces d'animaux, mais aussi des chameaux. En contrôlant le bétail, la terre cultivée et (aujourd'hui) d'autres biens et actifs financiers, les personnes âgées détiennent une forte emprise sur la jeune génération.

Dans beaucoup de sociétés, la puissance que la vieille génération exerce ainsi est si grande que le gouvernement de la société est qualifié de « gérontocratie » — c'est-à-dire de tyrannie des vieux. Au nombre des exemples, citons une fois encore les Hébreux de l'Antiquité, beaucoup de sociétés d'éleveurs en Afrique, de tribus d'aborigènes d'Australie — sans oublier l'Irlande rurale, ainsi que le résume Donald Cowgill : « [En Irlande], il est coutumier pour un vieil homme de conserver la propriété et le contrôle de la ferme familiale jusque très tard dans sa vie. Entre-temps ses fils continuent à travailler comme ouvriers non salariés de la famille, demeurent complètement dépendants du fermier sur le plan économique et sont incapables de se marier par manque de moyens propres pour subvenir aux besoins d'un ménage. En l'absence d'un système d'héritage précis et dénué d'ambiguïté, le père peut jouer d'une opposition entre ses fils en utilisant la perspective de l'héritage comme "une forme de chantage" pour maintenir les enfants (ayant la trentaine ou la quarantaine) soumis à sa volonté. Il peut finalement passer la ferme à un fils tout en prenant soin de réserver la "chambre à l'ouest" — la plus spacieuse et la mieux meublée — à son épouse et à lui-même et d'assurer un soutien financier pour le reste de leurs jours. »

À la lumière de ces trois exemples, on comprend mieux pourquoi dans les sociétés traditionnelles comme dans les nôtres, les jeunes adultes respectent ces tabous : s'il ne le faisaient pas, ils se heurteraient non seulement à leurs parents âgés et faibles, mais aussi à la société entière qui applique les règles. Et les jeunes membres de la tribu ne se révoltent pas plus que les jeunes Américains ne se révoltent pour changer les règles d'héritage, car dans toute société, changer les règles fondamentales est un processus long et difficile, les vieux détiennent un énorme pouvoir pour s'opposer à de tels changements, et la déférence et le respect appris pour les anciens ne disparaissent pas en l'espace d'une nuit.

EST-CE MIEUX OU PIS AUJOURD'HUI ?

Comparé au statut des anciens dans les sociétés traditionnelles, celui dans nos sociétés marque-t-il un progrès ou une régression ?

La bonne nouvelle est que les personnes âgées jouissent en moyenne d'une vie plus longue, d'une santé bien meilleure, de davantage d'opportunités récréatives et souffrent bien moins souvent de la mort de leurs enfants qu'à toute autre période antérieure de l'histoire humaine. L'espérance de vie pour vingt-six pays du Premier Monde est en moyenne de soixante-dix-neuf ans avec un pic de quatre-vingt-quatre ans pour le Japon — approximativement le double de ce qu'elle est dans les sociétés traditionnelles. Les raisons de cet accroissement de la durée de vie sont les mesures de santé publique (telles que l'approvisionnement en eau potable, les moustiquaires pour protéger les fenêtres et les vaccinations) visant à combattre les maladies infectieuses — ainsi que la médecine moderne, une distribution alimentaire plus efficace pour lutter contre les famines et, en dépit même des deux conflits mondiaux, des taux réduits de la mortalité due à la guerre dans les sociétés étatiques en comparaison avec les sociétés traditionnelles. Grâce à la médecine moderne et aux moyens de voyager, les personnes âgées peuvent jouir d'une qualité de vie bien supérieure aujourd'hui que dans le passé. Bien plus de gens vivent pour voir leurs arrière-petits-enfants que dans le passé — aux États-Unis, 57 % des hommes et 68 % des femmes dépassent l'âge de quatre-vingts ans. Plus de 98 % des bébés du Premier Monde survivent au-delà de la petite et de la grande enfance alors que la proportion n'est que de 50 % dans les sociétés traditionnelles. C'est pourquoi l'expérience autrefois commune de pleurer la mort d'un enfant est à présent rare dans le Premier Monde.

Contrebalançant ces bonnes nouvelles, il en est beaucoup de mauvaises, pour certaines conséquences directes de la démographie. Le ratio de vieillards par rapport aux enfants et aux jeunes actifs productifs a grimpé en flèche parce que les taux de natalité ont décru alors que les taux de longévité se sont accrus. La pyramide des âges s'en trouve inversée : nous avions beaucoup de jeunes et peu de vieux, mais aujourd'hui nous avons énormément de personnes âgées et peu de bébés. Le pourcentage de la population entière âgée d'au moins soixante-cinq ans n'est à présent que de deux pour cent dans les pays les plus pauvres, mais dix fois supérieur dans certains pays du Premier Monde. Jamais dans le passé aucune société humaine n'a eu, en proportion, à s'occuper d'autant de personnes âgées.

La conséquence négative manifeste de ces données démographiques fait débat dans tous les pays du Premier Monde qui s'interrogent sur le devenir de leur système de protection sociale : la charge de l'assistance aux personnes âgées est plus lourde pour la société car elle repose sur un nombre moindre d'actifs. Si les personnes âgées continuent plus longtemps à travailler, elles pèsent sur l'occupation d'emplois à l'encontre des jeunes générations ; mais prennent-elles leur retraite et la charge sociale qui incomberait alors à cette cohorte réduite des jeunes serait insupportable. Ces débats sont connus, je n'y insiste pas. C'est à croire que nous sommes en train de revenir à un monde où nous devrons reconsidérer les choix sur la fin de la vie faits par les sociétés traditionnelles — comme le suicide assisté, le suicide encouragé et l'euthanasie, tant la fréquence à laquelle ces mesures

sont discutées, mises en œuvre ou débattues par les législateurs et les tribunaux s'accroît.

Une autre conséquence de l'inversion de la pyramide des âges est que, dans la mesure où les personnes âgées continuent à avoir une valeur pour la société (par exemple, grâce à leur longue et vaste expérience), cette valeur diminue à proportion du nombre croissant de personnes semblables qui ont la même expérience. Cette femme de quatre-vingts ans de l'île Rennell qui se souvenait du *hungi kengi* aurait été moins utile si une centaine d'autres témoins de ce cyclone avaient encore été en vie.

L'âge joue différemment pour les hommes et pour les femmes. Si les femmes du Premier Monde jouissent en moyenne d'une longévité plus grande que les hommes, cela signifie bien entendu une plus grande probabilité arithmétique que les veuves l'emportent sur les veufs : aux États-Unis, 80 % des hommes âgés sont mariés et 12 % seulement veufs alors que moins de 40 % des femmes âgées sont mariées et que plus d'une sur deux est veuve. Cela tient en partie à l'espérance de vie plus longue des femmes, mais aussi à ce que les hommes tendent à être plus vieux que leur épouse au moment du mariage et que les veufs ont plus de chances de se remarier que les veuves (et avec des femmes bien plus jeunes).

Traditionnellement, les personnes âgées passaient leurs dernières années avec le même groupe ou (pour une société sédentaire) dans le même lieu, voire la même maison où ils avaient vécu leur âge adulte, voire même leur vie entière. Ils maintenaient les liens sociaux qui les avaient soutenus tout au long de leur existence, y compris avec des amis de longue date survivants et quelques-uns de leurs enfants au moins. En général, ils avaient leurs fils ou leurs filles ou les deux installés à proximité, selon que la coutume pour leur société était que la femme aille vivre chez les parents de l'époux ou que l'homme s'installe chez les parents de l'épouse lors du mariage.

Dans le Premier Monde moderne cette constance des lieux sociaux dans la vieillesse a décliné ou disparu. Selon notre propre coutume de la résidence néolocale, les jeunes mariés ne vivent ni chez les parents de l'un ni chez ceux de l'autre, mais fondent un nouveau foyer séparé qui leur est propre. Cela donne naissance au phénomène moderne connu sous le nom de « syndrome du nid vide ». Aux États-Unis, au début des années 1900, dans un couple un parent au moins mourait avant le départ du foyer du benjamin et il ne connaissait donc jamais de nid vide ; venait-il à connaître cette situation qu'en moyenne elle durait moins de deux ans. À présent, la plupart des parents américains vivent assez longtemps pour connaître ce vide pendant plus d'une décennie, souvent même plusieurs.

Des parents âgés laissés à eux-mêmes dans notre société du nid vide ont peu de chances de vivre encore auprès d'amis de longue date. Environ 20 % de la population américaine changent de résidence chaque année, de sorte que les parents âgés ou leurs amis, en fait probablement les deux, auront sans doute déménagé à plusieurs reprises depuis l'enfance. Les circonstances de la vie commune pour les personnes âgées sont telles qu'elles vont vivre avec l'un de leurs enfants, mais se coupent alors de leurs amis parce que cet enfant a quitté

le foyer familial d'origine ; ou elles vivent de leur côté aussi longtemps que possible, avec quelques amis à proximité, mais pas nécessairement leurs enfants ; ou encore elles se trouvent séparées de leurs amis de longue date et de leurs enfants, dans une maison de retraite où elles recevront peut-être ou pas la visite de leurs enfants. Ce qui, dans la bouche du Fidjien que j'ai cité en ouverture de ce chapitre, donne le verdict : « Vous rejetez vos vieux et vos propres parents ! »

L'isolement social des personnes âgées, en plus de la résidence néolocale et des changements fréquents de résidence, tient à la retraite officielle du monde du travail. Ce phénomène ne devint chose banale qu'à la fin du XIX^e^ siècle. Jusque-là, les gens travaillaient tant que leur corps ou leur esprit tenait bon. À présent, la retraite est quasi universelle en tant que mesure politique dans les sociétés industrielles, à un âge allant de cinquante à soixante-dix ans selon le pays (inférieur par exemple au Japon qu'en Norvège) et la profession (inférieur pour les pilotes d'avions de ligne que pour les professeurs d'université, par exemple). L'accroissement de notre longévité fait que nombre atteignent un âge où ils ne peuvent plus continuer à travailler. Il n'était nullement nécessaire d'avoir des politiques formelles imposant la retraite à soixante ou soixante-dix ans en un temps où l'espérance de vie moyenne était inférieure à cinquante ans. Une deuxième tendance est la productivité économique croissante qui fait que la force de travail d'une fraction plus faible de la population permet désormais de subvenir aux besoins d'une grande fraction de la population qui ne travaille plus.

Les formes diverses d'assurances sociales qui fournissent un soutien aux personnes âgées retraitées sont la dernière tendance moderne à favoriser la retraite. Les pensions imposées ou soutenues par le gouvernement apparurent en Allemagne sous le chancelier Bismarck dans les années 1880 ; elles s'étendirent dans les décennies suivantes à d'autres pays européens du Nord et de l'Ouest, ainsi qu'à la Nouvelle-Zélande, et atteignirent les États-Unis en 1935 avec l'adoption du *Social Security Act*. Cela ne signifie pas que la retraite obligatoire soit une bénédiction sans nuances : beaucoup de gens doivent quitter le monde du travail à un âge arbitraire (par exemple soixante ou soixante-cinq ans) alors même qu'ils aimeraient continuer à travailler, sont capables de le faire et peuvent en fait être au summum de leur productivité. Mais il semble qu'il n'y ait aucune raison de s'opposer à ce que les gens jouissent au moins du choix de se retirer et à ce que le gouvernement fournisse un mécanisme (fondé sur leurs propres gains au cours de leur vie active) pour les soutenir économiquement s'ils décident de le faire. Cependant, il faut prendre en compte et résoudre un problème nouveau engendré par la retraite : celui de la rupture des relations de travail de toute une vie et donc du risque de s'enfoncer encore plus profondément dans l'isolement social qui découle déjà de la résidence néolocale et de la mobilité.

Une autre institution moderne résout les problèmes de vieille date des personnes âgées, tout en en créant de nouveaux : les établissements spécialisés où résident et sont prises en

charge les personnes âgées séparément de leur famille. Alors que les monastères et les couvents accueillaient déjà quelques vieilles personnes dans un lointain passé, le premier foyer public pour les vieillards que l'on connaisse fut créé en Autriche sous l'impératrice Marie-Thérèse en 1740. De tels établissements sont de types divers et portent des noms différents, maisons de retraite, communautés de retraite, maisons de soins et hospices, entre autres. Ils servent tous à traiter les réalités démographiques modernes que posent le nombre plus grand de personnes âgées en vie et celui plus faible des enfants adultes potentiellement disponibles pour s'occuper d'elles, alors que la plupart de ces jeunes adultes travaillent hors de chez eux et ne peuvent prendre soin d'une vieille personne dans la journée. Quand ces établissements fonctionnent bien, ils peuvent apporter, lorsque la personne concernée s'y installe, un nouvel ensemble de relations sociales pour compenser la perte de celles de toute une vie. Dans de nombreux cas, cependant, ils contribuent à l'isolement social des personnes âgées en fournissant un endroit où les parents âgés peuvent être laissés par leurs enfants et voir leurs besoins matériels assurés de façon plus ou moins adéquate, mais pas les besoins sociaux parce que les visites des enfants adultes (qui savent que ces besoins matériels sont assurés) peuvent être espacées, voire inexistantes.

Trois raisons concourent à cet isolement social croissant des gens âgés jugés moins utiles dans le monde moderne : l'alphabétisation, l'enseignement officiel et les rapides évolutions techniques. Nous conservons à présent les connaissances par écrit de sorte que l'alphabétisation a pratiquement aboli le rôle des souvenirs des anciens comme moyen dominant jadis d'emmagasiner le savoir. Toutes les sociétés étatiques qui fonctionnent assurent des systèmes éducatifs et, dans le Premier Monde, la scolarité est quasi obligatoire, de sorte que les personnes âgées en tant que groupe ne sont plus les enseignants de la société ni sa mémoire. En ce qui concerne l'obsolescence technologique, le rythme de limaçon des changements techniques du passé faisait que les techniques apprises par une personne dans l'enfance étaient encore utilisées telles quelles soixante-dix ans plus tard, de sorte que les compétences d'un ancien demeuraient utiles. Aujourd'hui, avec la rapidité de notre rythme d'innovation technologique, les techniques deviennent dépassées en quelques années et la formation que les personnes âgées ont reçue soixante-dix ans plus tôt est caduque (quand j'allais à l'école dans les années 1940, nous recourions à quatre méthodes pour multiplier les nombres : la mémorisation des tables de multiplication, que nous utilisions pour multiplier de petits nombres de deux chiffres et obtenir des résultats exacts ; la multiplication à la main et sur le papier, qui se révélait fastidieuse pour les nombres de plus de quatre chiffres ; les règles à calculer pour obtenir rapidement des réponses exactes à trois décimales environ ; et les tables de logarithmes pour obtenir assez vite des réponses à quatre ou cinq décimales). J'ai acquis une réelle compétence dans ces quatre méthodes, mais cette maîtrise est à présent inutile parce que la génération de mes fils utilise des calculatrices de poche qui donnent, en quelques secondes, des résultats justes à sept

décimales. Mes capacités pour construire un poste de radio à lampes ou pour conduire une voiture à embrayage manuel sont également devenues obsolètes. Bien des choses encore que mes contemporains et moi-même avons apprises dans notre jeunesse sont tout aussi inutiles et bien des choses que nous n'avons jamais apprises sont devenues indispensables).

QUE FAIRE DES PERSONNES ÂGÉES ?

En bref, le statut des personnes âgées dans les sociétés occidentales modernes a changé de façon radicale et paradoxale au cours du dernier siècle. De mes observations personnelles, je tirerai volontiers quelques suggestions, sans prétendre qu'elles résoudront cet immense problème.

La première serait de renouveler l'importance du rôle traditionnel des personnes âgées en tant que grands-parents. Jusqu'à la Seconde Guerre mondiale, la plupart des femmes européennes et américaines ayant l'âge d'avoir des enfants restaient au foyer et prenaient soin de leur progéniture. Dans les décennies récentes les jeunes femmes ont de plus en plus rejoint le monde du travail hors de chez elles, motivées par l'intérêt, les nécessités économiques ou les deux. Cela crée un problème de garde des enfants que connaissent beaucoup de jeunes parents. Alors qu'ils tentent d'y remédier par diverses combinaisons de baby-sitters et de garderies, les difficultés liées à la fiabilité et à la qualité de ces expédients sont choses banales.

Les grands-parents offrent l'avantage de résoudre les problèmes de garde des bébés pour les couples modernes qui travaillent. Ils sont très motivés pour s'occuper de leurs propres petits-enfants, compétents car ils ont élevé leurs propres enfants, capables d'accorder une attention de qualité, exclusive et non partagée, à l'enfant sans grand risque de quitter sur un bref préavis leur emploi pour un autre meilleur, prêts à travailler sans salaire. Ces grands-parents assument des rôles équivalents à ceux des grands-parents !kung qui s'occupent des petits-enfants dans le camp, libérant ainsi leurs propres enfants pour la chasse aux antilopes et la cueillette des noix mongogo. C'est une situation gagnant-gagnant pour toutes les personnes concernées, les grands-parents, les parents et l'enfant. Mais je dois pondérer mon propos : à présent les couples mariés attendent souvent la trentaine ou même le début de la quarantaine pour devenir parents, et les grands-parents, alors âgés de plus de soixante-dix ans, voire de quatre-vingts, n'ont plus l'énergie nécessaire pour s'occuper d'un jeune enfant ne serait-ce qu'une journée.

Ma deuxième suggestion repose sur un avantage du rapide changement technologique et social. Alors que ce changement tend à rendre les compétences des personnes âgées obsolètes au sens étroit du terme, il donne également un prix à leur expérience au sens large parce que celle-ci couvre des conditions différentes de celles qui prévalent aujourd'hui.

Si de semblables conditions venaient à se reproduire à l'avenir, les jeunes adultes d'aujourd'hui manqueraient de l'expérience personnelle pour les affronter. En fait, il se pourrait que les gens ayant l'expérience la plus pertinente soient les personnes âgées. Nos anciens sont comme cette femme de Rennell que j'ai rencontrée, survivante du *hungi kengi* qui avait dévasté l'île et dont la connaissance des fruits mangeables en temps de famine peut paraître inutile et étrange, jusqu'à ce qu'un autre cyclone frappe et qu'elle soit la seule à savoir comment se débrouiller.

Des innombrables autres exemples illustrant la valeur des souvenirs des personnes âgées, je citerai deux anecdotes puisées dans ma propre expérience. Tout d'abord, le professeur qui fut mon tuteur à l'université était né en 1902. Je me souviens qu'il m'avait raconté en 1956 ce que c'était d'avoir grandi dans une ville américaine quand les engins motorisés remplacèrent les véhicules tractés par des chevaux. Cet homme et ses contemporains furent à cette époque ravis par ce changement quand ils virent que les automobiles rendaient — à cette époque — la ville plus propre (!) et plus silencieuse (!!) car le crottin de cheval et le claquement des sabots sur les pavés disparurent des rues. Aujourd'hui, alors que nous associons les véhicules motorisés à la pollution et au bruit, les souvenirs de mon tuteur semblent absurdes jusqu'à ce que nous songions au message plus général : le changement technologique apporte régulièrement des problèmes non anticipés en plus de ses avantages attendus.

La seconde anecdote se rapporte au jour où Joshua, mon fils âgé alors de vingt-deux ans, et moi-même découvrîmes que notre compagnon de dîner dans un hôtel était un ancien marine de quatre-vingt-deux ans qui avait participé (et était tout disposé à en parler) à l'assaut américain sur les plages de l'atoll de Tarawa dans le Pacifique nord-ouest le 20 décembre 1943 contre une farouche résistance japonaise. Au cours de l'un des débarquements amphibies les plus férocement disputés de la Seconde Guerre mondiale, en trois jours et sur un bout de terrain d'un peu plus d'un kilomètre carré, 1 115 Américains et 4 601 défenseurs japonais furent tués, à l'exception de 19 d'entre eux. Je n'avais jamais entendu de première main l'histoire terrible de Tarawa et j'espère que Joshua ne vivra jamais lui-même de telles horreurs. Ces deux exemples illustrent la raison pour laquelle il existe des programmes qui réunissent personnes âgées et lycéens pour que ceux-ci entendent et tirent un enseignement de récits saisissants d'événements exceptionnels.

Ma dernière suggestion est de comprendre et de tirer parti des modifications des forces et des faiblesses des gens quand ils vieillissent. Au risque de généraliser à l'excès un sujet vaste et complexe sans présenter de preuves à l'appui, on peut dire qu'au nombre des attributs utiles qui tendent à décroître avec l'âge, il y a l'ambition, le désir de compétition, la force et l'endurance physiques, la capacité d'une concentration mentale soutenue et les pouvoirs de raisonnement neuf pour résoudre des questions circonscrites (comme la structure de l'ADN et beaucoup de problèmes de mathématiques pures qu'il vaut mieux

laisser aux chercheurs de moins de quarante ans). Par contre, l'âge venant, d'autres attributs utiles tendent à croître ; il s'agit de l'expérience acquise dans son propre domaine, la compréhension des gens et des relations, la capacité à aider d'autres personnes sans que l'égotisme vienne interférer et les pouvoirs de réflexion interdisciplinaire synthétique pour résoudre des problèmes concernant des données à facettes multiples (tels que l'origine des espèces, les répartitions biogéographiques et l'histoire comparée qu'il est préférable de laisser à des chercheurs de plus de quarante ans). Ces modifications font que de nombreux travailleurs âgés choisissent de consacrer plus d'énergie à superviser, administrer, conseiller, enseigner, synthétiser et définir des stratégies. Par exemple, mes amis agriculteurs octogénaires passent moins de temps à cheval ou sur leur tracteur, plus de temps à prendre des décisions stratégiques sur les affaires de l'exploitation ; mes amis juristes âgés passent moins de temps au tribunal et plus de temps à encadrer de jeunes juristes ; et mes amis chirurgiens âgés moins de temps à des opérations complexes et plus de temps à former de jeunes médecins.

Le problème pour une société dans son ensemble est d'employer les personnes âgées pour ce en quoi elles sont bonnes et qu'elles aiment faire plutôt que d'exiger d'elles les semaines de soixante heures des jeunes actifs ambitieux ou encore d'adopter la mesure extrême contraire consistant à imposer stupidement des politiques de retraite obligatoire à un âge arbitraire (ce qui demeure malheureusement répandu en Europe). Le défi pour les personnes âgées elles-mêmes est de faire preuve d'introspection, de remarquer les changements survenus en elles et de trouver une occupation qui tire parti des talents qu'elles possèdent dorénavant. Considérons l'exemple de deux grands musiciens, gens honnêtes et introspectifs qui parlèrent ouvertement du type de musique qu'ils pouvaient ou non écrire dans leur grand âge. Stefan Zweig, librettiste de Richard Strauss, décrivit leur première rencontre lorsque le compositeur avait déjà soixante-sept ans : « C'est ainsi que Strauss m'avoua franchement dès la première heure qu'il savait bien qu'à soixante-dix ans un compositeur ne possédait plus la force primitive et jaillissante de l'inspiration musicale. Il ne serait plus guère en mesure de réussir des œuvres symphoniques telles que *Till Eulenspiegel* et *Mort et Transfiguration* [ses chefs-d'œuvre de ses vingt et trente ans], disait-il, car c'était justement la musique pure qui réclamait le maximum de fraîcheur créative[1]. » Mais Strauss expliqua qu'il se sentait encore inspiré par des situations et des mots qu'il pouvait illustrer de façon dramatique en musique parce qu'ils lui suggéraient spontanément des thèmes musicaux. Et c'est ainsi qu'à l'âge de quatre-vingt-quatre ans, il acheva sa dernière composition et l'une de ses plus grandes réussites, ses *Quatre Derniers Lieder pour soprano et orchestre* d'une tonalité automnale contenue qui annonce la mort, une riche orchestration sans ostentation et des citations de sa propre musique cinquante-huit ans plus tôt. Giuseppe Verdi, quant à lui, avait projeté de mettre fin à ca carrière musicale avec ses grands opéras fleuves *Don Carlos* et *Aïda*, écrits respectivement à cinquante-quatre et

cinquante-huit ans. Cependant, il fut persuadé par son éditeur de composer deux autres opéras, *Otello* à soixante-quatorze ans et *Falstaff* à quatre-vingts, souvent considérés comme ses plus grandes œuvres, mais dans un style bien plus condensé, plus économe et plus subtil que sa musique antérieure.

Beaucoup de sociétés passées faisaient un plus juste usage de leurs personnes âgées et leur assuraient des vies meilleures que nous ne le faisons aujourd'hui. Concevoir d'autres conditions de vie appropriées au monde moderne en évolution pour nos anciens demeure un défi majeur pour notre société.

---

1. Stefan Sweig, *Le monde d'hier. Souvenirs d'un Européen*, trad. de Serge Niémetz (Paris, Belfond, 1993), p. 452.

QUATRIÈME PARTIE

DANGER ET RÉPONSE

Chapitre 7

LA PARANOÏA CONSTRUCTIVE

ATTITUDES FACE AU DANGER

Lors de l'une de mes premières visites en Nouvelle-Guinée, alors que j'étais inexpérimenté et insouciant, j'ai passé un mois avec un groupe de Néo-Guinéens à étudier les oiseaux sur une montagne couverte de forêts. Après une semaine à camper à basse altitude et à y répertorier les oiseaux, j'ai voulu identifier les espèces vivant plus haut et nous avons donc déplacé notre matériel quelques centaines de mètres plus en altitude. Comme campement où nous passerions la semaine suivante, j'ai choisi un merveilleux site dans la haute futaie. Il se trouvait sur une longue crête ascendante à un point où elle s'aplanissait et s'élargissait, et offrait à proximité beaucoup de terrain en pente douce où je pourrais circuler tranquillement et observer les oiseaux. Un ruisseau proche nous permettrait de puiser de l'eau sans avoir à nous éloigner. Le campement était d'un côté du replat et surplombait par un versant abrupt une vallée profonde au-dessus de laquelle je pourrais voir s'élever faucons, martinets et perroquets. Comme endroit où dresser nos tentes, je choisis le pied d'un gigantesque et noble arbre au tronc épais et droit couvert de mousse. Ravi à l'idée de passer une semaine dans un cadre aussi beau, j'ai demandé à mes compagnons de construire une plate-forme pour nos tentes.

À mon étonnement, ils se mirent à s'agiter et refusèrent de dormir là. Ils expliquèrent que le grand arbre était mort, qu'il pouvait donc tomber sur notre camp et nous tuer. Oui, je voyais bien qu'il était mort, mais je demeurais étonné par leur réaction excessive et j'objectais : « C'est un arbre énorme. Il semble encore solide et n'est pas pourri. Aucun vent ne pourrait l'abattre et d'ailleurs il n'y a pas de vent. Il se passera des années avant qu'il ne tombe ! » Mais mes amis néo-guinéens restaient effrayés. Plutôt que dormir à l'abri d'une tente sous un arbre, ils déclarèrent qu'ils dormiraient en plein air, assez loin pour que l'arbre ne les touche et ne les tue pas s'il tombait.

J'ai alors pensé que leurs craintes absurdement exagérées frôlaient la paranoïa. Mais au cours des mois passés à camper dans les forêts de Nouvelle-Guinée, j'ai constaté qu'une

fois au moins chaque jour ou presque, j'entendais un arbre tomber quelque part dans la futaie. J'ai écouté des histoires de Néo-Guinéens tués par des chutes d'arbres. Après avoir réfléchi que ces gens passaient une grande partie de leur existence à camper dans la forêt — peut-être une centaine de nuits dans l'année, soit environ 4 000 nuits au cours d'une durée de vie en général de quarante ans — j'ai calculé que si vous faites une action qui implique une très faible probabilité — disons une chance sur mille — de provoquer votre mort, mais que vous répétez cela une centaine de fois par an, il se peut fort que vous mouriez en l'espace de dix ans environ, au lieu de vivre les quarante années attendues. Ce risque de chutes d'arbres n'empêche pas les Néo-Guinéens d'aller dans la forêt, mais ils réduisent le risque en prenant soin de ne pas dormir sous des arbres morts. Leur paranoïa est parfaitement sensée et je la qualifie à présent de « constructive ».

Le choix de cet oxymore est intentionnel. Nous employons normalement le mot « paranoïa » de façon péjorative pour parler de craintes infondées et grandement exagérées. C'est ainsi que les réactions des Néo-Guinéens au campement dressé sous un arbre mort m'avaient initialement frappé et il est vrai qu'habituellement un arbre mort particulier ne tomberait pas la nuit même où une personne choisirait de camper sous lui. Mais, à long terme, cette paranoïa apparente est constructive : elle est essentielle pour survivre dans les conditions propres aux sociétés traditionnelles.

Rien de ce que j'ai appris des Néo-Guinéens ne m'a frappé aussi profondément que cette attitude fort répandue dans leur pays et que l'on a observée chez de nombreuses autres sociétés traditionnelles dans le monde. Si une action implique un risque faible à chaque fois qu'elle est faite, et que vous l'accomplissez fréquemment, il vaut mieux que vous appreniez à vous tenir toujours sur vos gardes si vous ne voulez pas mourir ou devenir infirme à un âge précoce. C'est là un comportement que j'ai adopté à l'égard des dangers fréquents mais de faible risque de la vie américaine, comme conduire ma voiture, prendre une douche debout, grimper sur un escabeau pour changer une ampoule, monter ou descendre des escaliers et marcher sur des trottoirs glissants. Cette attitude prudente a le don d'exaspérer certains de mes amis américains qui la jugent ridicule. Les Occidentaux qui partagent le plus ma paranoïa constructive sont trois amis que leur mode de vie rend également vigilants au danger cumulatif d'événements répétés de faible risque : l'un était pilote d'avions de tourisme, l'autre était un policier sans arme dans les rues de Londres et un troisième, guide de pêche, fait des descentes de torrents de montagne en canot pneumatique. Tous les trois ont tiré parti de l'exemple d'amis moins précautionneux qui ont finalement trouvé la mort après des années consacrées à un métier ou une activité semblable.

Il existe des différences entre les périls de la vie occidentale moderne et ceux de la vie traditionnelle, et les types de dangers sont manifestement dissemblables : automobiles, terroristes et crises cardiaques pour celle-là, lions, ennemis et chutes d'arbres pour celle-ci. Chose plus importante, le niveau général de danger est inférieur pour nous que pour elles :

notre espérance de vie est double de la leur, ce qui signifie que les risques annuels moyens que nous courons sont environ deux fois moindres que les leurs. L'autre différence significative est que l'on peut remédier aux effets de beaucoup d'accidents que connaissent les Occidentaux, voire de la plupart, alors qu'en Nouvelle-Guinée les accidents ont plus de probabilités d'être fatals ou invalidants. La seule fois où je me suis trouvé aux États-Unis dans l'incapacité de marcher (après avoir dérapé sur un trottoir verglacé à Boston et m'être cassé la cheville), j'ai boitillé jusqu'à une cabine téléphonique proche pour appeler mon père médecin qui m'a récupéré et conduit à l'hôpital. Mais quand, à l'intérieur des terres sur l'île de Bougainville en Papouasie-Nouvelle-Guinée, je me suis blessé au genou et n'ai pas pu marcher, je me suis retrouvé coincé à une trentaine de kilomètres de la côte sans moyen d'obtenir un secours extérieur. Les Néo-Guinéens qui se brisent un os ne peuvent faire réduire la fracture par un chirurgien et ont des chances de finir avec un os mal replacé qui les laissera définitivement handicapés.

Trois incidents dont je fus la victime en Nouvelle-Guinée illustrent la paranoïa constructive ou son absence. À l'époque du premier, j'étais trop inexpérimenté pour reconnaître même les signes d'un danger mortel à proximité : je me comportais comme un Occidental normal, mais dans un monde traditionnel qui exigeait un tout autre état d'esprit. Plus d'une décennie plus tard, l'événement suivant qui m'enseigna finalement à adopter cette paranoïa constructive me contraignit à reconnaître que j'avais fait une erreur qui m'avait presque coûté la vie alors qu'un autre homme plus prudent face à ce même choix au même moment ne commit pas mon erreur et ne connut donc pas semblable traumatisme. Lors du dernier incident, dix ans plus tard encore, je me trouvais avec un ami néo-guinéen qui réagit, par paranoïa constructive, à un détail en apparence sans conséquence que j'avais négligé. Nous ne pûmes jamais, lui et moi, décider si le morceau de bois, inoffensif semble-t-il, qu'il avait remarqué signalait vraiment la présence de gens hostiles (comme il le craignait), mais l'attention circonspecte qu'il accordait aux plus menus détails m'impressionna. Voilà ce qui m'a conduit à distinguer les types de dangers auxquels sont confrontées les sociétés traditionnelles et comment ces dernières les estiment, les sous-estiment et les traitent.

UNE VISITE NOCTURNE

Un matin, je quittai un grand village avec un groupe de treize montagnards néo-guinéens pour atteindre un petit hameau isolé situé à plusieurs jours de marche de là. La région se trouvait dans la zone des contreforts aux densités de population les plus faibles, sous les vallées fortement peuplées des Hautes Terres propres à la culture intensive de la patate douce et du taro et au-dessus des élévations des basses terres où croissent les

sagoutiers et abondent les poissons d'eau douce, et dans la zone altimétrique où l'incidence du paludisme cérébral (neuropaludisme) est la plus grande. On m'avait dit avant le départ que notre déplacement prendrait environ trois jours et que nous serions constamment au milieu de forêts complètement inhabitées. Toute la région était très peu peuplée et le gouvernement n'y exerçait un contrôle que depuis quelques années. Des guerres y avaient sévi encore récemment et l'on rapportait que l'endocannibalisme (fait de manger les restes d'un parent décédé) s'y pratiquait encore. Si certains de mes compagnons étaient de la région, la plupart étaient d'un autre district des Hautes Terres et ne connaissaient en rien l'endroit.

Le premier jour de marche se passa bien. Notre itinéraire sinuait au flanc d'une montagne et s'élevait graduellement pour franchir une crête et commencer alors à descendre le long du cours d'une rivière. Mais le deuxième jour fut une des marches les plus éprouvantes de ma carrière en Nouvelle-Guinée. Il pleuvait déjà quand nous avons levé le camp à 8 heures du matin. Il n'y avait pas de piste et nous avons dû patauger dans l'eau d'un torrent, grimper sur d'énormes rochers glissants et en redescendre. Même pour mes amis néo-guinéens habitués au terrain difficile des Highlands, cet itinéraire était un cauchemar. Vers 16 heures, nous avions descendu environ 600 mètres à la verticale le long de la rivière et étions épuisés. Nous avons dressé le camp sous la pluie, monté nos tentes, cuit du riz et du poisson en conserve pour le dîner, et nous sommes allés dormir alors que la pluie persistait.

Les détails de l'installation de nos deux tentes sont importants pour comprendre ce qui se passa cette nuit-là. Mes amis néo-guinéens dormaient sous une grande bâche déployée sur une barre de faîtage horizontale et tendue fortement au sol en deux lignes parallèles à la barre pour former un V inversé. Les deux extrémités de la bâche étaient ouvertes ; on pouvait entrer ou sortir de cet abri à l'une ou l'autre extrémité et la barre de faîtage était assez haute pour que l'on puisse se tenir debout au centre. Mon propre abri était une tente minuscule Eureka d'un vert vif montée sur une légère armature de métal avec un grand panneau d'ouverture et un petit panneau fenêtre à l'arrière que je pouvais refermer avec une fermeture éclair. L'entrée de ma tente donnait sur l'une des extrémités ouvertes (« l'avant ») de l'abri des Néo-Guinéens et n'était qu'à quelques mètres d'elle. Quiconque sortait à l'avant de la bâche viendrait directement devant la porte fermée de ma tente, puis longerait la tente et passerait finalement à l'arrière. Mais pour quelqu'un ne connaissant pas les petites tentes Eureka, il aurait été difficile de savoir, une fois un pan ouvert, si c'était l'entrée réelle à l'avant ou l'arrière avec sa fenêtre close. Je dormais la tête orientée vers l'arrière et les pieds vers la porte, mais j'étais invisible de l'extérieur parce que les parois étaient opaques. Les Néo-Guinéens entretenaient un feu sous leur bâche pour se réchauffer.

Nous nous sommes tous rapidement endormis, épuisés par cette journée harassante. Je

ne sais au bout de combien de temps j'ai été réveillé par un bruit faible de pas et la sensation que le sol vibrait parce que quelqu'un marchait à proximité. Le bruit et le mouvement cessèrent, manifestement parce que la personne se tenait près de l'arrière de ma tente, non loin de ma tête. J'ai supposé que l'un de mes treize compagnons venait de sortir de leur abri pour uriner. Il semblait vraiment étrange qu'il ne fût pas sorti à l'arrière de la bâche à l'écart de ma tente par souci d'intimité, mais qu'il eût tourné vers ma tente, l'eût longée et se fût trouvé alors près de ma tête. Ensommeillé, je n'ai attribué aucune signification particulière au choix de son endroit pour uriner et me suis rendormi. Peu de temps après j'ai été de nouveau réveillé, cette fois par les voix de Néo-Guinéens qui parlaient sous leur abri et par l'éclat de leur feu qu'ils avaient attisé. Ce n'était pas chose inhabituelle ; les Néo-Guinéens se réveillent souvent la nuit et bavardent. J'ai crié pour leur demander de faire moins de bruit et me suis de nouveau assoupi. C'est là tout l'incident nocturne, en apparence sans importance, tel que je l'avais vécu.

Quand je me suis réveillé le matin suivant, j'ai ouvert le panneau avant de ma tente et j'ai salué les Néo-Guinéens qui commençaient à préparer le petit déjeuner sous leur bâche à quelques pas de là. Ils me racontèrent qu'ils avaient parlé et ranimé le feu parce que plusieurs d'entre eux avaient été réveillés par la présence d'un homme étrange qui se tenait devant l'entrée ouverte de leur abri. Quand l'inconnu comprit qu'il était observé, il fit le geste, visible grâce au feu, de tendre un bras à l'horizontale et de laisser sa main pendre au bout du poignet. À ce geste, plusieurs des Néo-Guinéens crièrent de frayeur (pour des raisons que je préciserai plus loin). Leurs appels étaient ce que j'avais pris par erreur pour un bruit de conversation au cours de la nuit. À ce tapage, d'autres Néo-Guinéens se réveillèrent et s'assirent. L'étrange individu s'enfuit alors sous la pluie nocturne. Mes amis me montrèrent alors quelques empreintes de pieds dans la boue humide là où l'homme s'était tenu planté. Mais je ne me souviens pas qu'ils m'aient dit quoi que ce fût d'alarmant.

Je ne m'attendais pas du tout à ce que quelqu'un vienne la nuit sous la pluie jusqu'à notre camp au beau milieu d'une étendue de forêt inhabitée, mais je m'étais habitué au fait que surviennent souvent en Nouvelle-Guinée des choses inattendues pour moi, et jamais je ne m'étais senti personnellement menacé par un quelconque Néo-Guinéen. Une fois le petit déjeuner terminé et les tentes repliées, nous avons repris notre voyage pour sa troisième journée. Notre itinéraire remontait hors de l'épouvantable lit de la rivière et suivait un large sentier dégagé à travers de hautes et belles futaies le long de la rive. J'ai eu l'impression que nous marchions, dans un respect sacré, au cœur d'une vaste cathédrale gothique. J'allais seul en tête de mes amis néo-guinéens afin d'identifier les oiseaux qu'ils n'avaient pas encore dérangés et pour jouir en solitaire de la magie de ces forêts pareilles à des cathédrales. Ce ne fut qu'en atteignant enfin une rivière plus grande en contrebas du village qui était notre destination que je me suis assis pour attendre que mes compagnons me rejoignent. Il s'avéra que j'avais pris beaucoup d'avance sur eux.

Les dix jours que nous passâmes dans le village isolé furent si passionnants dans leur genre que j'oubliai l'incident du rôdeur nocturne. Quand il fut enfin temps de revenir au grand village d'où nous étions partis, les hommes du groupe des treize Néo-Guinéens qui connaissaient la zone proposèrent un itinéraire complètement différent qui, dirent-ils, éviterait l'horrible passage par la rivière. Ce nouveau parcours se révéla être une bonne piste sèche à travers les forêts. Le retour au village ne nous prit que deux jours au lieu des trois de notre précédente marche. Je ne comprends toujours pas pourquoi nos guides locaux s'étaient infligé et nous avaient aussi imposé cette épuisante descente à patauger dans le cours d'eau.

Plus tard, j'ai raconté nos aventures à un missionnaire qui avait vécu plusieurs années dans cette même zone et qui avait également rendu visite au petit village isolé. Dans les années suivantes, je fis mieux connaissance avec deux des hommes de la région qui avaient été nos guides dans cette randonnée. D'après les récits du missionnaire et des deux Néo-Guinéens, j'appris que le rôdeur nocturne était bien connu dans le district en tant que sorcier fou, dangereux et puissant. Il avait menacé une fois de tuer avec son arc et une flèche le missionnaire et, une autre fois, avait vraiment tenté de le faire dans ce même village où je m'étais rendu, en riant alors qu'il projetait sa lance pour de bon. On rapportait qu'il avait tué beaucoup de gens, dont deux de ses épouses ainsi que son fils de huit ans parce que celui-ci avait mangé une banane sans son autorisation. Il se comportait en véritable paranoïaque, incapable de faire la distinction entre la réalité et son imagination. Parfois il vivait dans un village avec d'autres gens, mais en d'autres circonstances il errait seul dans la zone forestière où nous avions campé cette fameuse nuit et où il avait tué des femmes qui avaient fait l'erreur de s'y rendre.

Quoique cet homme ait manifestement été fou et dangereux, nul dans la région n'osait intervenir auprès de lui parce qu'ils le craignaient en tant que grand sorcier. Le geste qu'il avait fait cette nuit-là alors que mes amis l'avaient repéré — le bras tendu à la main tombante — symbolise de façon conventionnelle pour les Néo-Guinéens de cette région le casoar, le plus gros volatile de Nouvelle-Guinée qui passe pour être réellement un puissant magicien qui peut se transformer en oiseau. Parent éloigné des autruches et des émeus, le casoar est incapable de voler, pèse entre 30 et 60 kilos, et terrifie les autochtones parce que ses fortes pattes aux serres acérées peuvent éviscérer les chiens ou les gens quand il est attaqué. Ce bras et cette main tombante à l'angle du poignet sont supposés avoir un grand pouvoir magique et ils reproduisent la forme du cou et de la tête du casoar en position d'attaque.

Qu'avait l'intention de faire le sorcier lorsqu'il est entré dans notre campement cette nuit-là ? Ses desseins n'étaient probablement pas amicaux. Il savait ou pouvait supposer que la petite tente verte abritait un Européen. Quant à savoir pourquoi il vint à l'arrière plutôt qu'à l'avant de ma tente, j'imagine que c'était parce qu'il ne voulait pas être repéré au

moment d'y pénétrer par les Néo-Guinéens qui faisaient face à l'entrée de mon abri ou parce qu'il avait été trompé par la structure de la tente et avait pris l'arrière (avec le petit panneau de la fenêtre refermé) pour la grande ouverture à l'avant. Si j'avais eu alors l'expérience que j'ai aujourd'hui de la Nouvelle-Guinée, j'aurais crié sitôt les pas à l'arrière de ma tente entendus et ressentis. Et je n'aurais certainement pas marché seul, loin devant mes compagnons, le lendemain. Avec le recul, mon comportement avait été stupide et m'avait mis en danger. Mais je n'en savais pas assez alors pour lire les signes d'avertissement et exercer cette paranoïa constructive.

UN NAUFRAGE EN MER

Lors du deuxième incident, mon ami néo-guinéen Malik et moi nous trouvions sur une île de Nouvelle-Guinée indonésienne et nous voulions regagner avec notre équipement la grande terre séparée de l'île par un détroit large d'une vingtaine de kilomètres. Vers 16 heures par un après-midi clair, deux heures à peine avant le coucher du soleil, nous rejoignîmes quatre autres passagers dans un canot en bois d'environ 10 mètres de long mû par deux moteurs hors-bord à la poupe et avec un équipage de trois jeunes hommes. Les quatre autres passagers n'étaient pas néo-guinéens ; il y avait là un pêcheur chinois qui travaillait sur la grande terre et trois hommes des îles indonésiennes d'Ambon, de Ceram et de Java respectivement. La cargaison du canot et l'espace pour les passagers étaient recouverts par un auvent en plastique d'environ un bon mètre de hauteur monté sur un cadre et fixé de façon lâche à chaque bord du canot et qui s'étendait d'un mètre vingt environ de la poupe à 3 mètres à l'arrière de la proue. L'équipage était assis à la poupe près des moteurs et Malik et moi étions juste en face d'eux, face à l'arrière. Avec l'auvent au-dessus de nous et sur les côtés, nous ne pouvions guère voir l'extérieur. Les autres passagers étaient assis dans notre dos, vers la proue.

Le canot démarra et l'équipage fit bientôt tourner les moteurs à plein régime à travers des vagues de plusieurs pieds de haut. Un peu d'eau gicla dans le canot par-dessous l'auvent, puis un peu plus encore, et les autres passagers commencèrent à grommeler avec bonne humeur. Alors que de grands paquets de mer giclaient à l'intérieur, un des membres d'équipage se mit à écoper juste devant moi et à rejeter l'eau par-dessous l'auvent. J'ai mis mes jumelles pour les protéger dans le petit sac à dos jaune que je tenais sur les genoux et qui contenait mon passeport, mon argent et toutes mes notes prises sur le terrain enveloppés dans une pochette en plastique. Par-dessus le rugissement des moteurs et le claquement des vagues, Malik et les autres passagers ont commencé à hurler, sans bonhomie cette fois, au pilote de ralentir ou de faire demi-tour. (Ces injonctions et le reste des échanges au cours de cet incident se firent en indonésien, la langue officielle, et dans la

lingua franca de la Nouvelle-Guinée indonésienne). Mais il ne ralentit pas et davantage d'eau encore entra dans le bateau. La quantité accumulée était telle que le canot allait bas sur la mer qui commença à s'écouler par-dessus les plats-bords.

Les quelques secondes qui suivirent, alors que le canot s'enfonçait encore, furent une confusion que je ne peux reconstituer en détail. J'avais peur de rester pris sous l'auvent du canot alors qu'il coulait. J'ai réussi ainsi que tous les autres à sortir, je ne sais comment, du canot pour me retrouver dans l'océan ; j'ignore si certains d'entre nous vers l'arrière sautèrent par l'espace ouvert et dégagé de l'auvent ou si nous avons rampé en dessous par les côtés, et si les passagers à l'avant ont rampé sous l'auvent ou se sont bousculés vers l'ouverture à l'avant ou à l'arrière. Malik m'a dit plus tard que l'équipage était sorti en premier, moi ensuite et lui enfin.

La minute suivante fut pour moi un moment de panique encore plus confus. Je portais de lourdes chaussures de marche, une chemise à manches longues et un short, et je me suis retrouvé dans l'eau à plusieurs mètres du canot qui s'était retourné. Le poids de mes chaussures me tirait par le fond. Ma première pensée fut une question vive et angoissée : « À quoi puis-je m'accrocher pour pouvoir flotter ? » Près de moi, quelqu'un empoignait un gilet de sauvetage jaune que j'ai essayé de saisir dans ma panique, mais la personne m'a repoussé. De ma position, les vagues me semblaient hautes et j'avais avalé un peu d'eau. Alors que je peux parcourir de courtes distances dans une piscine calme, j'aurais été incapable de nager ou de flotter pendant de longues minutes au milieu des vagues. J'étais épouvanté à l'idée qu'il n'y ait rien pour me maintenir à la surface : nos bagages et le bidon d'essence du canot qui flottaient à proximité n'auraient pas pu supporter mon poids ; la coque retournée du canot était à présent basse sur l'eau et je craignais qu'elle ne coulât elle-même. L'île que nous avions quittée semblait être à plusieurs kilomètres de distance, une autre île semblait aussi éloignée et il n'y avait aucun bateau en vue.

Malik nagea jusqu'à moi, empoigna le col de ma chemise et me ramena vers le canot. Pendant la demi-heure suivante il se tint sur le moteur submergé à la proue de l'embarcation chavirée tout en m'agrippant fermement par le col tandis que je m'accrochais à bâbord du canot. J'étendais les bras sur l'arrondi poli de l'extérieur de la coque, simplement pour me stabiliser parce que la coque n'offrait aucune prise à mes mains. Parfois je tendais la main pour saisir une partie immergée du moteur, mais cela maintenait ma tête bas sur l'eau qui me giflait le visage. En fait, la majeure partie du temps, je ne me tenais accroché au canot que par mes pieds qui s'étaient insérés ou agrippés je ne sais comment au plat-bord gauche sous l'eau. À présent que le bateau avait chaviré et que mes pieds s'appuyaient sur le plat-bord, la coque retournée s'enfonçait si profondément que ma tête dépassait de peu la surface de l'eau et que parfois une vague me recouvrait. Un morceau de bois ou de l'auvent s'était en partie détaché du plat-bord et me frottait et blessait le genou à chaque vague. J'ai demandé à Malik de me tenir le temps de délacer

d'une main mes lourdes chaussures, de les retirer et de les jeter car elles m'entraînaient vers le fond.

De temps en temps, je me tournais pour voir les vagues arriver sur moi et rassembler mes forces contre les plus grosses. Souvent une de mes jambes glissait de son appui sur le plat-bord me laissant tourner impuissant sur l'autre jambe toujours calée. Plusieurs fois j'ai perdu ma prise des deux jambes, je me suis trouvé emporté, j'ai nagé pour revenir ou Malik m'a ramené, et j'ai cherché, pris de panique, à reprendre ma prise sur le plat-bord. Pendant tout le temps qui a suivi le chavirement, la lutte pour survivre d'une vague à une autre a mobilisé toute mon énergie. J'avais le sentiment que ce combat n'avait aucun répit. Chaque vague menaçait de me décrocher et, à chaque fois que je lâchais prise, c'était une lutte angoissée pour revenir au canot et m'y agripper. J'étouffais souvent à cause de l'eau qui me frappait le visage.

Comme la position de Malik sur le moteur semblait plus sûre que ma prise sur le plat-bord, je me suis finalement déplacé vers la poupe et, penché en avant, les bras sur la coque arrondie, je me suis appuyé d'un pied sur le moteur immergé près de Malik. Puis j'ai trouvé et saisi de la main droite un morceau en partie cassé du plat-bord. C'était la première bonne prise que j'avais depuis le chavirement. M'appuyer sur le moteur et me pencher en avant sur la coque avaient l'avantage de me maintenir la tête plus haut au-dessus des vagues, mais l'inconvénient d'exercer un effort plus grand sur ma jambe et d'être plus épuisants.

Nous ne semblions pas dériver plus près des deux îles visibles au loin. Je savais que je ne pourrais pas flotter plus d'une minute si le canot, déjà bas sur l'eau, sombrait. J'ai demandé à Malik si le bateau était simplement maintenu par l'air enfermé sous la coque et risquait de couler si cet air s'échappait, mais il répondit que la charpente en bois flotterait. Il n'y avait rien d'autre à faire que de tenir bon, réagir à chaque vague, attendre (quoi ?) et observer. Je ne cessais de demander à Malik s'il allait bien — probablement pour me rassurer simplement que moi, j'allais bien.

Les bagages sortaient en flottant de dessous le canot, mais certains, dont mes trois valises, avaient été attachés et restaient en surface près de la proue. D'autres bagages s'étaient décrochés et partaient à la dérive, dont mon sac à dos rouge, mes sacs marins verts et les bagages de Malik. Il me vint à l'esprit que la chose la plus importante était de sauver ma vie et que ce qui arrivait à mes bagages était chose triviale en comparaison. Néanmoins, je me suis remis comme à mon habitude à ruminer — dans le genre « que faire si… » — les problèmes que j'aurais à affronter au cours de mon voyage. Si j'avais perdu mon passeport, pensais-je, je pourrais toujours en obtenir un autre quoique ce fût un sacré embarras que de me rendre à l'ambassade américaine la plus proche dans la capitale indonésienne à 2 500 kilomètres de là. Si j'avais perdu mon argent et mes traveller's chèques, je n'étais pas certain d'avoir un relevé séparé des numéros de mes chèques et, de toute façon, il se trouverait dans un bagage à la dérive ou flottant. Si nous étions secourus, il me faudrait

emprunter beaucoup d'argent pour prendre un avion jusqu'à la capitale de l'Indonésie et obtenir un nouveau passeport : mais comment et à qui emprunter cet argent ? Mes biens les plus importants — ce passeport, l'argent et les chèques de voyage, plus mes notes ornithologiques de tout le voyage — se trouvaient dans ce sac jaune que j'avais tenu sur mes genoux et que je ne voyais plus. Si je ne parvenais pas à récupérer mon sac, peut-être pourrais-je au moins reconstituer de mémoire les listes d'oiseaux pour les principaux sites que j'avais visités. Je compris alors qu'il était absurde de penser au passeport, à l'argent, aux listes d'oiseaux, quand j'ignorais si je serais encore en vie dans une heure.

La scène où se passait notre lutte était d'une beauté paradoxale. Le ciel était d'un bleu sans nuages, de superbes îles tropicales étaient visibles de loin et des oiseaux volaient. Même si j'étais préoccupé par mon combat pour la survie, je continuais à identifier les oiseaux : sternes voyageuses (ou étaient-ce des sternes huppées ?), ou peut-être encore une espèce plus petite de sternes, et un héron strié. Pour la première fois de mon existence, je me trouvais dans une situation où je ne savais pas si je survivrais. J'étais incapable de formuler mes propres sentiments sur la perspective de la mort. Je songeais plutôt au désarroi que ressentiraient ma mère et ma fiancée. Je me récitais le télégramme que recevrait, pensais-je, ma mère : « Nous avons le regret de vous annoncer que votre fils Jared s'est noyé hier dans l'océan Pacifique. »

À un moment, je me suis dit que, si je survivais, je cesserais de m'en faire à propos de choses de la vie moins essentielles que la survie. Que ferais-je différemment du reste de mes jours si je m'en sortais ? Une pensée fut de me consacrer à avoir des enfants, chose sur laquelle je n'avais pas eu de certitude. (Par la suite, j'ai vraiment décidé d'en avoir.) Reviendrais-je jamais en Nouvelle-Guinée si je survivais ? Les risques de ce pays — associés à des bateaux comme celui-ci, aux accidents de petits avions dont je dépendais pour mes déplacements, aux blessures et aux maladies qui pouvaient me laisser physiquement invalide dans une lointaine chaîne de montagnes —, tous ces risques ne valaient pas le simple fait de dresser une liste d'oiseaux pour une autre montagne encore inexplorée. Peut-être cela serait-il la fin de ma carrière en Nouvelle-Guinée même si j'en réchappais.

Mais je me suis ensuite rappelé que j'avais des problèmes plus immédiats que d'imaginer ce que je ferais en cas de survie. Je me suis souvenu que l'une de mes valises fermées à clé, qui flottait attachée à la proue du canot, contenait deux matelas et deux oreillers gonflables pliés qui feraient d'excellentes bouées de sauvetage. J'ai dit à Malik de demander à l'un des hommes perchés à la proue d'ouvrir la valise et d'en extraire matelas et oreillers. J'ai tiré la clé de ma poche et l'ai passée à Malik pour la donner à l'un de ces hommes. Mais personne n'ouvrit la valise pour des raisons que j'ignore encore.

Les sept autres personnes, Malik et moi mis à part, les quatre passagers et les trois membres d'équipage étaient tous assis ou agrippés à l'avant de la coque renversée du canot. Le passager de Ceram fit plusieurs plongées sous l'embarcation pour chercher quelque chose

d'utile et il réussit à tirer du canot trois gilets de sauvetage qu'il donna aux personnes à l'avant. Personne ne fit rien pour nous aider, Malik et moi. Le passager d'Ambon pleurait et répétait : « Je ne sais pas nager, nous allons mourir ! » Celui de Java récitait des prières. Le pêcheur chinois dit qu'il craignait la pluie et les fortes vagues si nous flottions et étions encore en vie au coucher du soleil ; « Que Dieu nous aide alors ! » ajouta-t-il. Malik déclara que, si nous n'étions pas secourus dans l'heure suivante environ avant le crépuscule, nous n'aurions plus aucun espoir car les courants marins nous entraînaient vers la pleine mer loin de la terre et nous ne passerions pas la nuit. Je ne songeais pas sérieusement à ce qui nous arriverait si nous n'étions pas secourus avant le coucher du soleil, sinon pour me dire combien c'était déjà difficile d'être trempé, tremblant et accroché à la coque qui roulait d'un bord à l'autre depuis une heure en plein jour et combien ce serait encore plus dur pendant les douze heures de nuit et d'obscurité. Mais l'équipage et le passager de Ceram semblaient confiants et détendus. L'un d'eux chantait, un ou deux autres nageaient parfois à proximité de la coque, et l'homme de Ceram assis sur la coque mangeait un durian car les passagers avaient apporté plusieurs de ces fruits qui flottaient à présent alentour.

Nous ne cessions de guetter la présence de bateaux aux environs. Aucun n'était visible à l'exception de quelques voiles au loin vers la grande terre de Nouvelle-Guinée. Vers 17 h 30, une heure avant le coucher du soleil, nous avons vu trois petites voiles de pirogues venant de la grande terre et suivant une route qui les amènerait à passer près de nous, mais au loin. Un des passagers prit un bâton et y accrocha une chemise ; il se tint debout sur la coque et agita ce bâton pour attirer l'attention de quiconque se trouvait sur ces voiliers. L'homme de Ceram me demanda de retirer ma chemise bleue que Malik fixa sur un autre bâton et agita tout en se tenant debout. Tous, nous ne cessions de hurler « *Tolong !* » (terme indonésien pour « À l'aide ! »), mais nous étions hors de portée des bateaux.

Je me tenais toujours sur le moteur immergé qui offrait au moins une assise stable alors que les sept autres hommes assis ou debout sur la coque ronde et lisse en face de moi, rejoints à présent par Malik, n'avaient aucune prise. Mais je savais que je ne pourrais rester dans cette position inconfortable toute la nuit parce que je commençais déjà à avoir une crampe dans la jambe. J'ai demandé en criant à Malik s'il pensait que je serais plus en sécurité assis sur la coque avec lui et les autres passagers et il m'a répondu affirmativement. Atteindre l'avant du bateau impliquait de marcher le long de la coque arrondie du canot qui tanguait, partie bien moins sûre que la poupe ou la proue. J'ai grimpé du moteur sur la coque, me suis mis debout et j'ai essayé d'avancer. Rapidement je suis tombé dans les flots ; j'ai regrimpé sur la coque pour finalement atteindre une position près du pêcheur chinois et m'asseoir à califourchon immédiatement derrière lui. Cela présentait quelques désavantages : il n'y avait aucune prise pour les mains ou les pieds et il me fallait changer de position avec le roulis ; je suis parfois retombé dans l'eau et j'ai dû remonter avec peine. Et puis je me suis mis à frissonner parce que j'étais complètement à l'air libre et non plus en

partie dans la mer chaude. Risquer une hypothermie était chose ironique dans les basses terres tropicales ; alors que j'aurais dû avoir chaud si j'avais été sec, être constamment éclaboussé par les vagues, mouillé et exposé au vent me faisait grelotter. Mais ma tête était à présent au-dessus des vagues, je n'étais plus debout sur le moteur à souffrir de crampes et je pensais pouvoir conserver cette nouvelle position plus longtemps que celle que j'avais connue à la poupe.

Alors que le soleil déclinait à l'horizon, deux des trois membres d'équipage prirent des gilets de sauvetage et nagèrent vers l'île à des milles de distance d'où nous étions partis, et dirent qu'ils allaient chercher de l'aide. On ne savait pas encore si les trois pirogues à voile allaient passer loin devant nous sans nous voir ni nous entendre ou si l'un ou l'autre d'entre eux se rapprochait. Les hommes restés sur la coque montraient le soleil, inquiets de savoir combien il restait de minutes avant son coucher et si nous serions visibles à sa lumière ou à contre-jour pour les canoës. En plus de ces embarcations, nous vîmes une chaloupe à moteur et peut-être un autre bateau, mais bien trop loin.

À présent la voile de la pirogue le plus proche semblait grandir. On voyait suffisamment bien l'embarcation pour supposer avoir été repérés et maintenant elle s'approchait vraiment. Quand elle fut à une centaine de mètres environ, elle s'arrêta et baissa la voile. Il n'y avait qu'un seul homme à son bord qui pagaya vers nous. Nous pouvions voir qu'il s'agissait d'un petit canoë de trois mètres de long seulement, très bas sur l'eau, avec seulement une quinzaine de centimètres de franc-bord. Comme il se plaçait à notre côté, sans discussion préalable, les deux hommes sur notre coque les plus proches de lui, le Javanais et l'homme d'Ambon qui ne savait pas nager, sautèrent à son bord. Le petit canoë ne pouvait sans danger en accueillir un autre et son pilote s'éloigna à la pagaie. Alors que cela se passait, il devint clair que la deuxième des trois pirogues s'approchait et elle aussi baissa la voile à une distance de 100 mètres. Elle était plus grande que la première et contenait deux hommes qui s'approchèrent de nous. Quand elle fut proche, une discussion s'engagea cette fois entre ces hommes et notre groupe, et au sein même du groupe, pour savoir combien de personnes le voilier pouvait contenir et qui seraient les élus. Tout d'abord, les deux hommes proposèrent de ne prendre que deux ou trois d'entre nous parce que leur franc-bord bas les inquiétait et qu'ils craignaient d'être submergés, mais ils acceptèrent finalement de prendre quatre des cinq personnes qui se trouvaient encore sur la coque. Nous nous sommes accordés pour que celui qui resterait fût le troisième membre de notre équipage qui conserva notre dernier gilet de sauvetage.

Alors que je montais dans la pirogue, Malik me demanda où se trouvait mon passeport. Je lui dis qu'il était dans mon sac jaune qui flottait peut-être encore dans la poche d'air sous la coque retournée. L'homme de Ceram, qui avait déjà plongé plusieurs fois pour récupérer les gilets de sauvetage, plongea de nouveau et ressortit avec mon sac qu'il me passa. Le canot s'éloigna alors de l'épave avec six personnes à son bord : un des deux membres

d'équipage à l'avant et l'autre à l'arrière, et derrière l'homme à la proue le pêcheur chinois, moi-même, Malik et l'homme de Ceram, dans cet ordre. J'avais de temps à autre regardé ma montre qui, à ma surprise, fonctionnait encore malgré son immersion dans l'eau de mer. Il était 18 h 15, un quart d'heure avant le coucher du soleil ; nous avions séjourné deux heures dans l'eau ou sur notre canot retourné.

Il fit bientôt sombre. Nos deux sauveteurs pagayaient vers la terre la plus proche au lointain qui se trouva être l'île d'où nous étions partis cet après-midi-là. La pirogue à voile allait très bas sur l'eau, avec seulement quelques centimètres de franc-bord, et un des hommes assis derrière moi ne cessait d'écoper. J'ai pensé que cette petite embarcation lourdement chargée pouvait aussi chavirer, mais que nous étions probablement en sécurité maintenant. Je ne ressentais ni soulagement ni sentiment profond ; cela m'arrivait tout simplement comme ça, comme si j'avais été un observateur dépourvu de toute émotion.

Alors que notre pirogue poursuivait sa route, nous avons entendu des voix dans l'eau sur notre gauche. J'ai deviné qu'il s'agissait peut-être des deux membres d'équipage de notre canot à moteur qui étaient partis à la nage avec les gilets de sauvetage. Cependant un de mes compagnons comprit mieux que moi ce que ces voix criaient en indonésien. En fait, c'étaient les trois personnes du premier canoë de sauvetage (son pilote, l'homme d'Ambon et le Javanais), qui coulait car, lourdement chargé, il avait embarqué trop d'eau. Le franc-bord de notre propre embarcation était trop bas pour pouvoir accueillir un autre passager. Une personne dans notre canoë cria quelque chose aux trois hommes dans l'eau et nos sauveteurs continuèrent à pagayer les laissant là à leur sort.

Je ne sais pas combien de temps cela nous prit pour regagner l'île, peut-être une heure. Alors que l'on s'en approchait, nous avons vu de grosses vagues qui se brisaient et un feu sur la plage et avons demandé ce que ce feu signifiait. Devant moi j'ai entendu une conversation en indonésien entre le Chinois et le pagayeur à la proue et les mots *empat pulu ribu* (« 40 000 ») répétés plusieurs fois. Le Chinois, qui avait retrouvé un petit sac lui appartenant dans notre canot chaviré, l'ouvrit, prit de l'argent et le donna au pagayeur. J'ai supposé à cet instant que le pagayeur fatigué voulait nous débarquer sur cette plage proche et que le pêcheur lui offrait 40 000 roupies indonésiennes pour l'inciter à nous conduire plus loin jusqu'au quai principal de l'île. Mais Malik m'expliqua plus tard que ce que l'homme avait vraiment dit était ceci : « Si tu ne me donnes pas 10 000 roupies [environ 5 dollars] pour chacun de vous quatre, je vous ramène à votre canot chaviré et vous laisse là. »

Notre pirogue a contourné une pointe de terre de l'île et est entrée dans une baie abritée où brûlaient des feux de camp sur la plage. Derrière nous, dans l'obscurité, nous avons entendu et vu apparaître lentement un bateau à moteur avec une lumière vive. Notre petit canoë s'est arrêté dans des eaux peu profondes et Malik, le pêcheur chinois, l'homme de Ceram et moi, avons débarqué, pataugé et grimpé dans cette embarcation qui se révéla

être par coïncidence un bateau de pêche appartenant à la famille du Chinois. Il était sorti pour pêcher, avait aperçu nos deux hommes d'équipage qui avaient nagé avec les gilets de sauvetage, les avait recueillis, puis il avait cherché et trouvé notre canot chaviré, récupéré les bagages encore attachés au canot et qui flottaient, y compris mes valises mais aucun bagage de Malik. Nous sommes restés dans le bateau alors qu'il faisait cap sur la grande terre de Nouvelle-Guinée. Nous avons parlé aux pilotes des trois hommes du premier canoë de sauvetage chaviré que nous avions entendus crier, mais quand nous avons atteint l'endroit approximatif de leurs cris, notre bateau a continué tout droit, sans faire de cercles ni lancer d'appels. Malik m'a dit plus tard que les pilotes lui avaient expliqué que les trois hommes avaient probablement réussi à atteindre la côte.

La traversée jusqu'à la grande terre prit environ une heure et demie. Sans chemise, j'étais transi. Nous avons accosté aux environs de 22 heures pour trouver une foule qui nous attendait sur le quai, la nouvelle de notre accident nous ayant précédés d'une façon ou d'une autre. Dans cet attroupement, mon attention fut immédiatement attirée par une petite femme âgée, probablement originaire de Java à son apparence. De ma vie je n'avais jamais vu une telle expression d'émotion extrême sur le visage de quelqu'un, sauf dans des films. Quelque chose d'épouvantable qui était survenu semblait l'écraser sous un mélange de chagrin, d'horreur et d'incrédulité, et aussi d'extrême épuisement. Elle sortit de la foule et commença à nous interroger. C'était, apprit-on, la mère du Javanais qui se trouvait dans le premier canoë à voile qui avait chaviré.

J'ai passé la journée suivante dans une petite pension à rincer mes valises et leur contenu pour éliminer l'eau salée. Alors que mon équipement — jumelles, magnétophones, altimètres, livres et sac de couchage — était irrécupérable, j'ai pu sauver mes vêtements. Malik, lui, avait tout perdu. Dans les conditions locales, nous n'avions aucun recours contre l'équipage du canot dont la maîtrise négligente des moteurs avait provoqué l'accident.

Le soir même, je suis monté sur le toit d'un bâtiment proche vers 18 h 00 pour revivre la rapidité avec laquelle le jour s'assombrissait au coucher du soleil. Près de l'équateur, la lumière diurne décline bien plus rapidement que dans les zones tempérées parce que le soleil descend à la verticale et non selon un angle s'inclinant à l'horizon. À 18 h 15, heure à laquelle nous avions été secourus la veille, le soleil était juste au-dessus de l'horizon et sa lumière faiblissait. Le coucher eut lieu à 18 h 30 et dix minutes plus tard il faisait bien trop sombre pour que quelqu'un dans un autre bateau ait pu nous distinguer ainsi que notre canot chaviré, même à une distance de quelques centaines de mètres. Nous l'avions échappé belle et avions été secourus juste à temps.

Alors que je redescendais du toit dans l'obscurité, je me suis senti désemparé et encore incapable de comprendre ce que cet équipage insouciant m'avait fait. J'avais perdu un équipement de prix et presque la vie ; ma fiancée, mes parents, ma sœur et mes amis avaient failli ne plus me revoir. Mes genoux étaient éraflés et à vif après avoir frotté avec

chaque vague le plat-bord auquel je m'accrochais. Et tout ça à cause de l'imprudence de trois jeunes gens qui auraient dû se montrer plus avisés, qui avaient conduit trop vite dans les hautes vagues, ignoré l'eau qui entrait dans le canot, refusé de ralentir ou de s'arrêter alors que l'on ne cessait de le leur demander, et qui étaient partis à la nage avec deux des trois gilets de sauvetage, sans jamais s'excuser ni témoigner le moindre regret pour l'angoisse et les pertes qu'ils nous avaient vraiment infligées, ou pour nous avoir entraînés aussi près de la fin. Quels salauds !

Tout en ruminant ces pensées, je suis tombé sur un homme au rez-de-chaussée de l'immeuble où j'étais allé voir le coucher de soleil. Nous avons bavardé et je lui ai raconté pourquoi j'avais grimpé sur le toit et ce qui nous était arrivé la veille. Il me répondit que, par coïncidence, il s'était également trouvé sur la même île la veille et qu'il avait aussi voulu se rendre à la grande terre. Il avait regardé le canot que nous avions loué et ses gros moteurs, remarqué les jeunes membres d'équipage et leur comportement blagueur et impudent, et il avait observé comment ils avaient poussé les moteurs et manœuvré le canot en arrivant sur la côte pour attendre des passagers. Il avait alors décidé qu'il ne voulait pas risquer sa vie avec cet équipage et ce canot et avait attendu un bateau plus gros et plus lent pour aller à la grande terre.

Sa réaction m'a ébranlé. Ainsi, je n'avais pas été impuissant après tout ! L'équipage insolent n'était pas le seul à m'avoir fait frôler la mort. J'étais celui qui avait embarqué dans le canot ; personne ne m'y avait contraint. L'accident avait finalement été de ma responsabilité ; il était tout à fait en mon pouvoir de l'empêcher de m'arriver. Au lieu de me demander pourquoi l'équipage avait été aussi stupide, j'aurais dû me demander pourquoi, moi, je l'avais été. L'homme qui avait choisi d'attendre une embarcation plus grande avait fait preuve de cette paranoïa constructive typique de la Nouvelle-Guinée et avait ainsi échappé au traumatisme et au risque d'être tué. J'aurais dû pratiquer cette forme de paranoïa et dorénavant ce serait ce que je ferais toujours à l'avenir.

UN SIMPLE BÂTON PLANTÉ DANS LE SOL

Le plus récent des trois événements relatés dans ce chapitre s'est déroulé bien des années après que j'ai été convaincu des vertus de la paranoïa constructive par mon accident en canot. Des terres basses de Nouvelle-Guinée s'élèvent de nombreuses chaînes de montagnes qui présentent un intérêt pour les biologistes parce qu'elles ressemblent, au milieu d'une « mer » de basses terres, à des « îlots » d'habitats montagnards en ce qui concerne la répartition des espèces propres aux hautes altitudes. Les hauteurs les plus élevées de la plupart de ces chaînes isolées sont inhabitées par les hommes. Il y a deux moyens de les atteindre afin d'observer leurs oiseaux, leurs autres animaux et leurs plantes.

L'un est d'arriver directement par hélicoptère, mais il est difficile d'en affréter un en Nouvelle-Guinée et plus difficile encore de localiser une zone dégagée pour atterrir sur une montagne très boisée. L'autre méthode consiste à trouver un village assez proche de la montagne pour y apporter son matériel par avion, hélicoptère ou bateau, et ensuite partir à pied du village pour escalader la montagne. Les difficultés du terrain en Nouvelle-Guinée sont telles qu'il est mal commode de transporter son matériel jusqu'à un campement à plus de 8 kilomètres environ du village. Un autre problème d'ordre pratique est que, pour nombre de pics isolés, les cartes disponibles n'indiquent ni la localisation ni l'élévation du pic le plus élevé ou du village le plus proche ; il faut donc obtenir ces données géographiques en faisant un vol d'observation en avion.

Une chaîne de montagnes particulière m'intéressait parce que, quoique dite pas particulièrement élevée, elle était isolée. Aussi, à la fin de l'un de mes séjours en Nouvelle-Guinée, alors que je commençais à préparer le voyage de l'année suivante, j'affrétais un petit avion pour un vol d'observation de toute la longueur de cette chaîne et j'identifiais son pic le plus haut. Il n'y avait pas de village à moins de 40 kilomètres à la ronde et pas de clairière cultivée ou d'autres signes de présence humaine proche. Cela excluait d'atteindre le pic en partant d'un village et imposait une opération aéroportée par hélicoptère, ce qui exigeait à son tour de trouver une clairière naturelle où atterrir. (Certains hélicoptères peuvent faire un vol stationnaire au-dessus de la canopée tandis que les passagers et le matériel sont déposés au sol par treuil à travers l'épaisse strate du feuillage, mais cela suppose des appareils spéciaux et un entraînement.) Alors que la première impression que l'on a des forêts de Nouvelle-Guinée est celle d'une étendue continue d'arbres verts, on trouve des clairières naturelles sur des glissements de terrain où un séisme a abattu une parcelle de forêt, ou un marais, une mare asséchée, la rive d'une rivière ou d'une mare, un volcan de lave sèche. Au cours de ce vol, je fus ravi de repérer sur un glissement de terrain à environ 4 kilomètres du pic une vaste éclaircie plus basse en altitude de plusieurs milliers de pieds. Selon les critères de la Nouvelle-Guinée, elle était bien trop loin pour établir un camp et se rendre à pied chaque jour sur le pic pour observer les oiseaux. Il serait en fait nécessaire de transporter notre matériel par hélicoptère au premier camp sur la zone dégagée, puis de se frayer une piste et de transporter nous-mêmes nos bagages à un second campement proche du pic, dans la forêt ; tâche difficile mais surmontable.

Ce problème de trouver un terrain d'atterrissage potentiellement résolu, restait à obtenir l'autorisation et l'aide des propriétaires terriens néo-guinéens du coin. Mais comment faire cela alors qu'il n'y avait aucune trace de présence humaine près du pic ? Qui contacter ? Je savais par expérience personnelle qu'il y avait des nomades qui se déplaçaient à basse altitude dans la partie orientale de la chaîne. On rapportait, sans information précise, que des nomades apparentés pouvaient errer plus à l'ouest et près du pic, mais je n'avais remarqué aucun signe de leur présence par avion. Je savais également

que les nomades qui vivaient dans les chaînes montagneuses isolées demeuraient l'essentiel du temps ou toujours à basse altitude où croissent les sagoutiers qui leur fournissent leur aliment de base. À haute altitude la nourriture est insuffisante pour une population permanente. Au mieux, les nomades peuvent parfois faire des expéditions de chasse à des altitudes plus élevées au-dessus du seuil des sagoutiers, mais j'avais séjourné dans des chaînes où ils ne le font même pas et où les animaux qui y vivent ne sont pas farouches parce qu'ils n'ont jamais vu d'humains ni été chassés.

Mon échec à localiser tout signe de nomades près du pic envisagé eut deux conséquences. Tout d'abord, cela signifiait que je n'avais pas trouvé de Néo-Guinéens qui se diraient propriétaires de la montagne et à qui je devrais demander une autorisation. Ensuite, j'avais besoin pour mon travail sur le terrain de gens du coin pour dresser le campement et s'en occuper, et aussi m'aider à repérer et identifier des oiseaux, mais il n'y avait là aucun natif disponible. Ce second problème pouvait être résolu en amenant des Néo-Guinéens que je connaissais déjà en un autre lieu du pays. La grande difficulté potentielle restait celle de l'autorisation.

En Nouvelle-Guinée, la moindre parcelle de terre est revendiquée par un quelconque groupe, même s'il ne l'a jamais foulée. Un interdit absolu dans le pays est de faire intrusion sur la terre de quelqu'un sans sa permission. Si l'on est pris à commettre un tel acte, on risque en conséquence d'être volé, violé, et/ou tué. Je me suis trouvé dans plusieurs situations déplaisantes alors que j'avais demandé l'autorisation des gens les plus proches, qui s'affirmaient posséder la zone que je voulais visiter et m'avaient donné leur accord, alors que je découvris en m'y rendant qu'un autre groupe prétendait détenir la terre et était outré de me trouver là sans *sa propre* permission. Pour aggraver encore les choses dans ce cas, je ne serais pas seulement venu seul, mais j'aurais également amené plusieurs Néo-Guinéens d'une autre région du pays. Cela rendrait encore plus furieux les propriétaires locaux ; les Néo-Guinéens, contrairement à moi, pourraient se trouver là pour enlever des femmes, voler des porcs ou s'installer sur les lieux.

Que ferais-je, après avoir été débarqué par hélicoptère sur ce glissement de terrain et, une fois l'appareil parti, laissé là pour trois semaines, si je rencontrais des nomades ? Mon hélicoptère devrait faire plusieurs navettes pour m'apporter mes fournitures et mes collaborateurs et signalerait ainsi ma présence. S'il y avait des nomades dans un rayon de quelques kilomètres, ils entendraient et verraient l'appareil, supposeraient qu'il atterrissait là et viendraient nous traquer. Pour aggraver encore les choses, les nomades dans cette zone, s'il y en avait, pouvaient n'avoir jamais eu de contact, c'est-à-dire n'avoir jamais vu d'homme blanc, de missionnaire ou de fonctionnaire du gouvernement. Le premier contact avec des peuplades tribales jamais découvertes est terrifiant. Aucun des deux partis ne sait ce que l'autre veut ou fera. Il est difficile ou impossible d'exprimer une intention bienveillante par le langage des signes à des gens qui n'ont jamais eu de contact extérieur

et dont on ignore la langue, même s'ils vous laissent assez de temps pour communiquer. Le risque est qu'ils ne vous donnent pas de temps ; ils peuvent être terrifiés ou furieux et, pris de panique, se mettre immédiatement à vous cribler de flèches. Que ferais-je si des nomades me trouvaient ?

Après ce vol d'observation je suis rentré aux États-Unis pour préparer cette expédition en hélicoptère jusqu'à ce glissement de terrain et ce sommet l'année suivante. Presque chaque nuit dans l'intervalle, tout en m'endormant, je ressassais les scénarios, imaginant ce que je pourrais faire si je rencontrais des nomades là-bas dans la forêt. Dans l'un de ces scénarios, je m'asseyais et tendais les mains pour montrer que je n'avais pas d'armes et n'étais pas menaçant, j'affichais un sourire forcé, prenais mon sac à dos pour en tirer une tablette de chocolat, en mangeais un morceau pour montrer que c'était comestible et non toxique et leur offrais le reste de la tablette. Mais ils pourraient s'emporter immédiatement ou avoir peur en me voyant fouiller dans mon sac comme pour y prendre un pistolet. Dans un autre scénario encore, je commençais par imiter les appels des oiseaux du coin pour leur montrer que j'étais simplement là pour étudier la gent à plumes. C'est souvent une bonne façon de briser la glace avec les Néo-Guinéens. Mais ils pourraient simplement me croire fou ou penser que je cherchais à pratiquer sur eux quelque sorcellerie en rapport avec les oiseaux. Ou si je me trouvais avec les Néo-Guinéens que j'aurais amenés et qu'ensemble nous rencontrions un nomade seul, nous pourrions peut-être l'inciter à rester dans notre camp et devenir amis ; je commencerais à apprendre sa langue et nous l'inciterions à ne pas aller chercher certains de ses compagnons nomades avant notre rapatriement par hélicoptère quelques semaines plus tard. Mais comment persuader un nomade terrifié de rester aussi longtemps dans notre camp avec ces autres intrus néo-guinéens ?

Je devais admettre qu'aucun de ces scénarios au dénouement heureux que j'avais imaginés n'était de près ou de loin plausible. Cette prise de conscience ne me fit pas abandonner tout le projet. Il semblait encore probable que nous ne rencontrions simplement pas de nomades parce que nous n'avions vu aucun signe de huttes du haut des airs et que mon expérience personnelle était que les nomades des basses terres ne se rendent pas sur les sommets montagneux. Mais lorsque je suis finalement retourné en Nouvelle-Guinée un an plus tard pour faire l'exploration prévue du pic, je n'avais toujours pas de plan dont j'étais convaincu de l'efficacité si nous tombions sur des nomades.

Le jour vint enfin, un an plus tard, où le projet fut prêt à être mis en œuvre. Je réunis quatre amis néo-guinéens des montagnes à plusieurs centaines de kilomètres de là et une demi-tonne de fournitures à envoyer dans un petit avion affrété jusqu'à la piste d'atterrissage la plus proche, une petite bande de terre dans un village à 60 kilomètres au sud du pic qui était notre but. Alors que nous longions les contreforts de la chaîne de montagnes, nous remarquâmes huit huttes éparpillées le long des rivières au pied des collines dans la partie orientale de la chaîne, mais la dernière hutte était encore à une

quarantaine de kilomètres de notre pic. Le lendemain, le petit hélicoptère que nous avions loué arriva pour nous transporter en quatre vols jusqu'au glissement de terrain dégagé que nous avions vu lors de notre précédent voyage. La première navette emporta deux des Néo-Guinéens, une tente, des haches et de la nourriture au cas où un accident empêcherait l'hélicoptère de revenir pendant un moment. Au bout d'une heure, l'appareil revint avec une note de ces deux hommes porteuse d'une nouvelle fascinante. En volant autour du pic, ils avaient découvert un lieu de campement bien meilleur, un petit glissement de terrain à seulement un kilomètre du pic et à une altitude plus élevée. Cela signifiait que nous pourrions aller et venir de notre camp au sommet en quelques heures sans avoir besoin, comme sur le terrain précédent, de transporter notre matériel et d'établir un camp plus proche. Deux autres vols amenèrent les autres Néo-Guinéens et davantage de fournitures jusqu'au campement choisi.

Le dernier vol me transporta avec le reste de notre bagage. Au cours de ce voyage, j'ai recherché soigneusement de l'hélicoptère des signes de présence humaine. À environ 16 kilomètres au nord du terrain d'atterrissage et à une quarantaine de kilomètres encore au sud du pic, il y avait un autre village sur une petite rivière. Peu après ce village, j'ai repéré deux huttes isolées, probablement de nomades, toujours sur les terres basses planes avant que nous n'atteignions une série de crêtes menant à la chaîne montagneuse. Une fois ces crêtes atteintes, il n'y avait plus aucun signe d'humains : ni huttes, ni jardins, ni rien d'autre. En Nouvelle-Guinée, ces 40 kilomètres jusqu'à notre campement sur un terrain mouvementé pourraient fort bien se comparer au fait de se trouver sur l'autre rive d'un océan en ce qui concernait les risques de recevoir des visiteurs indésirables. Peut-être avions-nous de la chance et ces montagnes étaient-elles vraiment inhabitées et inexplorées.

L'hélicoptère fit le tour du campement envisagé où je vis les quatre Néo-Guinéens agiter la main. La clairière était une petite ravine escarpée dont les flancs s'étaient, semble-t-il, effondrés suite à un glissement de terrain (probablement provoqué par un des fréquents séismes dans cette région), de sorte que le fond sans aucune végétation de la ravine était parfait pour poser un hélicoptère. Excepté ce petit glissement et l'autre plus grand et éloigné qui avait été notre premier objectif, tout ce que l'on pouvait voir était couvert de forêts. Le pilote et moi avons atterri et débarqué notre dernier chargement, puis j'ai repris l'hélicoptère et demandé au pilote de se diriger vers le pic proche afin de voir où nous tracerions une piste. De l'extrémité de la ravine nous pouvions voir une crête qui menait droit au pic, mais pas trop abrupte pour présenter de problèmes. Le pic lui-même était très escarpé vers son sommet à 600 mètres à la verticale et risquait de s'avérer difficile à escalader. Mais il n'y avait aucune trace de gens, de huttes ou de jardins. L'hélicoptère me déposa ensuite au camp et partit en acceptant de venir nous récupérer dix-neuf jours plus tard.

C'était là un acte de foi de notre part : de ce que nous voyions du terrain, il aurait été

complètement impossible de revenir à pied jusqu'à la piste d'atterrissage à 60 kilomètres de distance. J'avais bien apporté un petit poste radio, mais dans ce terrain vallonné aucune radio n'aurait pu recevoir de messages de la base d'hélicoptères à près de 150 kilomètres de là ni de lui en transmettre. Par précaution en cas d'accident ou de maladie exigeant une évacuation rapide, je m'étais donc arrangé pour qu'un petit avion dont le vol régulier ne passait pas trop loin de notre camp dévie sa route et contourne notre camp tous les cinq jours. Nous pourrions tenter alors de parler avec le pilote par radio pour confirmer que tout allait bien et nous nous étions entendus pour placer un matelas pneumatique d'un rouge vif sur le glissement de terrain si nous avions une urgence.

Nous passâmes toute la deuxième journée à dresser notre camp. Notre découverte la plus réjouissante fut l'absence de tout signe d'humains : si des nomades avaient été alertés par notre hélicoptère et cherchaient à nous traquer, ce n'était pas encore le cas. De grands oiseaux entraient et sortaient de la ravine sans être troublés par notre présence à quelques dizaines de mètres d'eux. Cela laissait penser que les gens ne les effrayaient pas, ce qui confirmait encore que des nomades ne hantaient pas la zone.

Le troisième jour, j'étais enfin prêt à grimper jusqu'au pic en suivant mes amis Gumini et Paia qui ouvraient la voie. Au début, nous avons monté 800 mètres de la ravine jusqu'à la crête couverte d'un peu d'herbe, de buissons et d'arbres bas à cause, ai-je supposé, d'un glissement de terrain plus ancien que la végétation regagnait. En grimpant le long de la crête, nous avons bientôt pénétré dans une forêt dense et avons progressé vers le haut facilement. L'observation des oiseaux devenait passionnante car je commençais à voir et à entendre des espèces rupestres, y compris deux spécimens peu communs et mal connus comme le séricorne mystérieux et le méliphage obscur. Lorsque nous avons finalement atteint la pyramide du sommet, elle se révéla vraiment très escarpée et telle qu'elle était apparue du haut des airs. Mais nous sommes parvenus à nous hisser en nous agrippant aux racines des arbres. Là, j'ai repéré une ptilope de Rivoli et un pitohui bicolore, deux espèces rupestres absentes plus bas. Apparemment ce pic était juste assez élevé pour subvenir aux besoins de quelques représentants seulement de chaque espèce. Mais je n'avais pas rencontré d'autres espèces qui sont communes et bruyantes à cette altitude ailleurs en Nouvelle-Guinée ; peut-être étaient-elles absentes parce que cette zone de montagne était trop réduite pour leur assurer une population viable. J'ai renvoyé Paia au camp tandis que Gumini et moi avons redescendu lentement la piste en quête d'oiseaux.

Jusque-là j'étais ravi et soulagé. Tout allait bien. Les problèmes que j'avais craints ne s'étaient pas matérialisés. Nous avions réussi à trouver un terrain d'atterrissage pour l'hélicoptère, dressé un camp confortable et ouvert une piste facile et courte jusqu'au sommet. Et le mieux était que nous n'avions découvert aucun signe de passage de nomades. Les dix-sept jours qui nous restaient suffiraient amplement pour établir quelles espèces d'oiseaux de montagne étaient présentes ou absentes. Gumini et moi descendions de bonne

humeur et nous sommes sortis de la forêt dans la petite clairière que j'avais prise pour un ancien glissement de terrain dégagé sur la crête en amont de notre camp.

Soudain, Gumini s'est arrêté, penché et a observé de près quelque chose sur le sol. Quand je lui ai demandé ce qu'il avait trouvé de si intéressant, il a simplement dit : « Regarde », et m'a montré. Ce n'était rien qu'une petite tige ou un arbuste d'une cinquantaine de centimètres de haut qui croissait et portait quelques feuilles. « C'est simplement un très jeune arbre, lui ai-je dit. Tu vois, il y en a plein d'autres qui poussent ici dans cette clairière. Qu'est-ce qu'il a de spécial, celui-ci ? »

Gumini m'a répondu : « Non, ça n'est pas un jeune arbre. C'est un bâton planté dans le sol. » Je n'étais pas d'accord : « Et qu'est-ce qui te fait penser cela ? C'est simplement un drageon qui sort du sol. » Pour réponse, Gumini l'a saisi et tiré. Il est venu facilement sans aucun effort pour le briser ou en arracher les racines. Quand il l'a sorti, nous avons vu qu'il n'y avait pas de racines à la base du bâton qui avait été brisé proprement. J'ai pensé que Gumini en tirant avait détaché ses racines, mais il a creusé autour du trou laissé par le morceau de bois et m'a montré qu'il n'y avait rien. Cela devait donc être un petit bâton cassé et enfoncé dans le sol, comme il l'avait affirmé avec insistance. Comment était-il arrivé là et avait-il été planté ?

Nous avons tous deux levé la tête vers les petits arbres 5 mètres au-dessus de nous. « Une branche a dû se casser de cet arbre là-haut, ai-je suggéré, tomber et se ficher dans le sol. » Mais Gumini m'objecta : « Si cette branche s'était cassée, il est peu probable qu'elle soit tombée avec l'extrémité brisée pointée exactement en bas et les feuilles en haut. Et c'est une branche légère, pas assez lourde pour s'enfoncer de plusieurs centimètres dans le sol. On dirait que quelqu'un l'a cassée et l'a plantée avec son extrémité brisée et pointue dans la terre et les feuilles vers le haut comme un signal. »

J'ai ressenti un frisson et une suée au bas de la nuque en pensant à Robinson Crusoé naufragé sur son île censément déserte et tombant sur une empreinte de pied humain. Nous nous sommes assis, avons ramassé le bâton et regardé alentour. Pendant une heure nous sommes restés là à échanger diverses possibilités. Si quelqu'un avait vraiment fait cela, pourquoi n'y avait-il aucun autre signe d'activité humaine à part ce bâton brisé ? Et si on l'avait planté, cela faisait combien de temps ? Ce n'était pas aujourd'hui car les feuilles étaient déjà un peu flétries. Mais il n'y avait pas longtemps non plus, parce qu'elles étaient encore vertes, ni ratatinées et sèches. Et cet espace ouvert était-il vraiment un glissement de terrain envahi par la végétation comme je l'avais supposé ? Peut-être était-ce plutôt un vieux jardin tombé en friche. Je ne cessais de revenir à mon idée qu'un nomade ne serait pas venu ici quelques jours auparavant d'une hutte à 40 kilomètres de là pour briser et planter un bâton, puis repartir sans laisser d'autres signes. Gumini répétait avec insistance qu'il y avait peu de chances pour qu'une branche brisée se plante dans le sol de la façon dont l'aurait fait une personne.

Nous sommes rentrés au camp où étaient les autres Néo-Guinéens et leur avons dit ce que nous avions trouvé. Personne d'autre n'avait vu le moindre indice de présence humaine. À présent que j'étais arrivé dans ce paradis dont je rêvais depuis un an, je n'allais pas sortir un matelas rouge en appel de détresse pour une évacuation lors du premier passage aérien trois jours plus tard à cause d'un simple bout de bois inexpliqué fiché dans le sol. Cela serait pousser la paranoïa constructive un peu loin. Il devait y avoir une explication naturelle à la chose, me suis-je dit. Peut-être que cette branche était tombée verticalement avec assez de force pour se planter ou peut-être que nous n'avions pas remarqué ses racines quand nous l'avions arrachée. Mais Gumini était un forestier expérimenté, un des meilleurs que j'avais rencontrés en Nouvelle-Guinée, et il n'était pas du genre à mal interpréter les signes.

Tout ce que nous pouvions faire, c'était nous montrer très prudents, demeurer attentifs à d'autres signes et ne rien faire d'autre susceptible de révéler notre présence à des nomades qui rôderaient à proximité. On pouvait bien s'attendre à ce que nos quatre vols bruyants en hélicoptère pour établir le campement aient alerté n'importe quel nomade à des dizaines de kilomètres à la ronde. Nous saurions certainement bien vite s'il y en avait. Par précaution, nous avons cessé de nous interpeller les uns les autres de loin. Je me suis fait un devoir d'être tout particulièrement silencieux quand j'allais en aval du camp pour observer les oiseaux de basse altitude là où la probabilité était la plus grande de trouver des nomades. Et afin que la fumée de notre feu ne signale pas de loin notre présence, nous avons décidé de ne faire un grand feu pour notre cuisine principale qu'une fois la nuit tombée. Finalement, après avoir découvert quelques grands varans qui rôdaient autour de notre camp, j'ai demandé à mes amis néo-guinéens de fabriquer des arcs et des flèches pour nous défendre. Ils n'acceptèrent qu'avec réticence — peut-être parce que du bois vert fraîchement coupé ne ferait pas de bonnes armes, ou parce que des arcs dans les mains de mes seuls quatre hommes ne seraient que de peu d'utilité s'il y avait vraiment une bande de nomades furieux dans les alentours.

Les jours passèrent et il n'y eut pas d'autres mystérieux bâtons brisés ni signes suspects d'humains. Par contre, nous vîmes dans la journée trois kangourous arboricoles peu farouches et qui ne fuirent pas à notre vue. Ces kangourous sont les plus grands mammifères endémiques de Nouvelle-Guinée et la première proie des chasseurs autochtones de sorte que dans les zones habitées ils sont rapidement abattus. Les survivants apprennent à ne se déplacer que la nuit, sont très craintifs et fuient dès qu'ils sont vus. Nous avons rencontré des casoars pas plus effrayés, oiseaux qui sont aussi une des cibles premières des chasseurs et donc rares et farouches dans les zones peuplées. Les grands pigeons et perroquets ne montraient pas davantage de crainte. Tout faisait de ce lieu un site dont les animaux n'avaient jamais connu de prédateurs humains ou de visiteurs.

Quand notre hélicoptère est revenu et nous a évacués, comme prévu, dix-neuf jours après notre arrivée, le mystère du bâton brisé restait inexpliqué. Nous n'avions vu aucun

autre signe possible d'humains. Avec le recul, je crois improbable que des nomades des Basses Terres à des kilomètres de là aient grimpé des centaines de mètres, fait un jardin, soient revenus un ou deux ans plus tard, aient planté un bâton par coïncidence à peine quelques jours avant notre arrivée car les feuilles étaient encore vertes, et soient repartis sans laisser d'autres traces. Si je ne peux expliquer comment ce bout de bois est arrivé là, j'ai le sentiment que la paranoïa constructive de Gumini était injustifiée dans ce cas.

Mais je peux comprendre comment il a acquis cette attitude. Sa zone n'est entrée que récemment sous le contrôle du gouvernement. Jusque-là, il y avait eu des affrontements traditionnels. Paia, de dix ans son aîné, avait fait des outils en pierre dans sa jeunesse. Dans leur société, les gens qui n'étaient pas extrêmement attentifs aux signes de la présence d'inconnus dans la forêt ne vivaient pas longtemps. Il n'est pas mauvais de se méfier de morceaux de bois sans explication naturelle immédiate, de passer une heure à examiner et à discuter chacun d'eux et ensuite de rester vigilant si d'autres apparaissent. Avant mon accident en canot, j'aurais jugé la réaction de Gumini excessive et l'aurais rejetée tout comme j'avais considéré et ignoré comme exagérées les réactions des Néo-Guinéens devant l'arbre mort sous lequel j'avais campé plus tôt dans ma carrière. Mais j'avais à présent séjourné assez longtemps en Nouvelle-Guinée pour comprendre Gumini. Il vaut mieux prêter attention mille fois à des bâtons qui s'avèrent être tombés naturellement dans une position inhabituelle que de commettre l'erreur fatale d'ignorer un seul bâton qui a bien été placé par des inconnus. La paranoïa constructive de Gumini était le réflexe adéquat d'un Néo-Guinéen expérimenté et prudent.

PRENDRE DES RISQUES

Si j'ai souvent été frappé par la prudence latente, ou ce que je qualifie de paranoïa constructive, des Néo-Guinéens, je ne veux laisser penser à tort que ceux-ci sont en conséquence paralysés et hésitent à agir. Tout d'abord, il est des Néo-Guinéens circonspects et d'autres non, comme l'on trouve aux États-Unis des gens circonspects et d'autres non. Les gens prudents peuvent donc se montrer également tout à fait capables de peser les risques et d'agir. Ils font certaines choses qu'ils savent risquées, mais qu'ils choisissent néanmoins d'accomplir de façon répétée et avec les précautions appropriées. Et cela parce qu'il est essentiel de faire ces choses pour obtenir de quoi manger et réussir dans la vie, ou parce qu'ils valorisent l'acte de les faire. Je me souviens d'un mot attribué au grand joueur de hockey sur glace Wayne Gretzky sur les risques de tenter des lancers qui pourraient manquer le filet : « 100 % des tirs que vous ne faites pas n'entrent pas ! »

Mes amis néo-guinéens comprendraient la boutade de Gretzky et j'y ajouterai deux remarques. Tout d'abord, l'analogie avec la vie traditionnelle serait plus juste si vous étiez

vraiment pénalisé pour avoir manqué un but, mais vous continueriez à faire des tirs avec plus de soin cependant. Deuxièmement, un joueur de hockey ne peut attendre éternellement de tirer au but parce qu'une partie de hockey ne dure qu'une heure. De même, les vies traditionnelles comprennent des limites en temps : vous mourrez de soif en quelques jours si vous ne prenez pas de risques pour trouver de l'eau, tout comme vous mourrez de faim en quelques semaines si vous ne courez pas de risques pour trouver de la nourriture, et n'importe comment, quoi que vous fassiez, vous mourrez en moins d'un siècle. Dans les faits, les espérances de vie dans les sociétés traditionnelles sont en moyenne inférieures à celles des gens du Premier Monde moderne à cause de facteurs non maîtrisables tels que les maladies, les sécheresses et les attaques d'ennemis. Si prudente que soit une personne dans une telle société, elle mourra probablement avant l'âge de cinquante-cinq ans et cela peut impliquer d'avoir à accepter des degrés de risque plus élevés que dans le Premier Monde où l'espérance de vie moyenne est de quatre-vingts ans — tout comme Wayne Gretzky devrait tenter plus de tirs si une partie de hockey durait seulement trente minutes au lieu d'une heure. Voici trois exemples de risques calculés que les peuplades traditionnelles acceptent, mais qui nous horrifient.

Les chasseurs !kung, armés simplement de petits arcs et de flèches empoisonnées, agitent des bâtons et crient pour éloigner des groupes de lions et de hyènes des carcasses d'animaux. Quand un chasseur réussit à blesser une antilope, la petite flèche ne tue pas sur le coup ; la proie s'enfuit, les chasseurs la traquent et au moment où elle s'effondre plusieurs heures ou un jour plus tard sous l'effet à long terme du poison, des lions et des hyènes ont des chances d'être les premiers à découvrir le cadavre. Les chasseurs qui ne sont pas préparés à écarter ces prédateurs des carcasses sont assurés de mourir de faim. Peu de choses m'ont impressionné comme étant plus suicidaires que la pensée de marcher sur un groupe de lions en train de festoyer tout en agitant un bâton pour les intimider. Néanmoins, les chasseurs !kung le font des dizaines de fois chaque année pendant des décennies. Ils tentent de minimiser les risques en ne défiant que des lions rassasiés au ventre visiblement rebondi et probablement prêts à se retirer et en n'affrontant pas des lions dont la fureur est dictée par la faim en sorte qu'ils risquent fort de tenir le terrain où ils viennent manifestement de découvrir le cadavre.

Les femmes dans la région des Foré des Hautes Terres orientales de Nouvelle-Guinée quittent leur village natal pour celui de leur époux au moment du mariage. Quand ces femmes mariées reviennent plus tard dans leur village d'origine pour rendre visite à leurs parents ou d'autres proches par le sang, elles peuvent voyager seules ou avec leur époux. Dans les temps de guerre chronique, un tel déplacement solitaire impliquait le risque d'être violée ou tuée en traversant un territoire ennemi. Les femmes s'efforçaient de minimiser les risques en recherchant l'aide d'autres proches vivant dans le territoire traversé. Cependant, il était difficile de prévoir les dangers et la protection. Une femme pouvait être attaquée

par vengeance pour un meurtre commis une génération auparavant ou ses protecteurs pouvaient se trouver en infériorité numérique devant ceux qui cherchaient à se venger, voire reconnaître la légitimité de leur exigence.

L'anthropologue Ronald Berndt rapporte l'histoire d'une jeune femme nommée Jumu, du village d'Ofafina, qui épousa un homme de Jasuvi. Lorsque Jumu voulut retourner plus tard avec son enfant chez ses parents et ses frères à Ofafina, il lui fallait traverser le district d'Ora où une femme du nom d'Inusa venait récemment d'être tuée par des hommes d'Ofafina. Les beaux-parents de Jumu lui conseillèrent donc de demander l'aide d'un parent mâle d'Ora, Asiwa, qui se trouvait être également le fils d'un frère d'Inusa, la femme décédée. Malheureusement, après avoir trouvé Asiwa dans son jardin, Jumu fut repérée par quelques hommes d'Ora qui trompèrent Asiwa et le pressèrent de leur permettre en sa présence de violer Jumu et ensuite de la tuer avec son enfant. Asiwa déploya apparemment peu d'efforts pour protéger Jumu parce qu'il avait le sentiment que le meurtre de la jeune femme et de l'enfant constituait une vengeance légitime pour celui d'Inusa. Quant à savoir pourquoi Jumu commit ce qui s'avéra être une erreur fatale, se fier à la protection d'Asiwa, Berndt déclare : « Le combat, la vengeance et la vendetta sont si courants que les gens s'accoutument à cet état de choses. » Jumu ne désirait pas, en un mot, renoncer à jamais à l'espoir de revoir ses parents et elle accepta les risques que cela impliquait tout en essayant de les minimiser.

Mon dernier exemple d'équilibre fragile entre paranoïa constructive et prise consciente de risques concerne les Inuits. Une méthode importante de chasse aux phoques pour eux en hiver implique de se tenir debout, parfois pendant des heures, près d'un trou dans la couche de glace où les phoques viennent respirer, dans l'espoir de pouvoir en harponner un quand il fera brièvement surface à cet endroit. Cette technique présente le risque que la plaque de glace ne se brise et ne dérive en haute mer, laissant le chasseur échoué là et confronté probablement à la mort par exposition au froid, famine ou noyade si la glace se fracture de nouveau. Il serait bien plus sûr pour les chasseurs de demeurer sur la terre et de ne pas courir un tel danger. Mais cela, à son tour, rendrait probable une mort de faim parce que la chasse à l'intérieur n'offre aucune proie équivalente aux phoques. Lorsque les chasseurs inuits essaient de choisir des plaques de glace qui semblent ne pas risquer de se détacher, même les plus prudents d'entre eux ne peuvent évaluer avec certitude le risque d'une cassure, et il est d'autres dangers dans l'Arctique qui font que l'espérance de vie est courte pour ces chasseurs traditionnels. Cela revient à dire que, si une partie de hockey ne durait que vingt minutes, il faudrait tenter des coups au but même si les coups ratés étaient pénalisés.

J'aimerais, pour terminer, formuler un lien possible entre deux traits de la vie traditionnelle : ses risques et ce que j'ai vécu comme étant la loquacité des peuples traditionnels. Depuis mon tout premier voyage en Nouvelle-Guinée, je suis impressionné par le fait que les autochtones passent beaucoup plus de temps à parler entre eux que ne le font les Américains ou les Européens. Ils entretiennent un commentaire suivi sur ce qui se passe à l'instant, ce qui s'est passé le matin et la veille, qui a mangé quoi et où, qui a uriné quand et où, et sur les menus détails concernant ce qu'a dit A de B ou ce que C a fait à D. Ils ne bavardent pas que dans la journée seulement ; la nuit, de temps en temps, ils se réveillent et reprennent le bavardage. Cela rend difficile pour un Occidental comme moi, habitué à des nuits de sommeil ininterrompu et non ponctué de conversations, de passer une bonne nuit de repos dans une hutte partagée avec de nombreux Néo-Guinéens. D'autres Occidentaux ont également parlé de la volubilité des !Kung, des Pygmées d'Afrique et de nombre d'autres peuplades traditionnelles.

Parmi d'innombrables exemples, en voici un qui m'est resté à l'esprit. Un matin, lors de mon deuxième séjour en Nouvelle-Guinée, j'étais dans une tente du camp avec deux hommes des Highlands tandis que les autres étaient partis en forêt. Ces deux hommes appartenaient à la tribu des Foré et parlaient dans leur langue. J'avais pris plaisir à apprendre cette langue et la conversation était suffisamment répétitive et portait sur un sujet pour lequel j'avais déjà acquis le vocabulaire pour que je comprenne l'essentiel de ce qui se disait. Ils parlaient de l'aliment de base des Hautes Terres, la patate douce, dont le nom en langue foré est *isa-awe*. Un des hommes regarda le gros tas de patates douces dans un coin de la tente, eut une expression désolée et dit à son compagnon : « *Isa-awe kampai* », « Il n'y a plus du tout de patates douces. » Ils comptèrent alors combien la pile en contenait réellement en employant le système de calcul des Foré qui dénombrent les objets par rapport aux dix doigts des mains, puis aux dix orteils et enfin à une série de points le long des bras. Chacun d'eux raconta à l'autre combien il avait lui-même mangé d'*isa-awe* ce matin-là. Puis ils comparèrent le nombre de patates douces qu'avait mangées « l'homme rouge » (c'est-à-dire moi ; les Foré désignent les Européens sous le nom de *tetekine*, littéralement « homme rouge », plutôt qu'homme blanc). L'homme qui avait parlé le premier déclara qu'il avait envie d'*isa-awe* alors même qu'il avait pris son petit déjeuner une heure plus tôt seulement. La conversation se poursuivit pour estimer combien de temps encore durerait le tas de patates douces et quand l'homme rouge (encore moi) en achèterait d'autres. Cette conversation n'était en rien inhabituelle ; elle se détache dans mon esprit simplement parce qu'elle a renforcé de façon indélébile la mémorisation du mot foré *isa-awe* et parce que j'avais été frappé à l'époque par le temps que ces deux hommes pouvaient passer à tenir une conversation qui ne consistait qu'en variations sur le seul thème des *isa-awe*.

Ce « commérage » emplit des fonctions pour nous tout comme pour les Néo-Guinéens. En Nouvelle-Guinée, les gens des sociétés traditionnelles n'ont aucun des moyens de

divertissement passif auxquels nous consacrons un temps démesuré tels que télévision, radio, films, jeux vidéo, Internet, etc. La conversation tient donc lieu de forme principale de divertissement. L'autre fonction en Nouvelle-Guinée est d'entretenir et de développer des relations sociales qui sont au moins aussi importantes pour les autochtones que pour les Occidentaux.

En outre, je pense que leur flot constant de bavardage aide les Néo-Guinéens à composer avec le monde dangereux qui les environne. Tout est sujet de discussions : le menu détail des événements, ce qui a changé depuis la veille, ce qui pourrait survenir ensuite, qui a fait quoi et pourquoi il l'a fait. Alors que nous obtenons l'essentiel de nos informations sur le monde alentour des médias, les Néo-Guinéens traditionnels obtiennent les leurs de leurs propres observations et de tout un chacun. La vie est plus dangereuse pour eux que pour nous. En parlant constamment et en acquérant autant d'informations que possible, les Néo-Guinéens tentent de donner un sens à leur monde et de se préparer à surmonter les dangers de l'existence.

La conversation a bien sûr la même fonction pour nous en nous permettant d'éviter les risques. Nous aussi, nous parlons, mais nous en avons moins besoin parce que nous sommes confrontés à moins de dangers et disposons de plus de sources d'information. Cela me rappelle une amie américaine, que j'appellerai Sara, et que j'ai admirée pour ses efforts à faire face à un monde dangereux autour d'elle. Sara était une mère seule au foyer qui travaillait à plein temps, vivait d'un salaire modeste et se battait pour subvenir aux besoins de son jeune fils et d'elle-même. Personne sociable et intelligente, elle cherchait à rencontrer l'homme capable de devenir son compagnon, un père pour son fils, un protecteur et un partenaire économique.

Pour une mère seule, le monde des hommes américains est empli de dangers difficiles à évaluer précisément. Sara avait eu sa part d'hommes qui s'étaient révélés malhonnêtes ou violents. Cela ne la décourageait pas de continuer à faire des rencontres. Cependant, comme les chasseurs !kung qui ne renoncent pas quand ils trouvent des lions autour d'une carcasse d'animal, mais qui utilisent leur expérience pour évaluer rapidement les dangers représentés par ces fauves, Sara avait appris à jauger prestement les hommes et à être vigilante aux petits signes de danger. Elle passait régulièrement beaucoup de temps avec des amies qui se trouvaient dans de semblables situations pour partager leur expérience des hommes et autres occasions et risques de l'existence, et elles pouvaient ainsi s'entraider pour tirer une leçon de leurs observations.

Wayne Gretzky aurait compris pourquoi Sara persistait à étudier les hommes malgré de nombreux échecs. Et mes amis néo-guinéens comprendraient la paranoïa constructive de Sara et tout le temps qu'elle a consacré à revoir avec ses amies les détails de sa vie quotidienne.

Chapitre 8

LIONS ET AUTRES DANGERS

DANGERS DE LA VIE TRADITIONNELLE

L'anthropologue Melvin Konner a vécu deux ans chez les chasseurs-cueilleurs !kung dans une région perdue du désert du Kalahari au Botswana, loin de toute ville et de toute route. La localité la plus proche était petite et connaissait peu de véhicules motorisés au point que ne passait en moyenne sur la route qu'une voiture par minute environ. Cependant, quand Konner amena un ami !kung en ville, l'homme fut terrifié à l'idée de devoir traverser cette voie, même quand aucun véhicule n'était visible dans un sens ou dans l'autre. C'était pourtant là un homme dont le mode de vie au Kalahari impliquait de chasser les lions et les hyènes loin des carcasses de gibiers.

Sabine Kuegler, la fille de ce couple de missionnaires allemands qui, avec ses parents, grandit dans la tribu fayu au cœur des forêts marécageuses de la Nouvelle-Guinée indonésienne où il n'y avait ni routes, ni véhicules motorisés, ni villes, rapporta une réaction semblable. À dix-sept ans, elle quitta finalement la Nouvelle-Guinée pour étudier dans un pensionnat suisse. « Il y avait ici un nombre incroyable de voitures et elles passaient incroyablement vite en rugissant ! […] À chaque fois que nous devions traverser une rue sans feux de circulation, je commençais à avoir une suée. Je ne pouvais pas estimer leur vitesse et j'avais une peur panique d'être écrasée. […] Les voitures fonçaient des deux directions et quand il y avait un petit vide dans le trafic, mes amies traversaient la rue en courant. Mais moi, je demeurais là plantée, comme pétrifiée. […] Pendant cinq minutes, je suis restée à la même place. Ma frayeur était trop grande. J'ai fait un énorme détour pour trouver enfin un passage clouté avec un feu. À compter de ce jour, toutes mes amies surent qu'elles devaient se préparer bien à l'avance pour traverser une rue avec moi. Aujourd'hui encore, j'ai peur du trafic intense dans les villes. » Et cependant Sabine Kuegler avait été habituée à se méfier des cochons sauvages et des crocodiles dans les forêts de Nouvelle-Guinée.

Ces deux histoires semblables illustrent plusieurs points. Dans toutes les sociétés les

gens sont confrontés à des dangers, mais les dangers particuliers diffèrent d'une société à une autre. Nos perceptions des risques familiers et non familiers sont souvent irréalistes. Sabine Kuegler et l'ami !kung de Konner avaient tous deux raison en ce sens que les automobiles sont le danger numéro un de la vie occidentale. Mais les électrices et les étudiants américains à qui l'on a demandé de classer les dangers de la vie ont jugé l'énergie nucléaire plus dangereuse que les voitures, quoique cette énergie (même en incluant les pertes en vies humaines des deux bombes atomiques larguées à la fin de la Seconde Guerre mondiale) n'ait tué en fait qu'une infime fraction du nombre de morts dus aux automobiles. Les étudiants américains ont également classé les pesticides (non loin derrière les armes à feu et le tabac, selon eux) comme un facteur de risque extrême et la chirurgie comme relativement inoffensive alors que celle-ci est en réalité plus dangereuse que les pesticides.

On pourrait ajouter que les modes de vie traditionnels sont dans l'ensemble plus dangereux que le mode de vie occidental ainsi que l'indique une espérance de vie bien plus courte. Cependant, cette différence est pour l'essentiel récente. Avant que des formes de gouvernement étatique efficaces ne commencent, il y a environ quatre cents ans, à réduire l'impact des famines et surtout avant que les mesures de santé publique et ensuite les antibiotiques ne parviennent à vaincre pour l'essentiel les maladies infectieuses il y a moins de deux cents ans, l'espérance de vie dans les sociétés étatiques européennes et américaines n'était pas plus élevée que dans les sociétés traditionnelles.

Quels sont en fait les dangers majeurs de la vie traditionnelle ? Les lions et les crocodiles ne sont qu'une partie de la réponse. Quant aux réactions face aux dangers, nous, gens modernes, nous comportons parfois de façon rationnelle en adoptant des mesures efficaces pour minimiser les risques, mais dans d'autres cas nous réagissons de façon « irrationnelle » et inefficace, par exemple par le déni, ou encore la prière et d'autres pratiques religieuses.

Il convient de distinguer quatre groupes principaux de dangers auxquels sont confrontés les peuples traditionnels : les dangers de l'environnement, les violences d'origine humaine, les maladies infectieuses et parasitaires et la famine. Les deux premiers de ces groupes sont encore des problèmes majeurs dans les sociétés occidentales modernes, le troisième et en particulier le quatrième bien moins (quoiqu'ils demeurent importants dans d'autres parties du monde moderne).

ACCIDENTS

Quand nous imaginons les dangers propres aux sociétés traditionnelles, il est probable que nous songions tout d'abord aux lions et aux autres risques environnementaux. En réalité, pour la plupart des sociétés traditionnelles, les dangers liés à l'environnement

n'arrivent qu'au troisième rang comme cause de mort, après la maladie et la violence humaine. Mais ces dangers exercent sur le comportement des gens un effet supérieur à celui des maladies parce que, pour les risques environnementaux, la relation de cause à effet est plus rapide et plus facilement perçue et comprise.

Le tableau 3 dresse la liste des causes principales signalées de mort ou de blessures accidentelles chez sept peuples traditionnels pour lesquels nous disposons de données. Ils vivent tous les sept sous les tropiques ou non loin et pratiquent au moins un peu la chasse et la cueillette, mais deux d'entre eux (les gens des Hautes Terres de Nouvelle-Guinée et les Kaulong) obtiennent l'essentiel de leurs calories de l'agriculture. Des peuples traditionnels doivent bien évidemment affronter des dangers spécifiques propres à leur environnement particulier. Par exemple, la noyade et la dérive en haute mer sur une plaque de glace sont des risques que courent les Inuits des côtes de l'Arctique, mais pas les !Kung du désert du Kalahari, alors que les Pygmées Aka et les Aché risquent d'être frappés par la chute d'un arbre ou mordus par un serpent venimeux, ce qui ne saurait être le cas pour les Inuits. Tomber dans une caverne souterraine qui s'écroule est un danger pour les Kaulong, mais pas pour les six autres groupes du tableau car seuls les Kaulong vivent dans un environnement où il existe de nombreuses cavités souterraines au plafond mince. Le tableau 3 regroupe également chaque société sans distinction de sexes ni de classes d'âge en son sein ; or les accidents tuent davantage les hommes que les femmes chez les Aché, les !Kung et chez beaucoup d'autres peuples, non seulement parce que la chasse présente plus de dangers que la cueillette de plantes, mais aussi parce que les hommes tendent à rechercher davantage le risque que les femmes. Mais ce tableau suffit à suggérer quelques conclusions.

Tableau 3. CAUSES DE MORT ET DE BLESSURES ACCIDENTELLES

Aché (Paraguay)	1. Serpents venimeux. 2. Jaguars, foudre, s'égarer. 3. Chute d'arbres, tomber d'un arbre, piqûres d'insectes et écorchures d'épines infectées, feu, noyade, exposition au froid, coupures de hache.
!Kung (Afrique méridionale)	1. Flèches empoisonnées. 2. Feu, gros animaux, serpents venimeux, tomber d'un arbre, écorchures d'épines infectées, exposition au froid. 3. S'égarer, être frappé par la foudre.
Pygmées aka (Afrique centrale)	Tomber d'un arbre, chute d'arbres, gros animaux, serpents venimeux, noyade.
Hautes Terres	1. Feu, chute d'arbres, piqûres d'insectes et écorchures d'épines infectées.

(Nouvelle-Guinée)	2. Exposition au froid, s'égarer.
Fayu (basses terres de Nouvelle-Guinée)	Scorpions et araignées, serpents venimeux, porcs et crocodiles, feu, noyade.
Kaulong (Nouvelle-Bretagne)	1. Chute d'arbres. 2. Tomber d'un arbre, noyade, coupures de hache ou de couteau, chute dans une cavité souterraine.
Agta (Philippines)	Chute d'arbres, tomber d'un arbre, noyade, accidents de chasse ou de pêche.

Nous remarquons tout d'abord que ce tableau ne fait aucune mention des causes principales de mort accidentelle dans les sociétés occidentalisées modernes ; en ordre décroissant de taux de mortalité, nous sommes victimes des automobiles, de l'alcool, des armes à feu, de la chirurgie et des motocyclettes, aucune de ces causes, à l'exception de l'alcool en certains cas, ne représentant un danger pour les peuples traditionnels. On pourrait se demander si nous n'avons pas tout simplement échangé nos anciens risques, lions et chute d'arbres, pour de nouveaux, voitures et alcool. Mais il est deux autres grandes différences entre les dangers environnementaux dans les sociétés modernes et les sociétés traditionnelles en plus des risques particuliers. La première est que le risque cumulé de mort accidentelle est probablement plus faible pour les sociétés modernes parce que nous exerçons un contrôle bien plus important sur notre environnement même si celui-ci comporte de nouveaux dangers de notre propre fait comme les automobiles. L'autre différence est que, grâce à la médecine moderne, on remédie bien plus souvent aux dommages causés par nos accidents avant qu'ils n'entraînent la mort ou une incapacité à vie. (Quand je me suis déchiré un tendon de la main, le chirurgien m'a mis une attelle et ma main a guéri et retrouvé ses fonctions complètes en six mois, mais certains de mes amis néo-guinéens qui ont connu un tel accident ou des fractures osseuses ne se sont pas ou pas bien rétablis et sont restés handicapés.)

Deux autres différences entrent pour partie dans les raisons pour lesquelles les gens traditionnels sont si disposés à abandonner leur mode de vie de chasseurs dans la jungle tant admiré par les Occidentaux qui n'ont pas à le partager eux-mêmes. Ces différences contribuent à expliquer, par exemple, pourquoi tant d'Indiens Aché renoncent à leur vie en liberté pour s'installer dans des réserves, si dégradante que la chose puisse paraître aux yeux des gens de l'extérieur. De même, un de mes amis américains qui était allé aux antipodes pour rencontrer une bande de chasseurs-cueilleurs récemment découverte en Nouvelle-Guinée a simplement constaté que la moitié d'entre eux avaient déjà choisi de

s'installer dans un village indonésien et de se vêtir de T-shirts parce que la vie y était plus sûre et plus confortable. « Du riz à manger et plus du tout de moustiques ! », fut leur explication laconique.

À la lecture des sept séries d'entrées du tableau 3, vous verrez certains thèmes communs de dangers sérieux pour de nombreuses sociétés traditionnelles, sinon la plupart, mais qui sont rares ou surprenants pour nous, gens modernes. Par exemple, les jaguars causent 8 % des morts chez les hommes adultes aché. Certes lions, léopards, hyènes, éléphants, buffles et crocodiles tuent des Africains, mais l'animal le plus dangereux de tous est l'hippopotame. Les !Kung et les Pygmées africains sont tués, mordus, griffés et éventrés non seulement par les grands carnivores, mais aussi par des antilopes et d'autres proies blessées qu'ils chassent. Les chasseurs !kung, qui disputent aux troupes de lions des cadavres d'animaux, reconnaissent que le lion le plus dangereux est en fait une bête solitaire, blessée, trop vieille ou trop malade, incapable d'attraper une proie rapide et réduite donc à attaquer des humains.

Les serpents venimeux se classent également dans notre tableau à un rang élevé comme dangers pour les peuples tropicaux. Ils causent 14 % des morts d'hommes adultes chez les Aché (plus que les jaguars) et un taux supérieur encore de pertes de membres. Presque tous les Yanomami et les Aché adultes ont été mordus au moins une fois. Classés encore plus souvent comme dangereux, nous trouvons les arbres, à cause de leur chute ou de celle de branches sur les gens dans la forêt, et aussi du fait que les gens grimpent dans les arbres pour chasser ou pour récolter des fruits ou du miel et peuvent en tomber. Les feux domestiques pour se chauffer représentent un risque plus grand que les feux de brousse de sorte que la plupart des montagnards de Nouvelle-Guinée et des !Kung ont des cicatrices de brûlures pour avoir joué, enfants, ou dormi, adultes, auprès d'un feu.

La mort par exposition au froid et/ou à un temps pluvieux est un danger en dehors des tropiques, aux hautes altitudes en Nouvelle-Guinée et ailleurs dans les zones tropicales. Même pour les Aché au Paraguay, près du tropique du Capricorne, les températures en hiver peuvent tomber en dessous de zéro centigrade et un Aché surpris la nuit en forêt sans feu court le risque de mourir. Sur une des montagnes les plus élevées de Nouvelle-Guinée, alors que, bien préparé et chaudement habillé, je faisais une marche sous une pluie glaciale et dans des bourrasques de vent à une altitude de 3 300 mètres, j'ai rencontré un groupe de sept élèves néo-guinéens qui étaient partis ce matin-là par temps clair, en shorts et T-shirts, pour traverser la montagne. Lorsque je les ai retrouvés quelques heures plus tard, ils grelottaient de façon incontrôlable, trébuchaient et pouvaient à peine parler. Les gens de l'endroit qui étaient avec moi les conduisirent à un abri et me montrèrent alors un empilement de pierres proche derrière lequel un groupe de vingt-trois hommes avaient cherché à se protéger par mauvais temps une année précédente et étaient finalement morts de froid. Se noyer et être frappé par la foudre sont d'autres risques de l'environnement aussi

bien pour les peuples traditionnels que modernes.

Les !Kung, les Néo-Guinéens, les Aché et beaucoup d'autres peuples qui partent en quête de subsistance sont connus de façon légendaire pour leur capacité à suivre des traces, décrypter des indices dans leur environnement et repérer une piste à peine visible. Néanmoins, à l'occasion, il peut leur arriver, et surtout arriver à leurs enfants, de se tromper, se perdre et être incapables de regagner leur camp avant la nuit, et cela avec des conséquences fatales. Des amis se sont trouvés ainsi impliqués dans deux tragédies de ce genre en Nouvelle-Guinée, une dans laquelle un jeune garçon qui accompagnait un groupe d'adultes est parti vagabonder et n'a jamais été retrouvé malgré des recherches méticuleuses le jour même et les jours suivants, et une autre où un homme fort et expérimenté s'est égaré en montagne en fin d'après-midi, n'a pu regagner son village et est mort de froid dans la forêt au cours de la nuit.

Nos propres armes et outils sont d'autres causes d'accidents. Les flèches utilisées par les chasseurs !kung sont trempées dans un puissant poison et une écorchure accidentelle avec une de ces flèches est la cause la plus sérieuse d'accidents de chasse chez les !Kung. Les gens traditionnels partout dans le monde se coupent avec leurs propres couteaux et haches tout comme le font les cuisiniers et les bûcherons modernes.

Moins héroïques et plus banals que les lions et la foudre comme causes de mort ou de blessures accidentelles sont les modestes piqûres d'insectes et les écorchures dues à des épines. Dans les zones tropicales humides toute piqûre ou égratignure — même d'un simple moucheron, d'une sangsue, d'un pou, d'un moustique ou d'une tique — a des chances de s'infecter et de se transformer, si elle n'est pas traitée, en abcès incapacitant. Ainsi, un jour où je rendais de nouveau visite à un ami néo-guinéen nommé Delba avec qui j'avais passé plusieurs semaines à marcher en forêt deux ans plus tôt, je fus étonné de le trouver cloué chez lui et tout à fait incapable de se déplacer à la suite d'une simple écorchure qui s'était infectée et qui réagit ensuite rapidement aux antibiotiques que j'avais apportés, mais que n'ont pas les villageois néo-guinéens. Fourmis, abeilles, myriapodes, scorpions, araignées et guêpes ne piquent pas seulement ou démangent, mais injectent également des poisons qui sont parfois mortels. Avec la chute d'arbres, les guêpes et les fourmis sont les dangers que redoutent le plus mes amis néo-guinéens en forêt. Certains insectes pondent des œufs sous la peau dont naissent des larves qui produisent d'énormes abcès à jamais mutilants.

Si les causes d'accidents sont diverses dans les sociétés traditionnelles, elles permettent certaines généralisations. Les conséquences graves d'accidents incluent non simplement la mort mais aussi, si l'on survit, la possibilité d'une perte temporaire ou définitive des aptitudes physiques qui entraîne une capacité réduite à pourvoir aux besoins de ses enfants et d'autres parents proches, une résistance moindre aux maladies, l'invalidité et l'amputation de membres. Ce sont ces conséquences « mineures » et non le risque de mourir qui expliquent que mes amis néo-guinéens aient si peur des fourmis, des guêpes et

des écorchures infectées dues à des épines. Une morsure de serpent venimeux à laquelle la victime survit peut néanmoins provoquer une gangrène et laisser la personne paralysée, handicapée ou amputée du bras ou de la jambe mordus.

Tout comme le risque omniprésent de famine, les dangers de l'environnement jouent sur le comportement des gens bien plus que l'on ne pourrait l'imaginer d'après le nombre de morts et de blessures causées. En fait, le nombre de morts est peut-être bas parce que le comportement joue un rôle majeur dans la lutte contre les risques. Par exemple, les lions et les autres carnivores ne comptent que pour 5 morts sur 1 000 chez les !Kung et cela pourrait inciter à conclure à tort que les lions ne sont pas un facteur important dans la vie des !Kung, alors même que ce faible taux de mortalité reflète l'influence profonde qu'ils exercent dans leur existence. Les Néo-Guinéens, qui vivent dans un environnement sans carnivores dangereux, chassent la nuit ; les !Kung, non, parce qu'il est alors difficile de repérer les grands fauves et leurs traces et que les carnivores eux-mêmes sont plus actifs la nuit. Les femmes !kung vont toujours à la recherche de nourriture en groupes, font continuellement du bruit et parlent haut pour s'assurer que des animaux ne les rencontrent pas par surprise ; elles recherchent les traces et évitent de courir (parce que cela incite un prédateur à attaquer). Si un prédateur est repéré dans le voisinage, les !Kung peuvent limiter leur sortie du camp pendant un jour ou deux.

La plupart de ces accidents sont associés à la recherche de ravitaillement pour se nourrir ou produire des vivres. Ils pourraient donc être évités en restant chez soi ou au camp, mais alors comment trouver de quoi manger ? Les dangers de l'environnement illustrent donc le principe de Wayne Gretzky : si l'on ne fait pas de tirs au but, on n'en rate pas, mais on est sûr alors de ne pas marquer de points. Les cueilleurs et les cultivateurs traditionnels, plus encore que Wayne Gretzky, doivent peser les risques en rapport avec la nécessité impérieuse d'obtenir une série régulière de résultats. De même, nous autres, citadins modernes, pourrions éviter les dangers majeurs de la vie urbaine, les accidents de la circulation en automobile, en restant chez nous et en ne nous exposant pas aux milliers d'autres conducteurs qui roulent à des vitesses imprévisibles sur les voies rapides. Mais l'emploi et les achats dépendent pour la plupart d'entre nous de la voiture. Wayne Gretzky dirait : Conduire ou ne pas toucher sa paie et ne pas se nourrir.

VIGILANCE

Les peuples traditionnels réagissent à la réalité qui est la leur, vivre continuellement en danger à cause des risques de l'environnement, par la paranoïa constructive, des réponses d'ordre religieux et diverses autres pratiques et attitudes.

Les !Kung sont constamment vigilants. Lorsqu'ils cherchent de la nourriture ou

marchent dans la brousse, ils observent et écoutent en quête d'animaux et de gens, et ils examinent les traces dans le sable pour déduire quel animal ou quelle personne les ont faites, dans quelle direction ils sont allés et à quelle vitesse, depuis quand ils sont passés, et s'ils doivent, eux, modifier leurs plans en conséquence et comment. Même dans le camp ils restent aux aguets, malgré la puissance dissuasive de la présence humaine, du bruit et des feux, parce que parfois des animaux entrent dans les camps, en particulier les serpents. Si le grand serpent venimeux connu sous le nom de mamba noir est aperçu dans un camp, il est probable que les !Kung abandonneront le lieu plutôt que de chercher à le tuer. La réaction paraîtra exagérée, mais le mamba noir est l'un des reptiles les plus dangereux d'Afrique à cause de sa grande taille (qui peut atteindre plus de trois mètres), ses mouvements vifs, ses longs crocs et son puissant venin neurotoxique ; la plupart de ses morsures sont fatales.

Dans tout environnement hostile, l'expérience accumulée dicte des règles de comportement pour minimiser les risques, règles qui méritent d'être suivies même si un regard extérieur les juge excessives. Ce que Jane Goodale a écrit sur l'attitude du peuple kaulong dans les forêts humides de Nouvelle-Bretagne pourrait s'appliquer aussi bien aux autres peuples traditionnels en changeant simplement les exemples spécifiques : « La prévention des accidents est importante et savoir comment, quand et en quelles circonstances toute tentative particulière devrait ou non être entreprise est nécessaire à la réussite et à la survie personnelles. Il est significatif que l'innovation touchant une technique ou un comportement quelconque en rapport avec l'environnement naturel soit considérée extrêmement dangereuse. Il existe une gamme assez réduite de comportements corrects outre ceux concernant le danger particulier et souvent cité de la terre qui cède soudain sous vos pas, de la chute d'un arbre sous lequel on marche ou de la crue soudaine des eaux alors que l'on tente de gagner l'autre berge. Par exemple, on m'a dit de ne plus faire de ricochets avec des pierres sur notre rivière ("une crue va apparaître"), de ne pas jouer avec le feu ("le sol va s'ouvrir" ou "le feu te brûlera et ne fera pas cuire notre nourriture"), de ne pas dire le nom des chauve-souris cavernicoles quand on les chasse ("la caverne va s'effondrer"), et bien d'autres "ne fais pas ça" accompagnés de sanctions similaires exercées par l'environnement naturel. » La même attitude sous-tend la philosophie de la vie telle que me l'a résumée un ami néo-guinéen : « Tout arrive pour une raison, on doit donc être prudent. »

Une réaction occidentale commune face au danger que je n'ai vraiment jamais rencontrée chez des Néo-Guinéens expérimentés est de se comporter en mâle dominant, de rechercher ou d'apprécier des situations périlleuses, ou de prétendre ne pas avoir peur ou de tenter de cacher sa propre frayeur. Marjorie Shostak a relevé l'absence de ces mêmes attitudes occidentales prétendument viriles chez les !Kung : « Les chasses sont souvent dangereuses. Les !Kung font face au danger avec courage, mais ils ne le recherchent pas ou ne prennent pas de risques pour prouver leur courage. Éviter activement les situations

dangereuses est marque de prudence, pas de lâcheté ni de manque de virilité. On n'attend pas en outre des jeunes garçons qu'ils surmontent leur peur et agissent comme des hommes adultes. Devant des risques non nécessaires, les !Kung disent : "Mais quelqu'un pourrait mourir !" »

Shostak poursuit en décrivant comment un !Kung nommé Kashe âgé de douze ans, son cousin et son père racontèrent une chasse heureuse au cours de laquelle le père avait tué d'un coup de lance un grand gemsbok, ou oryx gazelle, qui s'était défendu avec ses cornes effilées comme des rasoirs. Quand Shostak demanda à Kashe s'il avait aidé son père à le tuer, il se mit à rire et répondit fièrement : « Non, j'étais en haut d'un arbre ! » « Intriguée, j'ai posé de nouveau la question et il a répété que son cousin et lui avaient grimpé dans un arbre dès que l'animal avait cessé de courir et avait fait front. Je l'ai taquiné, lui disant que tout le monde aurait eu faim si l'animal leur avait été laissé, à lui et à son cousin. Il a ri de nouveau et dit : "Oui, mais nous avions trop peur !" Il n'y avait aucun soupçon d'embarras ni de besoin de justifier ce qui aurait pu passer, dans notre culture, pour un manque de courage. […] Il aurait encore beaucoup de temps pour apprendre à affronter et à tuer des animaux dangereux, et il ne faisait aucun doute dans son esprit (ni dans celui de son père à en juger par l'expression du visage de ce dernier) qu'un jour il le ferait. Quand j'ai interrogé son père, il rayonnait : "En haut de l'arbre ? Bien sûr. Ce ne sont que des enfants. Ils auraient pu se faire blesser." »

Les Néo-Guinéens, les !Kung et d'autres peuples traditionnels se racontent de longues histoires de dangers rencontrés, non seulement pour se divertir en l'absence de télévision et de livres, mais aussi pour leur valeur éducative. Kim Hill et A. Magdalena Hurtado donnent quelques exemples tirés de conversations autour du feu de camp chez les Aché. « Les histoires de mort accidentelle se racontent parfois le soir quand les membres de la bande associent les événements de la journée aux choses survenues dans le passé. Les enfants sont fascinés par ces histoires et en tirent probablement des leçons inappréciables sur les dangers de la forêt, ce qui contribue à leur propre survie. Ainsi un jeune garçon était mort parce qu'il avait oublié d'arracher la tête d'une larve de palmier avant de l'avaler ; les mâchoires de la larve s'étaient fixées dans sa gorge et l'avaient étouffé. Plusieurs fois un adolescent s'éloigna trop des hommes adultes au cours d'une chasse et on ne le revit plus ou on le retrouva mort plusieurs jours plus tard. Un chasseur qui creusait le terrier d'un tatou tomba la tête la première dans le trou et suffoqua. Un autre s'était tué en tombant d'un arbre de près de 40 mètres de haut alors qu'il essayait de récupérer une flèche qu'il avait tirée sur un singe. Une petite fille était tombée dans un trou laissé par un baobab et s'était brisé la nuque. Plusieurs hommes avaient été attaqués par des jaguars. Pour certains on avait retrouvé leurs restes, mais d'autres avaient simplement disparu. Un garçon fut mordu à la tête pendant son sommeil par un serpent venimeux la nuit dans le camp. Il décéda le lendemain. Une vieille femme fut tuée par la chute d'un arbre qu'une adolescente abattait

pour avoir du bois de chauffage. De ce jour, la jeune fille fut connue sous le nom de “Bois de chauffage qui tombe”, ce qui lui rappelait chaque jour son méfait. Un homme fut mordu par un coati et mourut plus tard de sa blessure. Dans un semblable accident, un chasseur fut mordu au poignet en 1985. Ses artères et ses veines principales furent recousues et il serait certainement décédé s’il n’avait reçu des soins médicaux modernes. Une petite fille tomba dans une rivière en traversant un pont de rondins et fut emportée par le courant. […] Enfin, événement qui ressemble à un coup de malchance vraiment aléatoire, six personnes d’une même bande furent tuées par la foudre qui frappa leur camp pendant un orage. »

VIOLENCE HUMAINE

Les sociétés traditionnelles présentent une grande diversité dans la fréquence et les formes de mort dues à la violence humaine, laquelle est en général la première cause de mortalité ou la deuxième (après la maladie). Cette diversité est pondérée par le rôle significatif que peut jouer une intervention extérieure ou étatique visant à éradiquer ou décourager la violence. Les types de violence peuvent être divisés de manière quelque peu arbitraire en guerres (voir chapitres 3 et 4) ou homicides, la guerre sous sa forme la plus évidente consistant en combats collectifs entre différents groupes, l’homicide étant l’assassinat d’individus au sein d’un groupe. Cependant cette dichotomie devient floue quand il faut décider si des meurtres entre groupes voisins habituellement en bons termes doivent être comptés comme homicides au sein d’un groupe ou guerre extérieure. D’autres ambiguïtés concernent les types de meurtres à prendre en compte : ainsi, les tableaux publiés de violences chez les Aché incluent l’infanticide et le meurtre des personnes âgées, mais ceux pour les !Kung ne le font pas et divers auteurs ont des opinions divergentes sur la fréquence des infanticides chez les !Kung. Le choix des victimes et les liens entre la victime et le tueur varient également entre les sociétés. Par exemple, les victimes aché étaient principalement des nourrissons et des enfants alors que chez les !Kung c’étaient des hommes adultes.

Les études de la violence chez les !Kung sont instructives pour plusieurs raisons. Les premiers récits des anthropologues décrivaient les !Kung comme des gens paisibles et non violents au point qu’un livre populaire publié en 1959, au début de l’histoire des études modernes concernant ce peuple, s’intitulait *The Harmless People* (Le Peuple inoffensif). Pendant ses trois ans passés à vivre chez les !Kung dans les années 1960, Richard Lee observa trente-quatre bagarres impliquant des échanges de coups mais pas de meurtres, et des informateurs lui dirent qu’il n’y avait vraiment eu aucun meurtre dans ces années-là. Ce ne fut que lorsque Lee eut passé quatorze mois dans la région et en vint à mieux connaître ses informateurs qu’ils se montrèrent disposés à lui parler de meurtres passés. Quand ils

commencèrent à le faire, Lee put établir en confrontant les récits de différents informateurs une liste fiable de noms, de sexes et d'âges des tueurs et des victimes, des circonstances, motifs, saisons, moments de la journée et armes utilisées pour vingt-deux meurtres commis entre 1920 et 1969. Cette liste ne comprenait pas les cas d'infanticide et d'assassinats de personnes séniles, que Lee croyait rares, mais les entretiens de Nancy Howell avec des femmes !kung suggèrent qu'il y avait bien des cas d'infanticide. Lee conclut quant à lui que ces vingt-deux cas représentaient le nombre total de morts par violence dans sa zone d'étude entre 1920 et 1969.

Tous ces meurtres devraient certainement être considérés comme des homicides et non des faits de guerre. Dans certains cas la victime et le tueur appartenaient au même camp, dans d'autres ils étaient de camps différents, mais aucun meurtre n'avait impliqué un groupe de gens cherchant à tuer un groupe d'un autre camp (c'est-à-dire une « guerre »). En fait, aucun événement suggérant une guerre chez les !Kung ne fut rapporté dans la zone de Lee au cours de la période 1920-1969. Mais les !Kung dirent bien qu'ils avaient coutume de mener des expéditions de razzia, apparemment semblables aux « guerres » observées chez d'autres peuples traditionnels, à l'époque de la génération des grands-parents des !Kung vivants les plus âgés — c'est-à-dire avant que les gardiens de troupeaux Tswana ne commencent à faire des visites annuelles chez les !Kung et à commercer avec eux au XIX^e^ siècle. Nous avons vu au chapitre 4 que les visites de marchands chez les Inuits avaient également eu pour effet de supprimer les guerres entre Inuits même si ces marchands ni ceux qui rendaient visite aux !Kung cherchèrent à le faire volontairement. En fait, les Inuits eux-mêmes renoncèrent à la guerre dans leur propre intérêt afin d'avoir plus de possibilités de tirer profit du négoce et il se peut que les !Kung aient fait de même.

Quant au taux d'homicides chez les !Kung, les vingt-deux meurtres au cours de quarante-neuf ans ne correspondent qu'à un homicide tous les deux ans. Cela semble extrêmement insignifiant aux lecteurs de la presse locale américaine qui peuvent ouvrir le journal n'importe quel jour au hasard et lire des articles sur tous les meurtres commis dans leur ville dans les dernières vingt-quatre heures. L'explication majeure de cette différence est, bien entendu, que la population de base au sein de laquelle ces assassinats arrivent se compte en millions pour une cité américaine, mais ne s'élève qu'à 1 500 personnes pour celle étudiée par Lee. Rapportée à cette population, le *taux* d'homicides pour les !Kung se chiffre à 29 pour 100 000 habitants par an, soit le triple de celui des États-Unis et de dix à trente fois les taux du Canada, de la Grande-Bretagne, de la France et de l'Allemagne. On pourrait objecter que le calcul pour les États-Unis exclut les morts violentes à la guerre, ce qui donnerait un chiffre plus élevé. Cependant, le taux des !Kung n'inclut pas davantage les « guerres » (c'est-à-dire les expéditions de razzia qui s'achevèrent il y a un siècle), dont le nombre de victimes est complètement inconnu pour les !Kung, mais que l'on sait supérieur à celui de beaucoup d'autres peuples traditionnels.

Ce chiffre de vingt-deux homicides en quarante-neuf ans est également instructif pour une autre raison. Un homicide tous les vingt-sept mois signifie que, pour un anthropologue qui mène l'étude d'un peuple sur le terrain pendant un an, il y a peu de chances qu'un homicide intervienne dans cette période, et l'anthropologue considérera que ce peuple est pacifique. Même s'il résidait là pendant cinq ans, période assez longue pour qu'un meurtre soit vraisemblablement commis étant donné les taux d'homicides chez les !Kung, il ne serait guère probable que ce meurtre ait lieu sous les yeux de l'anthropologue dont l'évaluation de la fréquence des violences dépendrait de la volonté de ses informateurs de lui en parler. De même, quoique les États-Unis se classent comme la nation la plus meurtrière du Premier Monde, je n'ai jamais été moi-même témoin d'un homicide, et je n'ai entendu que quelques récits de première main d'homicides dans mon cercle de connaissances. Les calculs de Nancy Howell suggèrent que la violence était la seconde cause principale de mortalité chez les !Kung après les maladies infectieuses et parasitaires, mais avant les maladies dégénératives et les accidents.

Toutefois, les morts violentes ont récemment cessé chez les !Kung. Le dernier homicide rapporté à Lee se passa au printemps de 1955 quand deux hommes en tuèrent un troisième. Les deux meurtriers furent arrêtés par la police, jugés, incarcérés et ne revinrent pas dans leur région de résidence. Cet événement n'eut lieu que trois ans après le premier cas d'intervention de la police pour emprisonner un meurtrier !kung. De 1955 jusqu'à 1979, année où Lee publia son analyse, il n'y eut pas d'autre homicide dans sa zone d'étude. Cette suite d'événements illustre le rôle de contrôle d'un gouvernement étatique fort dans la réduction des violences. Certains faits majeurs de l'histoire coloniale et postcoloniale de la Nouvelle-Guinée dans les cinquante dernières années mettent aussi en évidence ce même rôle, à savoir la forte diminution de la violence qui suivit l'instauration d'un contrôle australien et indonésien dans les régions reculées de l'Est et de l'Ouest respectivement auparavant sans gouvernement étatique : la permanence d'un bas niveau de violence en Nouvelle-Guinée indonésienne sous le maintien d'un contrôle gouvernemental rigoureux et une résurgence de la violence en Papouasie-Nouvelle-Guinée après que le gouvernement colonial australien eut passé progressivement le relais à un gouvernement indépendant plus laxiste. Cette tendance de la violence à décroître sous le contrôle d'un gouvernement étatique ne remet pas en question le fait que les sociétés traditionnelles ont des moyens non violents de résoudre avec succès la plupart de leurs conflits avant qu'ils ne dégénèrent en violences (chapitre 2).

Les vingt-deux homicides !kung présentent les caractéristiques qui suivent. Tous les meurtriers, et dix-neuf des victimes, étaient des hommes adultes entre vingt et cinquante-cinq ans ; seules trois étaient des femmes. Dans tous les cas, le tueur connaissait la victime qui était un parent éloigné ; les !Kung ignoraient absolument les meurtres d'inconnus communs aux États-Unis au cours de vols ou de comportement agressif au volant. Tous les

meurtres eurent lieu dans les camps en présence d'autres personnes. Seuls cinq de ces homicides avaient été prémédités. Par exemple, dans un cas dramatique vers 1948, un tueur psychotique notoirement connu nommé /Twi, qui avait déjà assassiné deux hommes, fut pris en embuscade et blessé d'une flèche empoisonnée par un homme nommé /Xashe. /Twi blessé réussit à frapper de sa lance dans la bouche une femme nommée //Kushe et tira une flèche empoisonnée dans le dos de son mari, N!eishi, avant qu'un grand nombre de personnes ne le criblent de flèches empoisonnées le transformant en porc-épic, et transpercent ensuite son cadavre de leurs lances. Les dix-sept autres meurtres, cependant, se passèrent au cours de bagarres spontanées. Ainsi, une bagarre éclata à N≠wama quand un homme refusa qu'un autre épousât la sœur cadette de sa femme. Dans la querelle terrible qui s'ensuivit, le mari tira une flèche contre sa belle-sœur ; le prétendant de celle-ci, assisté de son père et de son frère, et l'époux et ses alliés se lancèrent des flèches et des lances ; et, au milieu de plusieurs combats simultanés, le père du prétendant fut mortellement blessé à la cuisse par une flèche empoisonnée et à la poitrine par une lance.

La plupart de ces homicides (quinze sur vingt-deux) s'inscrivaient dans des conflits où un meurtre en entraînait un autre et un autre encore sur une durée pouvant atteindre vingt-quatre ans ; de tels cycles de meurtres de représailles caractérisent aussi la guerre traditionnelle (chapitres 3 et 4). Parmi les motifs d'assassinats entre !Kung autres que la vengeance pour un meurtre antérieur, l'adultère est celui le plus souvent mentionné. Par exemple, un époux, dont la femme avait couché avec un autre homme, attaqua et blessa l'amant qui, à son tour, s'arrangea pour tuer le mari. Un autre homme trompé poignarda et tua sa femme d'une flèche empoisonnée, puis s'enfuit de la région pour ne jamais revenir.

Quant aux autres petites sociétés, certaines sont moins violentes que les !Kung (par exemple, les Pygmées Aka, les Siriono), alors que d'autres le sont ou l'étaient davantage (par exemple, les Aché, les Yanomami, les Scandinaves du Groenland et d'Islande). À l'époque où les Aché vivaient encore dans la forêt en chasseurs-cueilleurs avant 1971, la violence était la cause la plus commune de mortalité, dépassant même en cela les maladies. Plus de la moitié des morts violentes d'Aché étaient le fait de Paraguayens non aché, mais les meurtres d'Aché par leurs semblables représentaient encore 22 % des décès. En contraste frappant avec le schéma des violences chez les !Kung exclusivement dirigées contre d'autres !Kung adultes, la plupart (81 %) des victimes d'homicides chez les Aché étaient des enfants ou des nourrissons — par exemple, enfants (essentiellement de sexe féminin) tués pour accompagner un adulte mort dans la tombe, enfants tués ou morts de négligence après le décès ou le départ de leur père, ou nouveau-nés tués parce que mis au monde peu de temps après leur frère ou leur sœur immédiatement plus âgé. À la différence également des !Kung, la forme la plus commune de meurtres d'Aché adultes au sein du groupe n'était pas la rixe spontanée avec n'importe quelle arme à portée de main, mais un combat ritualisé et préparé avec des massues confectionnées spécialement pour l'occasion. Ainsi qu'il est vrai

pour les !Kung, l'intervention de l'État a fortement réduit le niveau de violence chez les Aché : depuis qu'ils ont commencé à vivre dans des réserves à partir de 1977 et sont passés sous l'influence directe ou indirecte de l'État paraguaye adultes ont cessé et l'assassinat des enfants et des nourrissons a décru.

Comment les gens dans les sociétés traditionnelles sans gouvernement étatique ni police se protègent-ils du danger permanent de violences ? La réponse tient en grande partie à l'adoption de nombreuses formes de paranoïa constructive. Une règle très répandue est de se méfier des inconnus : s'efforcer en général de tuer ou de chasser un étranger repéré sur votre territoire parce qu'il est peut-être venu en éclaireur ou pour tuer un membre de votre tribu. Une autre règle est de se méfier de la possibilité d'une traîtrise de prétendus alliés ou, à l'inverse, d'organiser une traîtrise préventive contre des alliés potentiellement non fiables. Ainsi, une tactique de la guerre chez les Yanomami est d'inviter les gens d'un autre village à venir festoyer dans votre village et alors de les tuer quand ils ont déposé les armes et mangent. Don Richardson rapporte que le peuple sawi du sud-ouest de la Nouvelle-Guinée honore la traîtrise comme un idéal : plutôt que de tuer directement un ennemi, il vaut mieux l'inviter plusieurs fois pendant des mois à vous rendre visite et à partager votre nourriture, et alors d'observer sa terreur quand vous lui déclarez, juste avant de le tuer, « *Tuwi asonai makaerin !* » (Nous t'avons engraissé avec amitié pour le massacre !).

Une autre tactique encore pour réduire le risque d'une attaque est de choisir en général pour les villages des sites en fonction de leur défense ou pour jouir d'une bonne vision des environs. Les villages de montagne en Nouvelle-Guinée, par exemple, sont habituellement situés sur une hauteur et beaucoup de sites de peuplement dans le sud-ouest des États-Unis, nous l'avons vu, n'étaient accessibles qu'avec des échelles qui pouvaient être remontées pour interdire toute entrée. Si ces localisations obligent les habitants à transporter de l'eau sur de longues distances à partir de la vallée en contrebas, cet effort est jugé préférable au risque d'être surpris par une attaque dans un site près des rives de la rivière. Lorsque la densité démographique augmente ou les combats se multiplient, les gens tendent à passer de la vie dans des huttes dispersées et non protégées à des regroupements pour se défendre dans de gros villages entourés de palissades.

Les groupes se protègent en créant un réseau d'alliances avec d'autres groupes et les individus s'allient avec d'autres individus. Une fonction du bavardage continuel qui m'a frappé en Nouvelle-Guinée, tout comme il a retenu l'attention d'autres visiteurs de sociétés traditionnelles, est de s'informer autant que possible sur chaque individu dans votre univers de contacts et de contrôler en permanence les activités des gens. Les sources d'informations particulièrement bonnes sont les femmes nées dans votre propre groupe et qui ont rejoint par mariage un autre groupe selon le schéma de vie traditionnelle qualifié de résidence patrilocale (chapitre 6). Ces femmes mariées préviennent souvent, nous l'avons vu, leurs

parents par le sang dans leur société natale que leurs époux et d'autres proches par mariage préparent une attaque. En fin de compte, tout comme les conversations infinies autour du feu de camp le soir à propos d'accidents servent non seulement à divertir mais aussi à éduquer les enfants (et tout l'auditoire) sur les risques de l'environnement, les échanges sans fin sur les razzias et sur les gens mettent en garde les auditeurs contre les dangers venant d'autres personnes tout en offrant une distraction palpitante.

MALADIES

Selon la société traditionnelle considérée, les maladies se classent collectivement soit comme le danger majeur pour la vie (par exemple, chez les Agta et les !Kung, où elles représentaient respectivement 50 à 86 % et 70 à 80 % des décès), soit comme le deuxième danger après la violence (ainsi, chez les Aché, « seul » un quart des décès dans les conditions de vie en forêt était dû aux maladies). Il faut préciser, néanmoins, que les gens sous-alimentés sont davantage sujets à des infections et que les disettes sont un facteur qui contribue à de nombreuses morts classées comme étant d'origine purement infectieuse. L'importance relative de diverses catégories d'affections varie beaucoup chez les peuples traditionnels selon le mode de vie, la localisation géographique et l'âge. En général, les maladies infectieuses sont très importantes chez les nourrissons et les jeunes enfants et demeurent une menace sérieuse à tout âge. Les maladies parasitaires s'ajoutent aux maladies infectieuses dans l'enfance. Celles associées aux vers parasitaires (tels que l'ankylostome et le ténia) et aux parasites protozoaires issus d'insectes (comme la malaria et l'agent cause de la maladie du sommeil) sont davantage un problème pour les peuples des climats chauds tropicaux que pour ceux de l'Arctique, des déserts et des hauteurs froides des montagnes où les vers eux-mêmes et les insectes vecteurs de protozoaires ont des difficultés pour survivre. Plus tard dans la vie, les maladies dégénératives des articulations, des os et des tissus mous — telles que l'arthrite, l'ostéoporose, les fractures des os et l'usure des dents — croissent en importance, le mode de vie des peuples traditionnels étant bien plus physiquement contraignant que celui des sociétés modernes. Toutes les maladies responsables de la plupart des décès dans le Premier Monde aujourd'hui : maladies coronariennes et autres formes d'athérosclérose, attaques et autres conséquences de l'hypertension, diabète de type 2 et la plupart des cancers sont rares ou significativement absentes chez les peuples traditionnels.

Ce n'est qu'au cours des deux derniers siècles que les maladies infectieuses ont décru en importance dans le Premier Monde comme causes de décès. Les raisons de ces récents changements incluent l'évaluation de l'importance de l'hygiène : l'installation de réseaux d'eau potable par les gouvernements, l'introduction de la vaccination et d'autres mesures de

santé publique ; le développement de la connaissance scientifique des microbes comme agents infectieux, ce qui permet une conception rationnelle de contre-mesures efficaces ; la découverte et la conception d'antibiotiques. Une hygiène médiocre entraînait (et entraîne encore aujourd'hui) la transmission de maladies infectieuses et parasitaires chez les peuples traditionnels qui emploient souvent la même source d'eau pour boire, faire la cuisine, laver et se baigner, défèquent à proximité de cette source et ne comprennent pas la nécessité de manipuler des aliments avec des mains propres. (Lors d'un séjour en Indonésie où je passais la majeure partie de mes journées à observer les oiseaux seul sur des pistes en forêt qui rayonnaient à partir d'un campement partagé avec des collègues indonésiens, je me mis inexplicablement à souffrir de diarrhées soudaines, quotidiennes mais à heure variable, jusqu'à ce que je les corrèle avec la visite d'un collègue indonésien fort aimable, qui se sentait responsable de mon bien-être, quittait le camp, suivait la piste que j'avais prise jusqu'au moment où il me retrouvait pour vérifier que je n'avais pas eu d'accident ou ne m'étais égaré et me tendait des biscuits qu'il avait eu la prévenance d'apporter comme en-cas, bavardait quelques minutes pour s'assurer que tout allait bien, puis regagnait le camp. Du jour où je me mis à jeter discrètement ces biscuits après son départ, non sans l'avoir remercié, les maux disparurent comme par enchantement ; ces crises avaient pour cause des agents pathogènes intestinaux transmis aux fameux biscuits par leur manipulation par cet ami prévenant.)

Les types prédominants de maladies infectieuses diffèrent de façon frappante entre les petites populations de chasseurs-cueilleurs nomades et les sociétés de cultivateurs de type familial d'une part, les vastes populations de sociétés modernes récemment occidentalisées et les sociétés traditionnelles de cultivateurs densément peuplées du Vieux Monde d'autre part. Les maladies caractéristiques des chasseurs-cueilleurs sont la malaria et d'autres fièvres transmises par des arthropodes, la dysenterie et d'autres maladies gastro-intestinales, les affections respiratoires et les infections cutanées. Sont absentes chez les chasseurs-cueilleurs, à moins qu'ils n'aient été récemment contaminés par des visiteurs occidentaux, les maladies infectieuses redoutées chez les populations sédentaires : diphtérie, grippe, rougeole, oreillons, coqueluche, rubéole, variole et typhoïde. À la différence des maladies infectieuses des chasseurs-cueilleurs, qui sévissent de façon chronique ou se déclarent et s'estompent soudain, celles des populations denses se manifestent en épidémies aiguës : un grand nombre de gens tombent malades dans une zone donnée en peu de temps et se rétablissent ou meurent rapidement, puis ensuite la maladie disparaît localement pendant un an ou plus.

Les raisons pour lesquelles ces maladies infectieuses pourraient apparaître et se maintenir seulement dans de grandes populations humaines ont été déduites d'études épidémiologiques et microbiologiques ces dernières décennies. En fait, ces affections sont transmises de façon efficace, ont une évolution aiguë, confèrent une immunité à vie aux

victimes qui survivent et restent confinées à l'espèce humaine. Elles passent d'un malade aux personnes saines proches par les microbes que le patient excrète par des pustules cutanées suintantes, qu'il éjecte dans l'air par la toux et l'éternuement ou qui souillent les corps aqueux à proximité quand un patient défèque. Les personnes saines s'infectent en touchant le malade ou un objet que celui-ci a manipulé, en respirant le souffle exhalé par le patient ou en buvant de l'eau contaminée. Le développement aigu de la maladie signifie qu'en quelques semaines d'infection le malade meurt ou se rétablit. La combinaison de cette transmission efficace et de l'évolution aiguë du mal fait qu'en un temps bref toute une population locale se trouve exposée à la maladie et décède ou guérit. L'immunité à vie acquise par les survivants signifie qu'il ne reste aucune autre personne vivante dans la population susceptible de contracter la maladie dans les années à venir, jusqu'à ce qu'une nouvelle cohorte de bébés non exposés naisse. Le fait que la maladie se confine aux humains signifie l'absence de niche animale ou environnementale où l'agent infectieux pourrait demeurer : il meurt localement et ne peut réapparaître jusqu'à ce qu'une infection se répande de nouveau à partir d'une source lointaine. Tout cela fait que ces maladies infectieuses se limitent aux grandes populations humaines suffisamment nombreuses pour que le vecteur infectieux puisse survivre en se déplaçant constamment d'une zone peuplée à une autre, disparaissant localement mais demeurant actif dans une partie plus éloignée de la population. Pour la rougeole, la taille minimale nécessaire de la population est de quelques centaines de milliers d'individus. Ces affections peuvent donc être qualifiées de « maladies de masse infectieuses, aiguës, épidémiques et immunisantes des humains », ou en raccourci, maladies de masse.

Jusqu'aux origines de l'agriculture il y a environ 11 000 ans, ces maladies de masse n'ont pas pu exister. Ce ne fut qu'avec la croissance démographique explosive générée par l'agriculture que les populations humaines atteignirent ces densités élevées que requéraient nos maladies de masse. L'adoption de l'agriculture permit à des chasseurs-cueilleurs auparavant nomades de s'établir dans des villages permanents, surpeuplés et malsains, reliés par le négoce à d'autres villages, ce qui constituait les conditions idéales pour la transmission rapide des microbes. De récentes études en biologie moléculaire ont démontré que les microbes responsables d'un grand nombre et probablement de la plupart des maladies de masse à présent confinées aux humains venaient des maladies de masse de nos animaux domestiques, porcs et bétail par exemple, avec lesquels les contacts étaient réguliers, situation idéale pour un transfert des microbes entre l'animal et l'humain au début seulement de la domestication animale il y a 11 000 ans environ.

L'absence de maladies de masse chez les petits groupes de chasseurs-cueilleurs ne signifie pas, bien entendu, que ceux-ci sont épargnés par les maladies infectieuses, mais leurs maladies diffèrent des nôtres par quatre aspects. Tout d'abord, les microbes qui provoquent leurs affections ne se confinent pas à l'espèce humaine, mais sont partagés avec

les animaux (comme l'agent de la fièvre jaune avec les singes) ou sont capables de survivre dans le sol (comme les agents du botulisme et du tétanos). Deuxièmement, beaucoup de ces maladies ne sont pas aiguës, mais chroniques, comme la lèpre et le pian. Ensuite, certaines sont transmises entre les gens sans effet, la lèpre et le pian une fois encore. Enfin, la plupart de ces maladies ne confèrent pas d'immunité permanente et une personne qui se rétablit d'une maladie peut la contracter de nouveau. On comprend que ces maladies puissent demeurer au sein de petites populations, infecter et réinfecter des victimes à partir de malades chroniques et de réservoirs animaux et environnementaux.

Les chasseurs-cueilleurs et les petites populations de cultivateurs ne sont pas immunisés contre les maladies de masse et sont tout simplement incapables de les contenir. En vérité, les petites populations sont particulièrement et tragiquement vulnérables aux maladies de masse quand elles sont infectées par un visiteur du monde extérieur. Cette sensibilité prononcée est due au fait que certaines de ces maladies au moins tendent à créer des taux de mortalité plus élevés chez les adultes que chez les enfants. Dans les denses populations urbaines du Premier Monde chacun (jusqu'à récemment encore) était exposé à la rougeole dans l'enfance, mais dans une petite population isolée de chasseurs-cueilleurs les adultes ne l'ont pas été et ont de grandes chances de mourir s'ils le sont. On sait la terrifiante histoire de populations d'Inuits, d'autochtones américains et d'Aborigènes australiens quasiment réduites à néant par des maladies épidémiques introduites par le contact avec des Européens.

RÉACTIONS FACE AUX MALADIES

Dans les sociétés traditionnelles, pour quiconque est blessé ou meurt d'un accident, de violence ou de faim, la cause et le processus sous-jacent sont clairs : la victime a été frappée par la chute d'un arbre, touchée par une flèche ennemie ou a souffert d'un manque de nourriture. La mesure préventive ou le traitement appropriés sont également clairs : ne pas dormir sous un arbre mort, se garder des ennemis et les tuer en premier, et assurer un approvisionnement fiable en vivres. Cependant, pour les maladies, une solide compréhension empirique des causes et des mesures préventives et des traitements ayant un fondement scientifique n'ont obtenu d'effets bénéfiques notables qu'au cours des deux derniers siècles. Jusque-là, les sociétés étatiques tout comme les petites sociétés traditionnelles ne pouvaient réduire la mortalité par maladie.

Non pas que les peuples traditionnels soient complètement démunis en matière de prévention et de guérison des maladies. Les Siriono comprennent manifestement qu'il existe un lien entre les fèces humaines et des affections comme la dysenterie et l'ankylostome. Une mère siriono nettoie rapidement les déjections de son nourrisson quand il défèque,

garde les fèces dans un panier pour en jeter plus tard le contenu loin en forêt. Mais même les Siriono ne sont pas d'une hygiène rigoureuse. L'anthropologue Allan Holmberg raconte avoir vu, alors que sa mère ne l'observait pas, un bébé siriono déféquer, rester couché sur ses excréments, puis s'en barbouiller et les porter à sa bouche. Quand sa mère remarqua enfin ce qui se passait, elle mit les doigts dans la bouche du bébé, retira les fèces, essuya le bébé sale mais sans le baigner et se remit à manger sans s'être lavé les mains. Les Indiens Pirahãs laissent leurs chiens manger en même temps qu'eux dans leurs propres assiettes, bonne façon d'attraper des germes et des parasites d'origine canine.

Par tâtonnements empiriques, beaucoup de peuples traditionnels identifient des plantes locales qu'ils croient contribuer à guérir des maux particuliers. Mes amis néo-guinéens me désignent fréquemment certaines plantes qu'ils utilisent, disent-ils, pour traiter la malaria, d'autres fièvres, la dysenterie, ou pour provoquer une fausse couche. Des ethnobotanistes occidentaux ont étudié ce savoir pharmacologique traditionnel et des entreprises pharmaceutiques occidentales ont extrait des médicaments de ces plantes. Néanmoins, l'efficacité générale du savoir médical traditionnel, si intéressant soit-il, tend à être limitée. La malaria demeure une des causes les plus communes de maladie et de décès dans les basses terres de Nouvelle-Guinée et dans les zones de moyenne altitude. Ce ne fut que lorsque des chercheurs établirent que la malaria était provoquée par un protozoaire du genre *Plasmodium* transmis par les moustiques du genre *Anopheles* et qu'elle pouvait être soignée par divers médicaments, que le pourcentage des Néo-Guinéens des basses terres souffrant de crises de malaria put être ramené de 50 % environ à moins de 1 %.

Les perceptions des causes de maladie et les mesures préventives et traitements essayés qui en découlent diffèrent selon les peuples traditionnels. Certains peuples, mais pas tous, ont des guérisseurs spécialisés, nommés « shamans » par les Occidentaux et qualifiés d'épithètes spécifiques au peuple concerné. Les !Kung et les Aché considèrent souvent la maladie comme une fatalité, quelque chose dû au hasard et contre quoi l'on ne peut rien. Dans d'autres cas, les Aché proposent des explications biologiques : par exemple, que les maladies intestinales fatales des enfants sont dues au sevrage et à l'ingestion d'aliments solides, et que les fièvres sont causées par la consommation de viande mauvaise, de trop de miel ou de miel non mélangé à de l'eau, de trop de larves d'insectes ou d'autres aliments dangereux, ou par une exposition au sang humain. Ces explications, pour correctes qu'elles puissent être, ne suffisent aucunement à protéger les Aché d'une forte mortalité infectieuse. Les Daribi, les Fayu, les Kaulong, les Yanomami et beaucoup d'autres peuples imputent certaines maladies à une malédiction, la magie ou un sorcier qu'il faut contrer par la razzia, le meurtre ou en payant le sorcier responsable. Les Dani, les Daribi et les !Kung attribuent d'autres maladies à des fantômes ou des esprits avec qui les guérisseurs !kung tentent d'entrer en médiation en se mettant en état de transe. Les Kaulong, les Siriono et beaucoup d'autres peuples recherchent des explications morales et religieuses aux maladies : par

exemple, la victime a attiré la maladie sur elle par inadvertance, en commettant une offense contre la nature ou en violant un tabou. Ainsi, les Kaulong imputent les maladies respiratoires chez les hommes à une pollution par les femmes, quand un homme a commis l'erreur dangereuse d'entrer en contact avec un objet pollué par une femme en menstrues ou en couches, ou en passant sous un arbre tombé ou un pont, ou encore en buvant l'eau d'une rivière (parce qu'il se peut qu'une femme ait marché sur cet arbre, franchi ce pont ou traversé la rivière).

FAMINE

En février 1913, l'explorateur britannique A. F. R. Wollaston redescendait à travers les forêts de montagne de Nouvelle-Guinée après avoir réussi à atteindre la crête enneigée du plus haut des sommets. Il fut très vite dégrisé par la découverte de deux cadavres récents en travers de son chemin, puis au cours des deux jours suivants, de plus de trente autres corps, essentiellement de femmes et d'enfants, seuls ou en groupes, étendus sous de grossiers abris le long de la piste. Parmi les victimes, une petite fille d'environ trois ans était encore en vie. L'explorateur la ramena à son camp, lui donna du lait, mais elle ne survécut pas. Puis se présentèrent à la porte du camp de base un homme, une femme et leurs deux enfants. Seul l'un de ces derniers survécut : tout le groupe, déjà chroniquement sous-alimenté, avait épuisé ses provisions de patates douces et de porc, et n'avait pas trouvé de denrées sauvages dans la forêt à l'exception du cœur de quelques palmiers, et les plus faibles décédaient apparemment de faim.

En général, la mortalité par malnutrition ou sous-nutrition n'a pas retenu la même attention que celle due aux accidents, à la violence et à la maladie. Quand survient une famine, il est probable qu'elle entraîne des morts massives parce que les gens dans les petites sociétés partagent les vivres de sorte que personne ne souffre d'inanition ou beaucoup en souffrent simultanément. Mais la famine est fortement sous-estimée comme cause concourant à la mortalité, car, affaiblies par la faim, les personnes meurent alors d'autres infections ou accidents liés à leur extrême faiblesse. La préoccupation des petites sociétés pour la nourriture et les diverses mesures complexes auxquelles elles recourent pour assurer leur approvisionnement témoignent de leur obsession omniprésente de la faim en tant que risque majeur de la vie traditionnelle.

En outre, les disettes alimentaires prennent la forme non seulement de famine au sens d'une carence en calories, mais aussi en vitamines spécifiques (ce qui cause des maladies comme le béribéri, la pellagre, l'anémie pernicieuse, le rachitisme et le scorbut), en minéraux particuliers (d'où des goitres endémiques et l'anémie ferriprive), et en protéines (cause du kwashiorkor ou marasme). Ces maladies carentielles spécifiques sont plus

fréquentes chez les cultivateurs que chez les chasseurs-cueilleurs dont le régime alimentaire tend à être plus varié. Elles contribuent à ce que la victime soit déclarée morte des suites d'un accident, de violences ou d'une maladie infectieuse avant que la déficience alimentaire ne fît son fatal office.

La famine est un risque auquel les citoyens du Premier Monde opulent ne pensent même pas : notre accès à la nourriture demeure le même, jour après jour, d'une saison à l'autre, et année après année. Si des produits sont spécifiquement saisonniers, la quantité totale d'aliments disponibles demeure pour l'essentiel constante. Pour les petites sociétés, cependant, les bons et mauvais jours et saisons sont imprévisibles. En conséquence, la nourriture est un sujet majeur et presque constant de conversation. Ainsi j'avais été tout d'abord surpris que mes amis foré aient passé tant de temps à parler des patates douces alors qu'ils venaient de manger à satiété. Pour les Indiens Siriono de Bolivie, la préoccupation dominante est la nourriture au point que les deux phrases les plus banales chez eux sont : « Mon estomac est vide », et : « Donne-moi de la nourriture. » La signification du sexe et de la nourriture est inversée entre les Siriono et nous, Occidentaux : les inquiétudes les plus fortes chez les Siriono concernent la nourriture et ils ont des relations sexuelles pratiquement quand ils le désirent, la sexualité compensant la faim matérielle, alors que nos préoccupations majeures concernent le sexe ; nous mangeons quasiment quand nous le voulons, et manger compense la frustration sexuelle.

Contrairement à nous, beaucoup de sociétés traditionnelles, en particulier dans les environnements arides et l'Arctique, sont confrontées à des disettes prévisibles et imprévisibles, et le risque de famine y est bien plus grand, faute de surplus alimentaires stockés auxquels recourir, soit qu'un temps chaud et humide empêche la bonne conservation des aliments, soit qu'elles-mêmes aient un mode de vie nomade. Les groupes qui pourraient réellement engranger des surplus risquent d'être victimes de razzias. Les ruptures locales de vivres sont un risque dès lors que ces petites sociétés ne tirent de ressources alimentaires que d'une petite zone : sans véhicules motorisés, routes, chemins de fer et navires, les sociétés traditionnelles ne peuvent, au rebours de nos sociétés, transporter de vivres sur de longues distances et doivent se contenter d'échanges avec leurs proches voisins.

PÉNURIES ALIMENTAIRES IMPRÉVISIBLES

L'échelle dans le temps et l'espace des variations de l'approvisionnement en vivres des tribus est courte. Elle implique donc une variation au jour le jour des succès individuels en matière de chasse. Les plantes peuvent être récoltées de façon plus ou moins prévisible d'un jour à l'autre, mais les animaux, eux, se déplacent de sorte que tout chasseur risque de rentrer bredouille tel ou tel jour. La solution pour remédier à cette incertitude adoptée

presque universellement par les chasseurs-cueilleurs est de vivre en bandes de plusieurs chasseurs qui mettent en commun leurs prises pour optimiser les grandes fluctuations d'un jour sur l'autre de tout chasseur individuel. Richard Lee a décrit cette pratique à partir de sa propre expérience chez les !Kung du désert du Kalahari, mais il la généralise également pour les chasseurs-cueilleurs de tous les continents et environnements lorsqu'il écrit : « La nourriture n'est jamais consommée par une seule famille ; elle est toujours (réellement ou potentiellement) partagée avec les membres d'une bande ou d'un groupe comptant jusqu'à trente personnes (ou plus). Même si une seule fraction de pourvoyeurs valides part chaque jour en quête, le butin en viande et en vivres recueillis est réparti de telle façon que chaque membre du camp en reçoit une part équitable. La bande ou le camp de chasseurs est une unité de partage. » Son principe de mise en commun et de répartition moyenne entre les chasseurs-cueilleurs s'applique également aux petites sociétés d'éleveurs et de cultivateurs, comme le peuple des Nuer au Soudan étudié par Evans-Pritchard qui partage viande, lait, poisson, grains et bière : « Sans doute chaque maisonnée possède-t-elle sa propre nourriture, fait-elle sa propre cuisine et pourvoit-elle de façon indépendante aux besoins de ses membres ; pourtant les hommes, et aussi, mais moins fréquemment, les femmes et les enfants, prennent les uns chez les autres de si nombreux repas que pour un observateur extérieur, la population tout entière semble partager des provisions communes. Les lois de l'hospitalité, les conventions qui règlent la distribution de la viande et du poisson, font que la nourriture se partage de façon beaucoup plus large qu'une simple affirmation des principes de la propriété permettrait de le croire [1]. »

Toutefois, l'échelle de variations de l'approvisionnement alimentaire peut être plus longue dans certaines sociétés plus locales : une période de temps froid et humide de plusieurs jours rend la chasse dangereuse et inutile pour les Indiens Aché, ce qui les expose non seulement à la faim, mais aussi au froid et aux infections respiratoires. Le mûrissement de la récolte locale de bananes plantains et de fruits du palmier pêche, plantes vivrières de base des Yanomami, est très aléatoire : tantôt il n'y a rien à manger, tantôt surabondance locale. La récolte de millet des Nuer peut être dévastée par la sécheresse, les éléphants, de fortes pluies, les criquets ou certains oiseaux, les tisserins. De graves sécheresses fauteuses de famines affectent les chasseurs-cueilleurs !kung de manière imprédictible une année sur quatre environ ; elles sont plus rares mais tout aussi redoutées chez les cultivateurs des îles Trobriand. Les gelées ruinent la récolte de patates douces à peu près une année sur dix chez les cultivateurs des Highlands de Nouvelle-Guinée en haute altitude. Des cyclones destructeurs frappent les îles Salomon à des intervalles irréguliers d'une à plusieurs décennies.

Les petites sociétés tentent de faire front à ces ruptures alimentaires locales de diverses façons qui incluent de changer de camp, d'emmagasiner de la nourriture dans son propre corps, de faire des accords avec différents groupes locaux et de disperser les terres de

production vivrière. La solution la plus simple pour les chasseurs-cueilleurs non attachés à des jardins permanents et confrontés à une disette locale de vivres, est de s'installer en un autre lieu où la nourriture est à ce moment donné plus abondante. Si le pourrissement des vivres ou la menace de razzias ennemies empêchent le stockage de la nourriture, on observe une forme spécifique de stockage, aux moments d'abondance, sous la forme apparente de gloutonneries qui permettent alors la constitution de stocks de graisse corporelle (j'y reviendrai au chapitre 11).

Le gavage peut contribuer à survivre à quelques semaines de disette, pas à une année de famine. Une solution à long terme observée est la conclusion d'accords réciproques de partage de nourriture avec des groupes voisins quand la zone d'un groupe a suffisamment de vivres et que celle d'un autre groupe souffre d'une pénurie. La disponibilité locale de vivres fluctue dans le temps pour toutes les régions. Mais deux zones suffisamment proches peuvent connaître des fluctuations décalées. Cela offre la possibilité pour un groupe A de parvenir à un accord réciproquement avantageux avec un groupe B aux termes duquel A est autorisé à entrer sur les terres de B ou B cède à A la nourriture nécessaire et sans contrepartie immédiate, à charge de réciprocité lorsque B à son tour manquera de l'essentiel.

Ainsi, dans la zone du désert du Kalahari occupée par les !Kung San, les pluies un mois donné peuvent varier selon un facteur 10 entre différents sites. Le résultat est, selon Richard Lee, que « le désert peut s'épanouir dans une zone et la terre rester aride à quelques heures de marche de là ». Lee a comparé les pluies mensuelles dans cinq sites du district de Ghanzi pour les douze mois de juillet 1966 à juin 1967. Le total des précipitations sur l'année variait entre ces sites selon un facteur inférieur à 2, mais les hauteurs de ces précipitations un mois donné variaient selon les sites de zéro à vingt-cinq centimètres. Le site de Cume avait le plus haut niveau annuel de pluie, mais il était néanmoins le plus sec des cinq sites en mai 1967 et le deuxième en novembre 1966 et février 1967. Par contre, Kalkfontein avait le niveau annuel de précipitations le plus bas et était le deuxième site le plus arrosé en mars et en mai 1967. Une telle imprédictibilité des variations météorologiques sur des espaces limités illustre la nécessité pour les !Kung de négocier des accords de réciprocité alimentaire qui sont, en fin de compte, des accords de survie.

Cette réciprocité (ponctuée à l'occasion d'hostilités) est largement répandue parmi les sociétés traditionnelles. Les villages des îles Trobriand distribuent la nourriture entre eux pour compenser les insuffisances locales de vivres par une égale répartition. Chez les Iñupiat du nord de l'Alaska, en périodes de famine locale les familles individuelles se déplacent pour vivre avec des parents ou des associés d'un autre district. Les fruits les plus importants consommés par les Yanomami d'Amérique du Sud proviennent de bosquets de palmiers pêches et de plantains qui (en particulier les premiers) donnent des récoltes plus abondantes que ne peut en consommer un seul groupe. Les fruits une fois mûrs se gâtent et

ne peuvent être conservés, ils doivent donc être consommés à maturité. Quand un groupe se retrouve avec un surplus, il invite ses voisins à venir pour un festin dans l'espoir d'une réciprocité en cas d'inversion de cette situation de répartition.

DISPERSION DES TERRES

L'autre solution à long terme communément adoptée pour atténuer les effets de disettes locales imprévisibles est la dispersion des terres. J'ai observé ce phénomène en Nouvelle-Guinée quand, étant parti observer des oiseaux un jour, je suis tombé sur la clairière jardin d'un ami en plein milieu de la forêt, à un kilomètre et demi de son village et à plusieurs kilomètres de ses autres jardins éparpillés au sud et à l'ouest du village. Cette localisation isolée rendait difficile la protection du jardin contre la maraude des porcs et des voleurs. Ce phénomène n'est pas propre aux Néo-Guinéens : historiens, chercheurs et experts en développement en disputent. L'exemple le plus souvent débattu concerne les paysans anglais du Moyen Âge qui entretenaient des dizaines de minuscules parcelles dispersées. Pour un historien contemporain de l'économie qui croit en l'« homme économique », calculateur rationnel des coûts et profits, l'absurdité de cette pratique ne fait aucun doute à cause du temps perdu en déplacement et en charriage et des bandes de terre qui demeurent inévitablement en friche entre les parcelles. Un cas similaire de dispersion des champs par les paysans andins près du lac Titicaca, étudié par Carol Goland, permit aux experts en développement de dire leur exaspération : « […] l'efficacité agricole cumulée des paysans est si effroyable […] que nous nous étonnons que ces gens puissent seulement survivre […]. Comme l'héritage et les traditions du mariage fragmentent et dispersent continuellement les champs d'un paysan sur un grand nombre de villages, le paysan moyen passe les trois quarts de sa journée à se déplacer entre les champs qui parfois ne couvrent que quelques pieds carrés. » Et de proposer, tout aussi inévitablement, des échanges de terres entre fermiers afin de consolider leurs exploitations.

Mais l'étude quantitative que fit Carol Goland dans les Andes péruviennes montrait qu'il y avait de la méthode dans cette apparente ineptie. Dans le district de Cuyo Cuyo, les fermiers qu'elle étudia cultivaient des pommes de terre et d'autres plantes dans des champs dispersés, dix-sept en moyenne et jusqu'à vingt-six par fermier, chaque champ ayant une taille moyenne de quinze mètres sur quinze. Pourtant, ces mêmes fermiers peuvent à l'occasion louer ou acheter des champs, mais ils se gardent bien alors de consolider leurs exploitations par la mitoyenneté des terres. Un premier indice explicatif, relevé par Goland, est la variation des rendements d'un champ à un autre et d'une année à l'autre qui n'est que très partiellement prévisible à partir de facteurs environnementaux, altitude, pente et exposition du champ, ainsi que de facteurs liés au travail qui sont du ressort des paysans

(comme leurs efforts de fertilisation et de désherbage, la densité des semences et la date des semis). Mais, pour l'essentiel, cette variation est imprévisible, incontrôlable et tient d'une certaine façon à la quantité et à la période des pluies locales pour l'année donnée, aux gelées, aux maladies des récoltes, aux parasites et au chapardage. Les rendements annuels des différents champs connaissent donc de trop importantes fluctuations entre eux. Or une famille de paysans de Cuyo Cuyo doit impérativement éviter de terminer une année avec une récolte basse qui la vouerait à la famine. Personne dans la région ne peut produire suffisamment de surplus alimentaires stockables pendant une bonne année afin de pouvoir, en revanche, faire face à une mauvaise année suivante. Le but du paysan n'est donc pas de produire le meilleur rendement possible moyen dans le temps sur plusieurs années — car après neuf superbes années de récolte, la dixième, de famine, peut emporter quiconque —, mais de s'assurer une récolte supérieure au seuil de disette chaque année, quand bien même le rendement moyen dans le temps n'est pas le meilleur. C'est pourquoi la dispersion des terres fait sens. Au grand champ unique, frappé par les variations climatiques, le paysan péruvien préfère la multiplicité des champs, dont les rendements varient indépendamment les uns des autres et permettent ainsi d'assurer subsistance, voire survie.

Pour tester cette hypothèse, Carol Goland a mesuré les rendements de tous les champs — 488 au total — de vingt familles sur deux années successives. Elle a ensuite calculé ce qu'aurait été le rendement de la récolte totale de chaque famille, si, tout en cultivant la même superficie, elle avait remembré tous ses champs en une seule parcelle ou si elle les avait dispersés entre deux, trois, quatre, etc., jusqu'à quatorze sites différents mais réels. Il s'avéra que plus ces sites épars étaient nombreux, plus le rendement moyen dans le temps était bas, mais aussi plus le risque de tomber sous un rendement de famine était faible. Ainsi, pour une famille que Goland nomme la famille Q, comprenant un homme et son épouse d'âge moyen et une fille de quinze ans, le besoin en pommes de terre par acre (quarante mètres carrés) de terre et par an était estimé à 1,35 tonne pour éviter la famine. Pour cette famille, ne planter qu'en un seul lieu aurait impliqué un risque élevé (37 % !) de mourir de faim toute année donnée. Et à l'agonie, le doute subsiste qu'elle aurait trouvé consolation dans l'idée qu'en dehors de cette mauvaise année de disette, le remembrement lui aurait assuré un meilleur rendement moyen dans le temps, 3,4 tonnes par acre, plus de deux fois le niveau de disette. Les combinaisons jusqu'à six localisations exposaient également les villageois à un risque de famine occasionnelle. Ce n'était qu'en exploitant sept champs ou plus que ce risque tombait à zéro. Certes, le rendement moyen pour sept localisations ou plus tombait à 1,9 tonne par acre, mais ne descendait jamais en dessous de 1,5 tonne, de sorte que cette famille ne souffrait jamais de la faim.

En moyenne, les vingt familles de Goland cultivaient deux ou trois champs de plus que le nombre qu'elle avait estimé devoir être exploité pour éviter la famine. Il est vrai, cette dispersion des champs les forçait à brûler plus de calories en marchant et en transportant

des choses entre ces champs. Cependant, Goland calcula que les calories supplémentaires ainsi consommées ne représentaient que 7 % des rendements caloriques de leurs récoltes, un prix acceptable à payer pour éviter la famine.

En bref, grâce à une longue expérience et sans utiliser d'analyses mathématiques ou statistiques, les paysans andins étudiés par Goland avaient compris comment disperser suffisamment leurs terres pour se protéger du risque de disette alimentaire dû aux variations locales imprévisibles du rendement des cultures. « Ne pas mettre tous ses œufs dans le même panier » : de semblables considérations expliquent probablement aussi la dispersion des champs pour les paysans anglais du Moyen Âge et pourquoi les cultivateurs du lac Titicaca si sévèrement tancés pour leur effroyable inefficacité par des chercheurs en développement agricole de tout poil font montre de plus d'intelligence que ces derniers.

Les congénères de mon ami néo-guinéen qui m'avait intrigué par l'isolement de son jardin isolé à plusieurs kilomètres des autres m'avancèrent cinq raisons pour le dispersement : réduire les risques que tous les jardins soient simultanément dévastés par une tempête, des maladies, les porcs ou les rats, et obtenir une variété plus grande de récoltes en plantant à trois altitudes différentes dans des zones climatiques différentes. Ces fermiers néo-guinéens sont pareils aux fermiers andins de Goland, sauf qu'ils cultivent moins de jardins mais plus grands (en moyenne sept jardins, soit entre cinq et onze pour les Néo-Guinéens, au lieu de dix-sept, c'est-à-dire neuf à vingt-six pour les paysans andins).

Bien trop d'investisseurs américains oublient la différence, connue des paysans partout dans le monde, entre maximiser les rendements moyens dans le temps et veiller à ce que les rendements ne tombent jamais en dessous d'un seuil critique. Si vous placez de l'argent dont vous êtes certain de ne pas avoir besoin rapidement, simplement pour le dépenser dans un lointain futur ou en objets de luxe, il convient de viser à maximiser votre rendement moyen à long terme, sans vous soucier des rendements nuls ou négatifs lors de mauvaises années occasionnelles. Mais si vous dépendez de vos gains en investissement pour payer vos dépenses courantes, votre stratégie devrait être celle des paysans : vous assurer que vos gains annuels demeurent toujours supérieurs au niveau nécessaire de vos besoins même si cela signifie accepter un plus faible rendement moyen dans le temps. L'Université de Harvard jouit des dotations les plus fortes et le rapport moyen de ses dotations est le plus élevé dans le temps de toutes les universités américaines. Le salaire d'un gestionnaire à Harvard est lié au taux de croissance à long terme de la part du portefeuille de l'université qu'il gère mais le revenu des investissements de Harvard contribue pour moitié environ au budget de fonctionnement de l'université. Au cours de la crise financière mondiale de 2008-2009, le revenu et le principal des fonds de Harvard se sont effondrés comme tant d'autres investissements visant à maximiser des rendements à long terme, de sorte que l'université fut contrainte d'imposer un gel des recrutements et de reporter *sine die* un plan d'un milliard de dollars pour la création d'un nouveau campus scientifique. Rétrospectivement,

les gestionnaires de Harvard auraient dû suivre la stratégie pratiquée par les paysans péruviens.

RYTHME SAISONNIER ET PÉNURIE ALIMENTAIRE

Outre les fluctuations imprévisibles de l'approvisionnement en vivres, il y a également, bien entendu, des variations saisonnières prévisibles. Les habitants des zones tempérées connaissent les différences entre printemps, été, automne et hiver. Même aujourd'hui, alors que le stockage et le transport à longue distance des produits alimentaires ont nivelé pour l'essentiel les variations saisonnières dans l'approvisionnement des supermarchés, les fruits et légumes frais locaux demeurent encore accessibles selon un calendrier prévisible (asperges en avril et mai, cerises et fraises en mai et juin, pêches et abricots en juin et juillet, courges de juillet à janvier et kakis d'octobre à janvier). Dans les zones tempérées d'Amérique du Nord et d'Eurasie, la disponibilité d'autres aliments que des fruits et des légumes frais variait également selon les saisons jusqu'à ce que le stockage et les transports modernes n'aient éliminé ces fluctuations. Il y avait abondance de viande en automne, quand les animaux d'élevage étaient abattus, de lait au printemps et en été quand vaches et brebis mettaient bas, de poissons tels que saumons et harengs qui ont des périodes prévisibles de remontée des rivières ou de passage près des côtes, et d'animaux sauvages migratoires pour la chasse, tels que cerfs et bisons, à certaines saisons.

En conséquence, les mois de l'année en zone tempérée étaient des périodes soit d'abondance soit de vaches maigres. Pour les Scandinaves du Groenland, cette saison maigre survenait chaque année à la fin de l'hiver quand ils étaient sur le point de terminer le fromage, le beurre et la viande séchée conservés de l'année précédente, mais que leurs vaches, leurs brebis et leurs chèvres n'avaient pas encore mis bas et ne produisaient donc pas de lait, et que les troupes de phoques migratoires n'avaient pas encore touché les plages pour à leur tour mettre bas. Il semble bien que tous les habitants de l'une des deux colonies de Scandinaves au Groenland soient morts de famine à la fin d'un tel hiver vers 1360.

Les résidents des zones tempérées ont tendance à supposer que les régions tropicales, en particulier proches de l'équateur, n'ont pas de rythme saisonnier. Alors que la température, il est vrai, varie bien moins d'un mois à l'autre sous les tropiques que dans les zones tempérées, la plupart des régions tropicales ont des saisons humides et sèches prononcées. Par exemple, la ville de Pomio en Papouasie-Nouvelle-Guinée, qui ne se trouve qu'à quelques centaines de kilomètres au sud de l'équateur, est très humide (6,6 mètres de précipitation par an) et reçoit même 15 centimètres d'eau le mois le plus sec. Cependant, les mois les plus arrosés à Pomio (juillet et août) sont sept fois plus humides que les mois les plus secs (février et mars), et cela a de sérieuses conséquences pour la disponibilité en

vivres et les conditions de vie. Les populations vivant à de basses latitudes ou même à l'équateur sont donc confrontées à des saisons maigres prévisibles tout comme les peuples traditionnels des zones tempérées. Dans de nombreux cas cette saison maigre tombe pendant la saison sèche locale qui survient diversement pendant les mois de septembre et d'octobre pour les !Kung du Kalahari et pour le peuple daribi dans les monts de Papouasie-Nouvelle-Guinée, de décembre à février pour les Pygmées Mbuti de la forêt de l'Ituri au Congo, et de janvier pour le peuple kaulong de Nouvelle-Bretagne. Mais certains peuples des basses latitudes connaissent au contraire une saison difficile pendant les mois humides qui vont de décembre à mars pour les Aborigènes Ngarinjin du Nord-Ouest australien et de juin à août pour les Nuer du Soudan.

Les peuples traditionnels traitaient pour l'essentiel les pénuries saisonnières prévisibles de trois façons : en stockant de la nourriture, en diversifiant et élargissant leur régime alimentaire, en se dispersant et en s'agrégeant. La première de ces méthodes est chose banale dans la société moderne : nous stockons des aliments dans des réfrigérateurs, congélateurs, boîtes, bouteilles et emballages divers. Beaucoup de sociétés traditionnelles mettaient aussi de côté les surplus alimentaires accumulés au cours d'une saison d'abondance (comme l'époque des moissons automnales dans les zones tempérées) et consommaient ces vivres pendant une saison de pénurie (l'hiver dans les zones tempérées). Nous l'avons déjà vu : le stockage de nourriture était pratiqué par les sociétés sédentaires vivant dans des environnements aux saisons marquées avec une alternance de périodes d'abondance et de pénurie alimentaire ; il était rare chez les chasseurs-cueilleurs nomades qui changent fréquemment de camp parce qu'ils ne peuvent transporter beaucoup de nourriture avec eux (à moins d'avoir des traîneaux tirés par des chiens ou des bateaux), et le risque de pillage par d'autres tribus ou des animaux rendait pour le moins risqué de laisser des vivres sans surveillance dans un campement en projetant d'y revenir plus tard. (Cependant certains chasseurs-cueilleurs, comme les Aïnous du Japon, les Amérindiens de la côte nord-ouest du Pacifique, les Shoshones du Grand Bassin et quelques peuples de l'Arctique, étaient sédentaires de façon saisonnière ou complètement et stockaient de grandes quantités de vivres). Même parmi les peuples sédentaires, certains qui vivaient en petits groupes familiaux engrangeaient peu de nourriture car ils étaient trop peu nombreux pour défendre un garde-manger contre des pilleurs. Le stockage d'aliments était plus répandu dans les régions tempérées froides que dans les zones tropicales humides et chaudes où la nourriture se gâte rapidement. Le tableau 4 dresse une série d'exemples.

Tableau 4. STOCKAGE TRADITIONNEL DES VIVRES DANS LE MONDE

EURASIE	

Éleveurs eurasiens	Produits laitiers : beurre, fromage, skyr, lait fermenté.
Fermiers européens	Blé et orge, poisson salé ou séché, produits laitiers, pommes de terre et autres tubercules, légumes au vinaigre, bière, huile.
Corée	Kimchi : chou fermenté au vinaigre, navets, concombres. Poisson et crevette fermentés, salés ou au vinaigre.
Aïnous (Japon)	Noix, poisson congelé et séché, viande de gibier séchée, fécule de racines.
Nganasan (Sibérie)	Viande de renne fumée, séchée ou congelée. Graisse d'oie fondue.
Itenm'i (Kamtchatka)	Poisson séché et fermenté.
AMÉRIQUES	
La plupart des fermiers autochtones américains	Maïs séché.
Indiens des Plaines du Nord	Pemmican : viande de bison séchée, graisse fondue et baies séchées.
Andes	Viande déshydratée, tubercules et poisson.
Inuits	Viande de cachalot congelée, viande de caribou congelée ou séchée, huile de phoque.
Indiens de la côte nord-ouest	Saumon séché et fumé, huile d'éperlans fondus, baies séchées.
Shoshones du Grand Bassin	Fécule de pois de prosopis, pignons de pin, viande séchée.
Indiens de l'intérieur (Nord californien)	Farine de glands, saumon séché.
AFRIQUE	
Nuer	Millet, bière.
PACIFIQUE	
Polynésie orientale	Taro fermenté et fruits de l'arbre à pain. Bananes séchées et fécule.
Maoris (Nouvelle-	Chair d'oiseaux chauffée et conservée dans de la graisse.

Zélande)	Tubercules.
Îles Trobriand (Nouvelle-Guinée)	Ignames.
Basses terres de Nouvelle-Guinée	Fécule de sagou et poisson séché.
Hautes Terres de Nouvelle-Guinée	Tubercules. Patates douces conservées comme les porcs gardés en vie.
Aborigènes d'Australie	Gâteaux de graines d'herbes sauvages.

Le problème pratique majeur à surmonter pour le stockage de vivres est d'empêcher la nourriture de se gâter par la décomposition due à des micro-organismes. Parce que les microbes, comme toutes les autres créatures vivantes, exigent des températures douces et de l'eau, beaucoup de méthodes de conservation impliquent de garder la nourriture au froid (choix impossible sous les tropiques avant la création des réfrigérateurs) ou de la déshydrater. Certains produits alimentaires sont suffisamment pauvres en eau sous leur forme naturelle pour être conservés des mois ou même des années, tels quels ou après un séchage léger. On trouve parmi eux beaucoup de noix et de céréales, certains tubercules et racines comme les pommes de terre et navets, et le miel. La plupart de ces denrées sont conservées dans des récipients ou des garde-manger fabriqués à cet effet, mais beaucoup de récoltes de racines peuvent être « stockées » ou mises de côté en les laissant simplement dans le sol pendant des mois jusqu'à ce que besoin il y ait.

Cependant, beaucoup d'autres vivres, tels que viande, poisson, baies et fruits juteux, ont une teneur suffisamment élevée en eau pour imposer un séchage en les plaçant sur des claies au soleil ou en les fumant au-dessus de feux. Par exemple, le saumon fumé, aujourd'hui produit de luxe, était une denrée de base préparée en grandes quantités par les Amérindiens de la côte nord-ouest du Pacifique. La viande de bison séchée, mélangée à de la graisse et des baies séchées pour la conserver sous le nom de pemmican, était de même un produit de base dans les Grandes Plaines d'Amérique du Nord. Les Amérindiens des Andes faisaient sécher de grandes quantités de viande, poisson, pommes de terre et ocas (un tubercule) par déshydratation au grand froid (séchage en alternance au froid et au soleil).

D'autres aliments déshydratés sont également obtenus en prenant un produit cru contenant de l'eau et en en extrayant le composant nutritif sans la majeure partie de l'eau originelle. Des exemples modernes connus de tels aliments sont l'huile d'olive, le fromage fait à partir de lait et la farine de froment. Les peuples méditerranéens, les éleveurs et les fermiers eurasiens traditionnels préparent et conservent respectivement ces mêmes produits depuis des millénaires. Fondre la graisse pour en extraire une substance avec une faible

teneur en eau était une pratique largement pratiquée par les Maoris chasseurs d'oiseaux en Nouvelle-Zélande, les autochtones américains chasseurs de bisons et les chasseurs de mammifères marins de l'Arctique. Les Amérindiens de la côte nord-ouest du Pacifique fondaient la graisse d'une espèce d'éperlans si gras que leur nom en anglais est *candlefish*, littéralement « poissons bougies », parce que cet éperlan, une fois séché, peut se consumer comme une chandelle. La denrée de base des basses terres de Nouvelle-Guinée est la fécule de sagou obtenue en l'extrayant de la moelle des sagoutiers. Les Aïnous du Japon et les Polynésiens extrayaient aussi la fécule des racines comme les Shoshones du Grand Bassin des pois de mesquite.

Beaucoup d'autres méthodes de conservation de la nourriture n'impliquent pas de les sécher. Une méthode simple dans les régions du nord de l'Europe et de l'Arctique ayant des températures inférieures à zéro degré Celsius en hiver était de geler les aliments et de les enfouir dans le sol ou dans des chambres souterraines emplies de glace où ils demeuraient gelés jusqu'à l'été suivant. Je suis tombé sur un vestige de cette pratique quand, étudiant à Cambridge en Angleterre, je suis parti en voiture visiter la campagne de l'East Anglia en compagnie d'amis britanniques avec qui je partageais une passion pour la spéléologie. Alors que nous bavardions avec un propriétaire terrien local, il nous invita à voir un étrange bâtiment sur son domaine dont personne ne connaissait la fonction. C'était un dôme construit de rangées de vieilles briques joliment assemblées avec une porte verrouillée que notre nouvelle connaissance nous ouvrit. À l'intérieur, nous vîmes devant nous un trou vertical de 3 mètres de diamètre paré de briques dont nous ne pûmes discerner le fond et dans lequel disparaissait une échelle en bois.

Le week-end suivant, nous sommes revenus avec notre matériel, cordes d'assurance, lampes à acétylène, casques et combinaisons d'une pièce. Bien entendu, nous espérions trouver un puits profond, des galeries latérales et un trésor perdu. En tant que seul Américain et membre le plus léger du groupe, je fus choisi par mes amis pour être le premier à risquer la descente par cette échelle de bois vermoulu. À ma grande déception, l'échelle menait à un sol de terre à 9 mètres seulement de profondeur, sans galeries ni trésor, ni aucun autre signe de fonction à l'exception d'autres beaux alignements de vieilles briques. De retour à Cambridge, au dîner ce soir-là, je parlais de notre mystérieuse découverte. Un de mes compagnons de table, un ingénieur âgé qui passait ses week-ends à se promener dans la campagne, s'exclama : « C'est manifestement une glacière ! » Il me dit que ces bâtiments étaient jadis un élément classique des domaines britanniques avant que les réfrigérateurs ne commencent à les supplanter au début du XX^{e} siècle. Ils étaient creusés à une profondeur bien en dessous de la couche de terre tiède, emplis de nourriture et de blocs de glace en hiver et maintenaient la nourriture gelée jusqu'à l'été suivant. La glacière que nous avions redécouverte avait dû pouvoir contenir une immense quantité de denrées.

Une autre méthode traditionnelle de conservation des aliments est de les faire bouillir

pour éliminer les microbes, puis de sceller le récipient quand il est encore chaud et stérile. Récemment encore, pendant la Seconde Guerre mondiale, le gouvernement des États-Unis demanda aux citadins de mettre de côté des approvisionnements alimentaires pour les soldats en cultivant par patriotisme des potagers de la victoire et de stocker les légumes bouillis dans des pots étanches sous vide. Dans la maison de Boston où j'ai grandi, mes parents avaient une pièce au sous-sol que ma mère remplissait de bocaux de tomates et de concombres récoltés à l'automne et que nous consommions, mes parents, ma sœur et moi, pendant l'hiver. Les Maoris de Nouvelle-Zélande conservaient également la viande en la cuisant et en la versant encore chaude dans des récipients qu'ils scellaient avec de la graisse fondue qui la préservait des microbes. Sans même connaître ces micro-organismes, ils avaient, on ne sait comment, découvert cette méthode.

La dernière classe des méthodes préserve la nourriture sans la déshydrater, la geler ou la bouillir, en la mettant en saumure, au vinaigre et/ou à fermenter avec des substances qui empêchent le développement microbien. Ces substances incluent le sel ou le vinaigre ajouté à la denrée, ou encore l'alcool, le vinaigre ou l'acide lactique qui se forment pendant la fermentation de la denrée elle-même. Parmi les exemples, citons la bière, le vin et d'autres boissons alcoolisées ; le kimchi, nourriture de base coréenne, servi avec chaque plat, et qui comprend habituellement chou, navets et concombres fermentés dans de la saumure ; le lait de jument fermenté des éleveurs asiatiques ; le taro et le fruit de l'arbre à pain fermentés de Polynésie ; et le poisson fermenté du peuple itenm'i du Kamtchatka.

Enfin, il est possible de parvenir à stocker de la nourriture en surplus en la convertissant en un objet non alimentaire qui peut être reconverti en aliment pendant une saison maigre. L'élevage de porcs par les Néo-Guinéens des Highlands constitue en fait un dépôt bancaire de nourriture car les patates douces, récolte de base des Hautes Terres, ne peuvent être stockées que quelques mois en l'état. Cependant en nourrissant les porcs de patates douces et en attendant plusieurs années avant de les abattre, les Highlanders placent les patates douces en banque, les transforment en viande de porc et les conservent ainsi bien plus que quelques mois.

DIVERSIFICATION ET ÉLARGISSEMENT DU RÉGIME ALIMENTAIRE

Une stratégie autre que le stockage des aliments pour faire face à la pénurie saisonnière de vivres est d'élargir son régime alimentaire et de manger des denrées méprisées pendant les saisons d'abondance. Au chapitre 6 j'ai mentionné un exemple tiré de l'île de Rennell où les gens classent les plantes comestibles en deux catégories : celles consommées en temps normal et celles que l'on ne mange que par désespoir après qu'un cyclone a détruit les jardins. Mais les îliens de Rennell tirent en général l'essentiel de leurs

plantes comestibles de leurs jardins et leur classification des plantes sauvages est peu complexe. Les préférences pour les plantes sauvages vivrières sont plus finement déterminées chez les !Kung parce qu'ils étaient traditionnellement chasseurs-cueilleurs et ne cultivaient pas la terre. Ils peuvent nommer pas moins de deux cents espèces sauvages de plantes locales dont ils considèrent au moins cent cinq comestibles et qu'ils divisent selon une hiérarchie préférentielle en six catégories au minimum. Les plus appréciées sont celles qui surabondent, largement répandues, disponibles tous les mois de l'année, faciles à collecter, goûteuses et jugées nourrissantes. La toute première dans cette hiérarchie, parce qu'elle répond à tous ces critères, est la noix mongogo qui fournit presque la moitié de toutes les calories d'origine végétale consommées par les !Kung et n'est concurrencée en popularité que par la viande. Les plus basses en termes de préférence sont les plantes qui sont rares, présentes que localement, disponibles certains mois seulement, de goût déplaisant, difficiles à digérer ou considérées non nourrissantes. Quand les !Kung s'installent dans un nouveau campement, ils commencent par recueillir des noix mongogo et leurs treize autres espèces de plantes favorites jusqu'à ce que celles-ci soient épuisées dans le voisinage. Ils doivent alors descendre dans l'échelle de leur préférence alimentaire et se contenter de vivres de moins en moins désirables. Dans les mois chauds et secs de septembre et d'octobre, quand la nourriture est le moins disponible, les !Kung se résignent à collecter des racines fibreuses et sans goût qu'ils ignorent à d'autres périodes de l'année et qui sont alors déterrées et consommées sans enthousiasme. Environ dix espèces d'arbres sécrètent des résines comestibles peu cotées, jugées difficiles à digérer et recueillies de façon uniquement accessoire quand l'occasion s'en présente. Au bas de l'échelle se trouvent des aliments consommés seulement certaines fois dans l'année, tels qu'un fruit abondant qui provoque des nausées et des hallucinations et la viande de vaches mortes d'avoir ingéré des feuilles toxiques. Ces échelles de préférence alimentaire des !Kung se retrouvent plus occasionnellement dans la vie des citoyens modernes du Premier Monde : beaucoup d'Européens adoptèrent de semblables pratiques pendant les pénuries alimentaires de la Seconde Guerre mondiale, redécouvrant par exemple les vertus nutritives du topinambour.

À quelque 500 kilomètres à l'est des !Kung, avec des densités de population cent fois supérieures aux leurs, vivent les fermiers gwembe tonga. Quand leurs récoltes sont mauvaises, les Gwembe Tonga puisent plus massivement dans les plantes sauvages de leur environnement que ne le font les !Kung relativement peu nombreux, et ils descendent ainsi bien plus bas qu'eux dans l'échelle de préférences. Ils consomment alors vingt et une espèces de plantes qui existent aussi dans la région des !Kung mais que ceux-ci ne considèrent même pas comestibles. Une de ces plantes est un acacia dont les gousses de graines abondantes sont toxiques. Les !Kung pourraient recueillir des tonnes de ces gousses chaque année, mais ont choisi de ne pas le faire. Néanmoins, en temps de famine et pour éliminer les toxines, les Tonga ramassent ces gousses, les laissent à tremper, les font bouillir

et les rincent pendant une journée avant de les manger.

Quant aux Kaulong de l'île de Nouvelle-Bretagne dont le taro cultivé est la denrée de base et la viande de porc réservée pour les cérémonies, ils appellent en tok pisin « *taim bilong hangirri* » (c'est-à-dire « *time belong hunger* », littéralement « temps appartenir à la faim ») la saison sèche locale d'octobre à la fin de janvier quand les jardins donnent peu. À cette période, les Kaulong vont chasser en forêt, attraper des insectes, des escargots et de petits animaux, et collecter des plantes sauvages pour lesquelles, on les comprend, ils n'ont guère d'enthousiasme. Une de ces plantes est une noix toxique qui doit être préparée en la laissant tremper plusieurs jours pour en expurger le poison. Une autre de ces plantes de second choix est un palmier sauvage dont le tronc est rôti et mangé et qui, à d'autres moments de l'année, est méprisé comme n'étant bon que pour les cochons.

RASSEMBLEMENT ET DISPERSION

Avec le stockage des denrées et l'élargissement du régime, la dernière solution traditionnelle au problème d'une saison prévisible de pénurie alimentaire est de suivre un cycle annuel de déplacement de la population, d'agrégation et de dispersion. Quand les ressources alimentaires sont rares et concentrées dans quelques zones, les gens se rassemblent pour y vivre. Dans les périodes favorables de l'année alors que les ressources sont largement et uniformément réparties, ils se répandent dans la région.

Un exemple familier en Europe est celui des fermiers alpins qui passent l'hiver dans leurs fermes au fond des vallées. Au printemps et en été, ils suivent la croissance de l'herbe nouvelle et la fonte des neiges qui recouvrent les pentes montagneuses pour emmener leurs troupeaux de vaches et de moutons vers les alpages. Des cycles saisonniers semblables de rassemblement et de dispersion existent chez de nombreuses autres sociétés de fermiers dans le monde et chez les sociétés de chasseurs-cueilleurs, dont les Aborigènes australiens, les Inuits, les Amérindiens de la côte nord-ouest du Pacifique, les Shoshones du Grand Bassin, les !Kung et les Pygmées d'Afrique. Les temps de concentration de population pendant la saison maigre offrent l'occasion de cérémonies annuelles, danses, initiations, négociations de mariage et d'autres manifestations de la vie sociale en groupe.

Les Shoshones du Grand Bassin de l'ouest des États-Unis vivent dans un environnement désertique aux saisons extrêmes où l'été est sec et chaud (températures diurnes supérieures à 32 ou même 37 degrés Celsius), l'hiver froid (températures souvent inférieures à zéro toute la journée) et où les faibles précipitations (inférieures à 30 centimètres dans l'année) tombent pour l'essentiel en hiver sous forme de neige. Les denrées principales consommées en hiver, la saison de pénurie, sont les pignons de pin et l'amidon de mesquite mis en réserve. Pendant l'automne, les gens se concentrent dans les pinèdes pour récolter, traiter et

emmagasiner de grandes quantités de pignons en un temps bref. Des groupes de deux à dix familles apparentées passent ensuite l'hiver dans un camp dans une pinède ayant un point d'eau. Au printemps, alors que les températures douces entraînent une reprise de la végétation et de l'activité animale, les camps éclatent en familles nucléaires qui se dispersent dans la région à des altitudes plus ou moins élevées. Les ressources alimentaires variées et répandues en été permettent aux Shoshones d'élargir fortement leur régime : ils recherchent des graines, racines, tubercules, noix et autres plantes comestibles ; ils collectent des sauterelles, larves de mouches et insectes divers mangeables ; ils chassent les lapins, rongeurs, reptiles et autres petits animaux, mais aussi chevreuils, moutons des montagnes, antilopes, wapitis et bisons ; et ils pêchent. À la fin de l'été, ils se rassemblent de nouveau dans leurs pinèdes et leurs camps de groupe pour l'hiver. Dans un autre environnement désertique, celui-ci dans le sud de l'Afrique, les !Kung suivent de même un cycle annuel dicté par la disponibilité de l'eau et les ressources alimentaires qui dépendent de l'eau. Ils se concentrent autour des rares trous d'eau permanents pendant la saison sèche et se dispersent autour de quelque trois cent huit sources moins fiables ou saisonnières pendant la saison humide.

RÉACTIONS FACE AUX DANGERS

Pour conclure, la comparaison des dangers et réactions à ceux-ci dans les sociétés traditionnelles et les nôtres est instructive — que ce soit les degrés réels de danger (de quelque manière qu'ils soient évalués) et nos réactions (c'est-à-dire dans quelle mesure nous nous préoccupons des dangers et avec quelle efficacité nous nous en protégeons). Au commencement, la supposition naïve de croire que nous autres, citoyens occidentaux ou occidentalisés, sommes parfaitement rationnels et informés et que nos réactions aux dangers divers sont à la mesure de leur gravité telle qu'elle est évaluée d'après le nombre de victimes annuelles de chaque type de danger. Ce présupposé ne tient pas pour cinq ensembles de raisons au moins.

Tout d'abord, le nombre annuel de gens tués ou blessés par un certain type de danger peut être faible précisément parce que nous en avons profondément conscience et que nous déployons de gros efforts pour minimiser le risque. Si nous étions complètement rationnels, la meilleure mesure du danger ne serait pas le nombre annuel réel de morts (facile à calculer) mais celui des morts si nous n'avions pas pris de contre-mesures (difficiles à estimer). Deux exemples ressortent parmi ceux discutés dans ce chapitre. Peu de gens dans les sociétés traditionnelles meurent normalement de famine précisément parce que beaucoup de pratiques sociales sont organisées pour en réduire le risque. Peu de !Kung sont tués chaque année par les lions, non parce que ceux-ci ne présentent aucun danger, mais au

contraire parce qu'ils sont si dangereux que les !Kung prennent des mesures complexes pour s'en protéger : ne pas quitter le camp la nuit, observer constamment l'environnement en quête de traces et de signes de lions lorsqu'ils sont hors du camp dans la journée, parler constamment à haute voix et se déplacer en groupe pour les femmes hors du camp, se méfier des lions âgés, blessés, affamés ou solitaires, etc.

Une deuxième raison pour cette inadéquation entre danger réel et notre acceptation du risque est une version modifiée du principe de Wayne Gretzky : notre propension à nous exposer au danger croît fortement avec les bénéfices potentiels tirés de la dangerosité de la situation. Les !Kung chassent les lions pour les éloigner des carcasses encore charnues sur lesquelles festoyer, mais ils ne les chassent pas en dehors de leurs lieux de repos en l'absence de carcasses. La plupart d'entre nous n'entreraient pas dans une maison en feu par jeu, mais le feraient pour secourir un enfant piégé à l'intérieur. Beaucoup d'Américains, d'Européens et de Japonais reconsidèrent à présent douloureusement la construction de centrales nucléaires à la suite de l'accident de la centrale de Fukushima qui a révélé les dangers de l'énergie nucléaire, alors que la sagesse, jusqu'alors, incitait à contrebalancer ces dangers par les bénéfices d'une réduction du réchauffement de la planète grâce à la réduction de la production d'énergie des centrales à charbon, à fuel et à gaz.

Troisièmement, les gens sous-estiment systématiquement les risques — au moins dans le monde occidental où les psychologues ont fait des études poussées de ce phénomène. Quand on interroge les Américains aujourd'hui sur les dangers, ils citeront probablement en premier le terrorisme, les accidents d'avion et les accidents nucléaires, même si ces trois dangers conjugués ont tué bien moins d'Américains au cours des quatre dernières décennies que les automobiles, l'alcool ou le tabac en une seule année. Quand on compare les classements de risques des Américains aux morts annuelles réelles (ou à la mortalité probable par heure d'une activité à risques), il apparaît que les gens surestiment beaucoup le risque des accidents de réacteurs nucléaires (danger numéro un pour les étudiants et les femmes sondés) ainsi que les risques des technologies fondées sur l'ADN, des autres nouvelles technologies chimiques ou des bombes aérosols. Ils sous-estiment les automobiles, l'alcool et le tabac et la dangerosité (à un moindre degré) de la chirurgie, des ustensiles ménagers et des conservateurs alimentaires. Ces préjugés qui sont nôtres cachent la crainte extrême d'événements qui échappent à notre contrôle, événements qui peuvent tuer des masses de gens, et de situations impliquant des risques nouveaux, non familiers et difficiles à évaluer (d'où notre peur des terroristes, des accidents d'avions et des accidents nucléaires). Par contre, sont acceptables de bon gré, quoique de façon inappropriée, les bons vieux risques connus qui semblent être sous notre contrôle et qui tuent des individus et non des groupes de gens. C'est pourquoi nous sous-estimons les risques de la conduite automobile, de l'alcool, du tabac ou de se tenir debout sur un escabeau ; nous choisissons de courir ces dangers, car nous avons le sentiment de les maîtriser ; nous savons qu'elles tuent

mais nous persuadons que nous n'en serons pas victimes nous-mêmes tant nous nous estimons à l'abri car prudents. Ainsi que le disait Chauncey Starr, physicien et expert nucléaire américain : « Nous détestons que d'autres nous fassent ce que nous nous faisons avec bonheur. »

Quatrièmement, certains individus plus que d'autres acceptent ou même recherchent et apprécient le danger — les parachutistes amateurs, les sauteurs à l'élastique, les joueurs compulsifs et les pilotes de course. Les bases de données établies par les compagnies d'assurances confirment notre intuition que les hommes recherchent davantage le danger que les femmes et que cette recherche de risques atteint son apogée chez les hommes dans la vingtaine et décline avec l'âge. Je suis revenu récemment d'une visite aux chutes Victoria en Afrique où le gigantesque fleuve Zambèze, large de quelque 1 700 mètres, se jette en une cataracte de près de 108 mètres dans une étroite faille suivie d'une gorge encore plus étroite qui débouche dans un bassin, le bien nommé *Boiling Pot* (littéralement « Marmite bouillonnante »), où s'écoule le fleuve entier. Le grondement des chutes, la noirceur des parois rocheuses, le brouillard qui emplit toute la faille et la gorge, et le bouillonnement de l'eau sous les chutes évoquent ce que doit être la porte de l'Enfer, si Enfer il y a. Juste au-dessus du *Boiling Pot*, un pont que les piétons peuvent emprunter traverse la gorge entre la Zambie et le Zimbabwe dont le Zambèze forme la frontière. De ce pont, les touristes qui y sont enclins sautent à l'élastique dans la gorge sombre, grondante et embrumée. Autant il me parut évident que je ne pourrais me décider à marcher vers le pont ni sauter à l'élastique quand bien même ce serait le seul moyen de sauver la vie de mon épouse et de mes enfants, autant il me parut incompréhensible qu'un jeune paie pour plonger la tête la première du pont avec une corde liée à ses chevilles. Je finis par me raviser, en devinant ce qu'aurait pu être la réaction d'autrui en me souvenant de certaines de mes expériences de spéléologue amateur.

De cette diversité des risques et de la perception de la dangerosité des situations — je crains les automobiles et les escabeaux, mes amis des basses terres en Nouvelle-Guinée les crocodiles, les cyclones et les ennemis, et les !Kung les lions et les sécheresses — nul ne peut vraiment conclure à une supériorité de nos sociétés particulièrement enclines à négliger les risques parce que nous recevons nos informations de seconde main de la télévision et d'autres médias de masse qui mettent l'accent sur les accidents sensationnels mais rares et les morts en grand nombre, ni à celle des peuples traditionnels qui estimeraient les risques plus précisément parce qu'ils tirent directement une leçon d'expériences personnelles ou de celles de leurs parents et de leurs voisins (mais nous manquons d'études précises et qualitatives sur ces perceptions comparées). Pouvons-nous seulement apprendre à penser aux dangers de façon plus réaliste ?

1. E.E. Evans-Pritchard, *Les Nuer*, *op. cit.*, p. 103-104 (traduction légèrement modifiée). (*N.d.T.*)

CINQUIÈME PARTIE

RELIGION, LANGUE ET SANTÉ

Chapitre 9

CE QUE LES ANGUILLES ÉLECTRIQUES NOUS APPRENNENT SUR L'ÉVOLUTION DE LA RELIGION

QUESTIONS SUR LA RELIGION

« Au commencement, tous les gens vivaient autour d'un grand ostryer [aussi nommé Bois de fer] dans la jungle et parlaient la même langue. Un homme dont les testicules avaient énormément enflé à cause d'une infection causée par un ver parasite passait son temps assis sur une branche de l'arbre pour pouvoir laisser ses lourds testicules reposer sur la terre. Par curiosité, les bêtes de la jungle venaient renifler ses testicules. Les chasseurs trouvaient alors ces animaux faciles à tuer et tout le monde avait beaucoup de nourriture et était heureux.

« Un jour, un méchant homme tua l'époux d'une belle femme pour s'approprier celle-ci. Des parents de l'époux assassiné attaquèrent le meurtrier qui fut à son tour défendu par ses propres parents jusqu'à ce que ses proches et lui grimpent dans l'ostryer pour se sauver. Les attaquants tirèrent sur les lianes qui pendaient d'un côté de l'arbre afin d'en abaisser la couronne et d'atteindre leurs ennemis.

« Finalement, les lianes se rompirent et l'arbre se détendit avec une force terrible. Le meurtrier et ses parents furent projetés hors de l'arbre dans de nombreuses directions. Ils tombèrent si loin, en tant de lieux différents, qu'ils ne se retrouvèrent jamais les uns les autres. Avec le temps, leurs langues devinrent de plus en plus différentes. C'est pourquoi aujourd'hui les gens parlent tant de langues différentes et ne se comprennent pas, et pourquoi c'est une rude tâche pour les chasseurs d'attraper des animaux pour se nourrir. »

Cette histoire est racontée par un peuple tribal du nord de la Nouvelle-Guinée. Elle illustre une classe répandue de mythes dits de l'origine qui nous est familière par les récits du Jardin d'Éden et de la Tour de Babel dans le Livre de la Genèse. Malgré ces parallèles avec les religions judéo-chrétiennes, les sociétés traditionnelles de Nouvelle-Guinée, comme d'autres petites sociétés, n'avaient ni églises, ni prêtres, ni livres sacrés. Pourquoi ce système tribal de croyances rappelle-t-il tant les religions judéo-chrétiennes dans son mythe

de l'origine malgré toutes les différences par ailleurs ?

Pratiquement toutes les sociétés humaines ont une « religion » ou un système de croyances qui y ressemble. Cela laisse penser que la religion remplit quelque besoin humain universel ou, tout au moins, naît d'une partie de la nature humaine commune à tous. Depuis des siècles les chercheurs débattent de ces questions et d'autres apparentées. Pour qu'un système de croyances constitue une religion, doit-il inclure la croyance en un ou des dieux, ou en quelques forces surnaturelles, et comporte-t-il nécessairement d'autres éléments structurants ? Quand la religion est-elle apparue dans l'histoire de l'évolution humaine ? Les ancêtres de l'homme divergèrent de ceux des chimpanzés il y a environ six millions d'années. Quoi que soit la religion, nous pouvons nous accorder pour dire que les chimpanzés n'en ont pas, mais pour autant en trouve-t-on trace chez nos ancêtres de Cro-Magnon et nos parents néandertaliens il y a 40 000 ans ? Y a-t-il eu différents stades historiques dans le développement des religions, les croyances comme le christianisme et le bouddhisme représentant un stade plus récent que les systèmes tribaux de croyances ? Nous tendons à associer la religion avec la face noble de l'humanité non avec sa face obscure : pourquoi la religion peut-elle alors prêcher la violence, le meurtre et le suicide ?

Ces questions sont au cœur d'un sujet comme le nôtre, l'examen du spectre entier des sociétés humaines, des petites ou anciennes aux grandes ou modernes. La religion est un domaine où prospèrent encore les institutions traditionnelles au sein de sociétés par ailleurs modernes. Les religions majeures du monde sont apparues il y a entre 1 400 ans et plus de 3 000 ans dans des sociétés bien plus petites et plus traditionnelles, mais elles diffèrent néanmoins avec la taille de la société. En outre, la plupart des humains remettent en question leurs croyances religieuses personnelles (ou leur absence) à un moment ou à un autre de leur vie, entre autres raisons parce que les diverses acceptions de la religion nous aident à trouver des réponses qui nous conviennent à titre individuel.

Pour les individus et les sociétés, la religion implique souvent un énorme investissement en temps et en ressources. Pour ne citer que quelques exemples, les mormons sont censés donner 10 % de leurs revenus à leur Église. On estime que les Indiens Hopi traditionnels consacrent en moyenne un jour sur trois à des cérémonies religieuses et qu'un quart de la population du Tibet traditionnel était constitué de moines. La part des ressources de l'Europe chrétienne médiévale consacrée à la construction des cathédrales et des églises et à leurs divers prêtres, à subvenir aux besoins des nombreux ordres monastiques et à financer les croisades était considérable. Pour emprunter une expression des économistes, la religion implique ainsi des « coûts d'opportunité », c'est-à-dire des investissements en temps et en ressources dans la religion qui auraient pu être consacrés à des activités manifestement profitables comme le développement d'autres cultures agricoles, la construction de barrages, voire l'entretien d'armées plus nombreuses. S'il n'en alla pas ainsi, c'est que la religion apportait de grands bénéfices pour compenser ses coûts d'opportunité.

Pour un croyant, il ne fait aucun doute que la religion est universelle dans les sociétés humaines parce qu'il existe vraiment un Dieu et que l'omniprésence de la religion n'exige pas plus de découvrir ses fonctions et bénéfices supposés que ne l'exige l'omniprésence des roches.

Procédons à une expérience de pensée. Soit une créature vivante et avancée de la galaxie d'Andromède qui se déplace à une vitesse bien supérieure à celle de la lumière (chose jugée impossible par les humains), visite les milliards d'étoiles et de planètes de l'univers, et étudie la diversité de la vie ayant des métabolismes diversement activés par la lumière, d'autres formes de radiation électromagnétique, la chaleur, le vent, des réactions nucléaires et des réactions chimiques organiques ou inorganiques. De temps en temps, cet Andromédéen se rend sur la planète Terre où la vie a évolué pour utiliser l'énergie de la lumière et de réactions chimiques organiques et inorganiques. Pendant une brève période entre 11 000 ans avant notre ère environ et le 11 septembre 2051, la Terre fut dominée par une forme de vie qui se qualifiait du nom d'humains et adhérait à certaines idées curieuses. Au nombre de ces idées, celle qu'il existe un être tout-puissant, nommé Dieu, qui accorde un intérêt particulier à l'espèce humaine plutôt qu'aux millions de milliards d'autres espèces dans l'univers, qu'il a d'ailleurs créé, et que les humains se représentent souvent semblable à eux-mêmes, à l'exception de son caractère omnipotent. Bien entendu, l'Andromédéen vit en ces croyances des illusions dignes d'être étudiées plutôt que d'être crues car il avait déjà compris, comme beaucoup d'autres créatures vivantes, comment l'univers avait réellement été créé et qu'il était absurde d'imaginer qu'un quelconque être tout-puissant se souciât particulièrement de l'espèce humaine ou pût lui être semblable alors que l'espèce humaine était bien moins intéressante et avancée que des milliards d'autres formes vivantes existant ailleurs dans l'univers. Il observa également qu'il existait des milliers de religions humaines différentes dont les adeptes pour la plupart croyaient que leur religion particulière était la seule vraie et que toutes les autres étaient fausses, ce qui amena notre Andromédéen à penser qu'elles étaient toutes également fausses.

Mais cette croyance en un tel dieu était largement répandue dans les sociétés humaines. L'Andromédéen connaissait les principes de la sociologie universelle qui se doivent d'expliquer pourquoi les sociétés humaines persistent à croire en une religion malgré l'énorme saignée en temps et en ressources que cela leur impose tant au plan individuel que collectif, et malgré le fait que la religion incite les individus à adopter des comportements douloureux, voire suicidaires. Manifestement, raisonnait-il, la religion doit apporter quelques profits compensatoires sinon seraient apparues des sociétés athées non soumises ni à ses ponctions en temps et en ressources ni à ses pulsions suicidaires et qui pour finir auraient triomphé des sociétés religieuses et les auraient remplacées. Le visiteur d'Andromède sera un guide dans l'examen général des religions humaines.

À l'évidence, ce qui distingue de manière nécessaire et suffisante toutes les religions, dont le christianisme et les religions tribales, ou le polythéisme de la Grèce et de la Rome antiques, des phénomènes apparentés mais différents (comme la magie, le patriotisme ou une philosophie de la vie) ne fait pas consensus dans la communauté scientifique.

Tableau 5. QUELQUES PROPOSITIONS DE DÉFINITION DE LA RELIGION

1. « Reconnaissance humaine d'un pouvoir de contrôle surhumain et particulièrement d'un Dieu personnel ayant le droit d'être obéi. » (*Concise Oxford Dictionary*)

2. « Tout système spécifique de croyance et de culte impliquant souvent un code éthique et une philosophie. » (*Webster's New World Dictionary*)

3. « Système de cohésion sociale fondé sur un groupe commun de croyances ou d'attitudes concernant un objet, une personne, un être invisible, ou un système de pensée considérés surnaturels, sacrés, divins ou comme vérité suprême, et les codes de morale, les pratiques, valeurs, institutions, traditions et rituels associés à une telle croyance ou un tel système de pensée. » (*Wikipedia*)

4. « La religion, en termes les plus larges et généraux possible, […] consiste en la croyance qu'il est un ordre invisible et que notre bien suprême réside dans notre ajustement harmonieux à cet ordre. » (William James)

5. « Systèmes sociaux dont les membres avouent leur croyance en un ou des agents surnaturels dont l'approbation doit être recherchée. » (Daniel Dennett)

6. « Propitiation ou conciliation des puissances surhumaines qui sont jugées contrôler la nature et l'homme. » (Sir James Frazer)

7. « Ensemble de formes et d'actes symboliques qui relient l'homme aux conditions ultimes de son existence. » (Robert Bellah)

8. « Système de croyances et de pratiques orienté vers la "préoccupation ultime" d'une société. » (William Lessa et Evon Vogt)

9. « La croyance en des êtres surhumains et en leur pouvoir d'assister l'homme ou de lui nuire se rapproche d'une répartition universelle, et cette croyance, insisterais-je, est la variable centrale que devrait désigner toute définition de la religion […]. Je définirai la "religion" comme "une institution consistant en une interaction constituée selon des modèles culturels avec des êtres surhumains culturellement postulés". » (Melford Spiro)

10. « L'élément commun transculturel de la religion est une croyance que le bien suprême est défini par un ordre invisible associé à un ensemble de symboles qui aide les individus et les groupes à ordonner leur vie en harmonie avec cet ordre et une implication émotionnelle pour parvenir à cette harmonie. » (William Irons)
11. « Une religion est un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Église, tous ceux qui y adhèrent. » (Émile Durkheim)

12. « Sommairement, la religion est (1) l'engagement coûteux et difficile à feindre d'une communauté (2) envers un monde contrefactuel et contre-intuitif d'agents surnaturels (3) qui maîtrisent les angoisses existentielles des gens telles que la mort et la tromperie. » (Scott Atran)

13. « Une religion est : (1) un système de symboles qui agit de manière à (2) susciter des motivations et des états d'esprit puissants, envahissants et durables chez les humains en (3) formulant des conceptions sur un ordre général de l'existence et en (4) parant ces conceptions d'une telle aura de réalité que (5) ces motivations et états d'esprit semblent singulièrement réalistes. » (Clifford Geertz)

14. « La religion est une institution sociale qui a évolué comme un mécanisme intégral de la culture humaine pour créer et promouvoir des mythes, encourager l'altruisme et l'altruisme réciproque, et pour révéler le niveau d'engagement à coopérer et à rendre en retour entre les membres de la communauté. » (Michael Shermer)

15. « Nous définirons une religion comme un ensemble de croyances, de pratiques et d'institutions que les hommes ont développé dans diverses sociétés, autant qu'on peut les comprendre, en réponse à ces aspects de leur vie et de leur situation jugés ne pas être, au sens empirico-instrumental, rationnellement compréhensibles et/ou maîtrisables, et auxquels ils attachent une signification qui inclut une espèce de référence des actions et événements concernés à la conception que se fait l'homme de l'existence d'un ordre "surnaturel" conçu et perçu comme ayant une portée fondamentale sur la situation de l'homme dans l'univers et les valeurs qui donnent un sens à son sort en tant qu'individu et à ses relations avec ses semblables. » (Talcott Parsons)

16. « La religion est le soupir de la créature opprimée, l'âme d'un monde sans cœur, comme elle est l'esprit des conditions sociales d'où l'esprit est exclu. Elle est l'opium du peuple. » (Karl Marx)

Le tableau 5 recense seize définitions différentes proposées par des spécialistes de la question religieuse. Les définitions 11 et 13 d'Émile Durkheim et de Clifford Geertz

respectivement sont les plus souvent citées par d'autres chercheurs. Il apparaît évident que nous ne sommes guère proches d'un accord sur cette question.

Comme position de repli, le problème de la définition peut-il être esquivé comme nous esquivons celui de la pornographie, en arguant que faute de savoir la définir, au moins sait-on la reconnaître quand on la voit ? Malheureusement non car cette attitude même ne tiendra pas : les chercheurs ne s'accordent pas pour reconnaître comme religions certains mouvements pourtant largement répandus. Ainsi, les spécialistes débattent depuis longtemps de la question de savoir si le bouddhisme, le confucianisme et le shintoïsme devraient être classés au nombre des religions ; la tendance actuelle est d'inclure le bouddhisme, mais pas le confucianisme alors même que l'on considérait généralement celui-ci comme tel il y a une ou deux décennies ; aujourd'hui il est plutôt perçu comme une éthique et un mode de vie ou une philosophie séculaire.

Ces difficultés pour définir la religion sont instructives. Elles nous indiquent que les phénomènes que nous rassemblons sous le terme de religions comportent des éléments dissemblables qui sont diversement puissants, faibles ou quasi absents dans différentes religions, différentes sociétés et à divers stades d'évolution des religions. La religion se fond dans d'autres phénomènes qui possèdent certains des attributs qu'on lui associe habituellement, mais pas tous. C'est pourquoi il existe un désaccord sur la question de savoir si le bouddhisme, généralement considéré comme l'une des quatre plus grandes religions dans le monde, est vraiment une religion ou « simplement » une philosophie de la vie. Les éléments communément attribués aux religions entrent dans cinq ensembles : la croyance au surnaturel, l'appartenance partagée à un mouvement social, des preuves coûteuses et visibles d'engagement, des règles pratiques pour le comportement (c'est-à-dire une « morale ») et la croyance que les forces et les êtres surnaturels peuvent être amenés (par la prière, par exemple) à intervenir dans la vie profane. Ainsi que nous le verrons, toutefois, il ne serait pas pertinent de définir la religion par la combinaison de ces cinq attributs ni de qualifier de non-religion un phénomène qui ne présenterait pas l'un (ou plus) d'entre eux parce que l'on exclurait alors certaines ramifications de mouvements reconnus largement comme des religions.

Le premier de ces attributs est la base de la définition que je présentais à mes étudiants de Premier Cycle à l'Université de Californie quand, à mes débuts, j'enseignais un cours de géographie culturelle. Je proposais ceci : « La religion est la croyance en un agent surnaturel posé en postulat et dont nos sens ne peuvent donner de preuve de l'existence, mais qui est invoqué pour expliquer des choses dont nos sens nous donnent bien la preuve. » Cette définition a deux vertus : la croyance en des agents surnaturels est en fait une des caractéristiques les plus répandues de la religion ; et l'explication, comme nous l'examinerons plus loin, était au nombre des origines majeures et des fonctions précoces des religions. La plupart des religions postulent l'existence de dieux, d'esprits et d'autres agents

que nous qualifions de « surnaturels » parce que eux-mêmes ou leurs conséquences démontrables ne peuvent être perçus directement dans le monde naturel. (Dans tout ce chapitre, je ne cesserai d'employer le terme « surnaturel » dans son sens neutre sans aucune des connotations péjoratives qui lui sont parfois associées.) Beaucoup de religions vont plus loin et postulent l'existence de tout un monde surnaturel parallèle — souvent un ciel, un enfer ou une autre vie après la vie où nous revivrons d'une manière ou d'une autre après notre mort au monde naturel. Certains croyants sont si convaincus de l'existence d'agents surnaturels qu'ils affirment avec force avoir vu, entendu ou senti des esprits ou des spectres.

Assez rapidement ma définition m'apparut inadéquate pour des raisons tout aussi instructives. La croyance en des agents surnaturels ne caractérise pas seulement les religions mais aussi des phénomènes que l'on ne considérerait pas religieux — comme la croyance aux fées, aux fantômes, aux elfes et aux extraterrestres dans des OVNIs. Pourquoi dès lors croire en des dieux est-il un acte religieux, plutôt que croire aux fées ? (Indice : ceux qui croient aux fées ne se retrouvent pas un jour particulier de la semaine pour accomplir certains rituels, ne s'identifient pas en tant que communauté de croyants aux fées distincte des sceptiques en cette matière et ne sont pas prêts à mourir pour défendre leur foi.) En revanche, quelques mouvements que tout le monde juge être des religions n'exigent pas de croire en des agents surnaturels. De nombreux juifs (dont des rabbins), des unitariens, des Japonais et d'autres encore sont agnostiques ou athées, mais considèrent cependant, et sont considérés par d'autres, appartenir à une religion. Le Bouddha ne s'associait à aucun dieu quel qu'il fût et affirmait enseigner « simplement » une voie vers la lumière qu'il avait découverte.

Une grande faiblesse de ma définition était qu'elle omettait un deuxième attribut des religions : ce sont aussi des mouvements sociaux agrégeant des êtres qui s'identifient comme partageant des croyances auxquelles ils adhèrent profondément. On ne peut dire d'une personne qui croit en un dieu et en une longue liste d'autres doctrines qu'elle a inventées et qui consacre une partie de chaque sabbat à rester seule dans une pièce pour prier ce dieu et lire un livre qu'elle a elle-même écrit, sans jamais le montrer à quiconque, qu'elle pratique une religion. Les ermites qui vivent dans l'isolement et se consacrent à la prière sont dans la réalité l'équivalent le plus proche d'une telle personne ; mais ces ermites trouvent place dans une communauté de croyants qui partagent leurs croyances et qui peuvent continuer à les assister et à leur rendre visite. Mais je ne connais pas d'ermites qui aient conçu leur propre religion de toutes pièces, se soient retirés au désert pour vivre seuls, aient refusé les offrandes en nourriture et découragé les visiteurs. Ou bien alors, je le définirais comme ermite non religieux ou comme misanthrope, alors que d'autres pourraient le tenir pour un ermite religieux de stricte obédience, quoique manquant peut-être de quelque sociabilité.

Un troisième attribut de toutes les religions est que leurs adeptes font de coûteux ou douloureux sacrifices pour manifester de façon convaincante aux autres personnes leur

adhésion au groupe. Il peut s'agir d'un sacrifice en temps, par exemple interrompre d'autres activités cinq fois par jour pour se tourner vers La Mecque et prier, passer une partie du dimanche à l'église, ou bien encore consacrer des années à mémoriser un rituel complexe, des prières et des chants (qui peuvent exiger d'apprendre une autre langue), passer deux ans comme missionnaire au début de l'âge adulte (ce que les mormons sont censés faire) ou partir en croisade, faire un pèlerinage ou se rendre à La Mecque ou à Bénarès à ses propres frais. Le sacrifice peut être en argent ou en biens donnés à l'Église ou à la communauté de croyance. On peut offrir un animal domestique de prix en sacrifiant un de ses agneaux à Dieu, mais pas quelque animal sauvage capturé qui n'a rien coûté sinon l'effort de l'attraper ou le chasser. Le sacrifice peut encore être celui de son confort ou intégrité physiques en jeûnant, se coupant un doigt, se faisant circoncire ou subinciser (fendre longitudinalement) le pénis, versant son sang en se coupant le nez, la langue, le pénis, l'intérieur de la gorge ou une autre partie du corps. Toutes ces manifestations coûteuses, publiques ou douloureuses servent à convaincre les autres croyants que l'engagement religieux de l'impétrant est réel, au point si nécessaire de se porter jusqu'au sacrifice de sa vie. Clamer simplement « Je suis chrétien ! » peut n'être qu'un mensonge destiné à conforter quelque avantage personnel (comme le font certains détenus dans l'espoir d'obtenir une libération sur parole) ou pour sauver sa vie. Si le deuxième et le troisième attributs (c'est-à-dire un mouvement social et des sacrifices coûteux) semblent être des conditions nécessaires pour qu'un mouvement soit reconnu comme religion, ils ne sont pas suffisants en eux-mêmes. Il existe aussi des mouvements sociaux non religieux qui partagent des croyances auxquelles ils adhèrent profondément et qui exigent des sacrifices coûteux de leurs membres, le patriotisme par exemple.

L'avant-dernier attribut des religions est que la croyance en des dieux et en d'autres agents surnaturels hypothétiques a des conséquences pratiques sur la façon dont les gens devraient se comporter. Ces règles de conduite peuvent prendre diversement la forme de lois, de codes moraux, de tabous ou d'obligations selon le type de société. Pratiquement toutes les religions ont de telles règles de comportement, lesquelles pourtant ne découlent pas uniquement d'un phénomène religieux : les gouvernements étatiques séculiers modernes, les innombrables groupes non religieux et les citoyens athées ou agnostiques ont également leurs propres règles.

Enfin, beaucoup de religions enseignent que les agents surnaturels ne récompensent pas seulement les gens vertueux respectueux des lois et châtient les malfaisants et ceux qui enfreignent les règles, mais qu'ils peuvent également être amenés par des prières, des offrandes et des sacrifices à intercéder en faveur des mortels qui les en prient.

Ainsi, la religion suppose une constellation de cinq ensembles d'attributs qui varient en puissance selon les religions du monde (religions traditionnelles y compris). Cette constellation peut nous servir à comprendre les différences entre la religion et plusieurs

systèmes apparentés qui partagent certains de ses attributs, mais pas tous. Le patriotisme et la fierté ethnique ressemblent à la religion en ce qu'ils sont des mouvements sociaux qui distinguent leurs adeptes des gens extérieurs, exigent des sacrifices (dont celui de la vie) comme manifestation de l'engagement, et sont célébrés dans des rituels et des cérémonies comme (pour les Français) le 14 Juillet ou le 11 Novembre. À la différence de la religion, le patriotisme et la fierté ethnique n'enseignent pas une croyance en des agents surnaturels. Les amateurs de sport, comme les croyants religieux, forment des groupes sociaux d'adeptes (les fans de l'équipe de base-ball des Boston Red Sox par exemple) distincts de ceux d'autres amateurs de sport (par exemple, les fans des New York Yankees), mais ils n'adhèrent pas à des agents surnaturels, n'exigent pas de grands sacrifices comme preuve d'affiliation et ne régissent pas une vaste gamme de comportements moraux. Le marxisme, le socialisme et d'autres mouvements politiques attirent des groupes d'adhérents engagés, motivent (comme les religions) leurs adeptes à mourir pour leurs idéaux et peuvent avoir des codes moraux d'ordre général, mais ils ne se fondent pas sur le surnaturel. La magie, la sorcellerie, la superstition et la sourcellerie (croyance selon laquelle on peut localiser des eaux souterraines avec une baguette) impliquent bien une croyance en des agents surnaturels ayant des conséquences pour le comportement quotidien. Cependant, magie, superstition et phénomènes apparentés ne servent pas d'attributs identificateurs de groupes sociaux convaincus semblables à ceux des croyants : il n'existe pas de groupes d'individus qui croient que les chats noirs portent malheur et se retrouvent chaque dimanche pour réaffirmer leur différence par rapport à ceux qui n'y croient pas.

FONCTIONS ET ANGUILLES ÉLECTRIQUES

La religion est quasiment universelle chez les humains, mais on n'a rien décrit de semblable, même de façon éloignée, chez les animaux. Néanmoins, nous pouvons — en fait, devons — nous interroger sur ses origines tout comme nous nous interrogeons sur les origines d'autres traits spécifiquement humains tels que l'art et le langage articulé. Il y a six millions d'années, nos ancêtres étaient des primates qui n'avaient certainement pas de religion ; à l'époque où les premiers documents écrits apparurent il y a environ 5 000 ans, la religion existait déjà. Que s'est-il passé dans l'intervalle ? Quels étaient les antécédents de la religion chez les animaux et les ancêtres des hommes ?

Une méthode de travail des plus banales qualifiée d'approche fonctionnelle a été adoptée par les chercheurs en religion au début de leur démarche d'ordre scientifique il y a presque cent cinquante ans, méthode qui consiste à se demander quelles fonctions la religion remplit. Dans l'équation déjà mentionnée des coûts de la religion (mener une vie de célibat, renoncer à avoir des enfants, faire l'effort et la dépense de construire de

gigantesques pyramides, tuer des animaux domestiques de valeur et même, à l'occasion, son propre enfant et soi-même, passer beaucoup de temps à ressasser les mêmes paroles) et des bénéfices qu'elle apporte, supérieurs donc aux coûts, l'approche fonctionnelle définit ces derniers : résoudre certains problèmes comme maintenir l'ordre social, réconforter les gens anxieux et enseigner l'obéissance politique.

Une autre approche, qui a récemment émergé du champ de la psychologie évolutionniste, objecte que la religion n'a certainement pas évolué et n'a pas été inventée consciemment pour un objet spécifique ou pour résoudre un quelconque problème particulier. Nul chef en herbe n'a eu un jour une brillante idée et n'a inventé la religion *ex nihilo*, pressentant qu'il pourrait ainsi plus aisément tenir ses sujets sous sa coupe s'il les convainquait des raisons religieuses de bâtir une pyramide. Il n'est pas plus probable qu'un chasseur-cueilleur fin psychologue, préoccupé de voir que ses compagnons ayant sombré dans une dépression liée à un récent décès dans la tribu, n'avaient plus la force de partir à la chasse, ait imaginé une histoire sur la vie après la vie afin de les consoler et de leur donner un nouvel espoir. La religion est probablement apparue davantage en dérivation de quelques autres capacités cognitives de nos ancêtres et de leurs propres ancêtres animaux, capacités qui eurent des conséquences imprévues et acquirent progressivement de nouvelles fonctions évolutives.

Pour le biologiste évolutionniste que je suis, il n'y a pas de contradictions entre ces deux approches différentes de l'origine de la religion qui supposent en réalité deux stades. L'évolution biologique elle-même procède de manière semblable en deux stades. Tout d'abord, la variation entre les individus est générée par des mutations et des recombinaisons de gènes. Deuxièmement, à cause de la sélection naturelle et sexuelle, il existe des différences chez les individus mutants qui résultent dans la façon de survivre, de se reproduire et de transmettre leurs gènes à la génération suivante. C'est-à-dire que certains de ces individus en viennent à remplir des fonctions et à résoudre des problèmes de l'existence mieux que d'autres. Un problème fonctionnel (par exemple survivre sous un climat plus froid) n'est pas résolu par un animal qui comprendrait qu'il lui faut une fourrure plus fournie, ni par des climats froids qui stimuleraient des mutations entraînant un épaississement de la fourrure. Une chose (en l'occurrence les mécanismes de la génétique moléculaire dans le cas de l'évolution biologique) crée une autre chose (ici, un animal à la fourrure plus ou moins épaisse), et certaines conditions de vie ou certains problèmes environnementaux (dans ce cas, des températures basses) dotent d'une fonction utile quelques-uns de ces animaux mutants, mais pas d'autres. Ainsi, les mutations et les recombinaisons génétiques constituent la diversité biologique alors que la sélection naturelle et sexuelle trie ce matériau initial selon le critère de fonction.

De même, les psychologues évolutionnistes affirment que la religion est un sous-produit de traits du cerveau humain qui apparut pour des raisons autres que la construction de

pyramides ou le réconfort à apporter à des proches endeuillés. Pour un biologiste évolutionniste, cela est plausible et nullement étonnant. L'histoire de l'évolution est riche en produits dérivés et en mutations qui furent sélectionnés à l'origine pour une fonction particulière et évoluèrent ensuite pour être de nouveau sélectionnés et remplir une autre fonction. Ainsi, les créationnistes qui doutent de la réalité de l'évolution s'appuyaient sur l'exemple des anguilles électriques qui électrocutent leur proie avec des chocs de 600 volts : ils soutenaient qu'une anguille d'une telle puissance n'aurait jamais pu descendre d'une anguille normale par sélection naturelle parce que les anguilles à faible voltage des stades intermédiaires nécessaires n'auraient pas pu électrocuter de proies, faute de quoi elles n'auraient donc eu aucune utilité. Dans les faits, il s'avère que les anguilles de 600 volts ont évolué par des changements de fonction, comme sous-produit de la détection du champ électrique et de la production d'électricité chez les poissons normaux.

De nombreux poissons ont des organes récepteurs cutanés qui sont sensibles aux champs électriques dans leur environnement. Ces champs peuvent être d'origine physique (par exemple, provenir des courants océaniques ou du mélange d'eaux de salinités différentes) ou encore d'origine biologique (du déclenchement électrique des contractions musculaires des animaux). Les poissons possédant de tels organes sensoriels électro-sensibles peuvent les employer à deux fins : pour repérer des proies et naviguer dans leur environnement, en particulier dans des eaux boueuses et des conditions nocturnes où les yeux n'ont guère d'utilité. Les proies se révèlent au détecteur de champ électrique des animaux en ayant une conductivité électrique bien plus grande que l'eau douce. Cette détection des champs électriques de l'environnement peut être qualifiée d'électro-détection et n'exige pas d'organes spécialisés générateurs d'électricité.

Mais certaines espèces de poissons vont plus loin et génèrent leurs propres champs électriques de faible voltage, ce qui leur permet de détecter des objets non seulement par le champ électrique de l'objet, mais aussi parce que celui-ci modifie le champ électrique propre à ces poissons. Les organes spécialisés pour la production d'électricité ont évolué indépendamment chez au moins six lignées distinctes de poissons. La plupart de ces organes découlent des membranes génératrices d'électricité des muscles, mais une espèce de poissons les développe à partir des nerfs. Le zoologiste Hans Lissmann a donné la première preuve incontestable d'une telle électro-détection active après bien des spéculations non convaincantes d'autres chercheurs. Il a conditionné des poissons électriques au moyen de récompenses alimentaires pour distinguer un objet conducteur d'électricité d'un objet non conducteur d'apparence identique, par exemple un disque de métal opposé à un disque d'aspect semblable en plastique ou en verre. Alors que je travaillais dans un laboratoire de l'Université de Cambridge près du bâtiment où Lissmann menait ses études, un de ses amis m'a raconté une histoire illustrant la sensibilité de l'électro-détection par des poissons électriques. Lissmann avait remarqué qu'un poisson électrique captif qu'il conservait dans

son laboratoire devenait chaque jour de la semaine nerveux vers la même heure en fin d'après-midi. Il comprit finalement que c'était parce que sa laborantine se préparait à rentrer chez elle à ce moment-là, se plaçait derrière un paravent et se peignait, ce qui créait un champ électrique que le poisson pouvait détecter.

Les poissons à bas voltage utilisent leurs organes générateurs d'électricité et leurs détecteurs cutanés pour une meilleure efficacité de deux fonctions différentes partagées également par de nombreux poissons qui possèdent des électro-détecteurs mais n'ont pas d'organes générateurs d'électricité : la détection des proies et la navigation. Les poissons à bas voltage utilisent aussi les impulsions électriques des uns et des autres pour une troisième fonction, communiquer entre eux. Selon le schéma de ces impulsions, qui varie suivant les espèces et les individus, un poisson peut obtenir des informations et reconnaître ainsi l'espèce, le sexe, la taille et l'individu particulier (inconnu ou familier) à l'origine de ces impulsions. Un poisson à bas voltage communique également des messages sociaux à d'autres poissons de son espèce ; il peut en effet dire de façon électrique : « Ceci est mon territoire, dégage », ou : « Moi Tarzan, toi Jane, tu m'excites, passons à l'acte. »

Les poissons qui génèrent quelques volts peuvent non seulement détecter des proies mais aussi utiliser leurs chocs pour une autre fonction : tuer de petites proies telles que les vairons. Un voltage de plus en plus élevé permet de tuer des proies de plus en plus grosses jusqu'à ce que l'on arrive à l'anguille de deux mètres de long et de 600 volts qui peut paralyser un cheval au milieu d'un fleuve. (Je me rappelle cette histoire de l'évolution d'autant plus vivement que j'ai commencé mes travaux par l'étude des anguilles électriques pour ma thèse de doctorat sur la production d'électricité. Absorbé par les détails moléculaires de cette production, j'en oubliai les résultats ultimes, empoignai d'un geste impulsif ma première anguille et en garde depuis lors un souvenir des plus cuisants.) Les poissons de fort voltage peuvent aussi utiliser leurs puissantes décharges pour deux autres fonctions encore : se défendre contre des prédateurs éventuels en les foudroyant et « chasser à l'électricité », c'est-à-dire attirer la proie vers l'extrémité électriquement positive (l'anode) de leur corps, technique proche de celle qu'emploient les pêcheurs professionnels qui doivent cependant se résoudre à produire l'électricité avec des batteries ou des générateurs et non par eux-mêmes.

Aux créationnistes sceptiques qui objectent que la sélection naturelle n'aurait jamais pu produire une anguille de 600 volts à partir d'une anguille normale, censément parce que tous les stades intermédiaires des organes électriques à bas voltage auraient été inutiles et n'auraient pas aidé leurs détenteurs à survivre, il convient donc de répondre que tuer une proie avec un choc de 600 volts n'était pas la fonction originelle des organes électriques, mais qu'elle est apparue comme un sous-produit d'un organe initialement sélectionné pour d'autres fonctions. Nous avons vu que les organes électriques acquirent six fonctions successives à mesure que la sélection naturelle augmentait leur production de zéro à 600

volts. Un poisson de voltage nul peut faire de l'électro-détection passive de proies et naviguer ; un poisson de bas voltage peut accomplir ces deux fonctions plus efficacement, mais aussi communiquer par l'électricité ; et un poisson de fort voltage peut électrocuter des proies, se défendre et pratiquer la pêche électrique. La religion humaine diffère des anguilles électriques du seul fait qu'elle remplit non pas six, mais sept fonctions.

LA RECHERCHE DES EXPLICATIONS CAUSALES

De quels attributs humains la religion pourrait-elle fonctionnellement dériver ? Une hypothèse plausible est que c'était un sous-produit de la capacité de plus en plus élaborée de notre cerveau à déduire des causes, des actions et des intentions, à anticiper des dangers et à formuler ainsi des explications causales de valeur prédictive qui nous aidaient à survivre. Pour leur part, les animaux ont aussi des capacités cérébrales qui leur permettent de déduire des intentions : une chouette détecte une souris par le son dans l'obscurité totale, écoute son déplacement, calcule sa trajectoire et sa vitesse, déduit ainsi l'intention du rongeur de poursuivre dans cette direction et à cette vitesse, et fond sur lui au moment et à l'endroit les plus propices pour lui couper le chemin et le capturer. Mais les animaux, à commencer par ceux qui nous sont le plus apparentés, ont une capacité de raisonnement bien moindre que la nôtre. Ainsi, les pythons terrestres sont les principaux prédateurs des singes d'Afrique connus sous le nom de grisets. Ces singes émettent un cri d'alerte spécifique à la vue d'un de ces reptiles ; ils en savent alors assez pour grimper dans un arbre sitôt prévenus par le cri de leur congénère à proximité. Cependant, chose qui ne laisse de nous étonner, ces singes, si malins soient-ils, n'associent pas la trace visible d'un python dans l'herbe au risque de la présence possible du reptile. En comparaison de ces faibles capacités de raisonnement des singes, l'espèce humaine a été affûtée par la sélection naturelle pour que nos cerveaux tirent un maximum d'informations d'indices banals et que notre langage véhicule ces informations avec précision — quand bien même nous en tirons fréquemment des inférences erronées.

Un exemple, à l'appui de ce dernier propos : nous attribuons couramment des actions à autrui. Nous comprenons qu'il a, comme nous, des intentions, et qu'autrui recouvre une multitude d'individus divers et variés. Nous consacrons donc une grande part de notre activité cérébrale quotidienne à comprendre d'autres personnes et à surveiller les signes qu'elles émettent (comme leurs expressions faciales, le ton de leur voix, ce qu'elles disent et ce qu'elles font ou ne disent ni ne font), afin de prédire ce qu'un individu particulier est susceptible de faire ensuite et imaginer comment nous pouvons influencer son comportement dans le sens qui nous sied. De même nous attribuons des modes d'action aux animaux : les chasseurs !kung qui s'approchent de la carcasse d'une proie que des lions se

partagent déjà observent leur ventre et leur comportement pour déduire si les lions sont repus et se laisseront refouler ou s'ils sont encore affamés et n'abandonneront pas le terrain. Nous nous attribuons à nous-mêmes des façons d'agir : nous remarquons que nos propres actions ont des conséquences et si nous constatons que se comporter d'une façon assure la réussite plus qu'une autre, nous apprenons à répéter cette action couronnée de succès. La capacité de notre cerveau à formuler de telles explications causales est la raison majeure de notre réussite en tant qu'espèce. C'est pourquoi, il y a 12 000 ans, avant que nous ne disposions de l'agriculture, des métaux ni de l'écriture, alors que nous étions encore au stade de la chasse-cueillette, notre répartition sur tous les continents (à l'exception de l'Antarctique) était de toutes les espèces de mammifères la plus vaste, de l'Arctique à l'équateur.

L'espèce humaine ne cesse de mettre à l'épreuve des explications causales. Certaines des explications traditionnelles se sont avérées pour des raisons qui se sont révélées ultérieurement scientifiquement exactes ; certaines ont donné des prédictions justes pour une mauvaise raison (par exemple, « éviter de manger cette espèce particulière de poissons à cause d'un tabou », sans comprendre la présence d'éléments chimiques nocifs) ; et certaines autres explications ont produit des prédictions fausses. Ainsi, les chasseurs-cueilleurs ont généralisé à l'excès des modes d'action en les étendant à des choses qui peuvent bouger autres que les êtres humains et les animaux, telles que les rivières, le soleil et la lune. Les peuples traditionnels croient souvent que ces objets inanimés et mouvants sont des êtres vivants ou sont mus par des êtres vivants. Ils peuvent également attribuer des actions à des choses inertes comme les fleurs, une montagne ou un rocher. Tout cela, nous le qualifions globalement de croyance au surnaturel, distinct du naturel, mais les peuples traditionnels ne font pas cette distinction et posent une continuité d'un univers à l'autre. Ils proposent des explications causales dont ils respectent la valeur prédictive : leur théorie selon laquelle le soleil (ou un dieu transportant le soleil dans son char) traverse le ciel chaque jour correspond aux faits observés. Ils n'ont pas une connaissance autonome de l'astronomie pour se convaincre que la croyance en un soleil agent animé est une erreur d'ordre surnaturel — plus exactement, loin d'être une marque de stupidité, il y a là une extension logique de leur pensée au sujet de choses incontestablement naturelles, et une attribution d'un pouvoir agissant aux plantes et aux choses inertes.

Une autre forme de prédiction est notre quête des conséquences de notre propre comportement. Un cultivateur se demandera ce qu'il a fait de différent cette fois pour qu'un champ qui avait de forts rendements ait donné une médiocre récolte cette année ; les chasseurs kaulong se demanderont ce que l'un d'entre eux a fait pour tomber dans un gouffre invisible dans la forêt. Comme d'autres peuples traditionnels, les fermiers et les chasseurs sont en quête d'explications et de phénomènes causaux. Ainsi, les fermiers et paysans andins qui ne comprennent pas les coefficients de variation dispersent néanmoins

leurs récoltes sur neuf à vingt-six champs (chapitre 8) ; il se peut qu'ils aient, par tradition, prié les dieux de la pluie. Et les chasseurs kaulong veillent à ne pas crier le nom des chauves-souris cavernicoles quand ils les chassent dans des zones où il y a des gouffres cachés. Nous savons désormais que la dispersion des champs est une méthode scientifiquement valide pour assurer des récoltes au-dessus d'une certaine valeur minimale et que les prières aux dieux de la pluie et les tabous portant sur le nom des chauves-souris sont de l'ordre des superstitions religieuses sans valeur scientifique, mais c'est là une distinction rétrospective. Pour les cultivateurs et les chasseurs, il n'y a pas de distinction entre science valide et superstition religieuse.

Les maladies donnent lieu, elles aussi, à une quête exagérée d'explications causales. Si quelqu'un tombe malade, la victime, ses amis et ses parents recherchent une explication tout comme ils le feraient pour tout autre événement important. À quoi devoir ce que le malade a fait (par exemple, boire l'eau d'une certaine source) ou négligé de faire (par exemple, se laver les mains avant de manger ou appeler un esprit à l'aide) ? Est-ce à cause d'une chose faite par autrui (par exemple, un autre malade qui vous a toussé au visage ou un sorcier qui vous a jeté un sort) ? Comme les gens traditionnels, nous, citoyens du Premier Monde à l'ère de la médecine scientifique, continuons à chercher des explications satisfaisantes à la maladie. Nous en sommes venus à croire que boire l'eau d'une certaine source ou ne pas se laver les mains avant de manger est une explication valide de la maladie et que ne pas avoir imploré l'aide d'un esprit n'en est pas une. Dire à quelqu'un qu'il développe un cancer de l'estomac pour avoir hérité de la variante 211 du gène PX2R ne suffit pas ; voilà le patient insatisfait et impuissant ; peut-être est-ce plutôt dû à mon régime alimentaire, s'interroge-t-il. Les gens traditionnels recherchent des traitements pour les maladies tout comme nous le faisons aujourd'hui quand la Faculté paraît échouer dans son traitement. Ces traitements traditionnels apparaissent souvent bénéfiques pour de nombreuses raisons possibles : la plupart des maladies se guérissent d'elles-mêmes de toute façon ; beaucoup de remèdes traditionnels à base de plantes se révèlent avoir une valeur pharmacologique ; la présence du shaman au chevet du malade apaise la crainte de ce dernier et peut constituer un remède de l'ordre du placebo ; assigner une cause à une maladie, même si ce n'est pas la bonne, réconforte la personne en lui permettant d'adopter un mode d'action plutôt que de sombrer dans l'impuissance ; et si cependant la victime meurt, cela peut signifier qu'elle a péché en violant un tabou ou qu'un sorcier puissant est responsable et qu'il doit être identifié et tué.

Il conviendrait de ne pas oublier une autre forme de notre quête d'explications causales : celles apportées en compensation au silence de la science. Par exemple, un problème central dans la plupart des religions organisées est celui de la théodicée, thème du Livre de Job : s'il existe un dieu bon et omnipotent, alors pourquoi le mal existe-t-il dans le monde ? Les peuples traditionnels, prêts à débattre pendant une heure pour expliquer la

présence d'un bout de bois brisé planté dans le sol, ne manqueront certainement pas de discuter de la raison pour laquelle une personne bonne qui respectait apparemment les règles de la société a néanmoins été blessée, vaincue ou tuée. Avait-elle enfreint un tabou, les esprits malins existent-ils ou les dieux étaient-ils courroucés ? De même, les gens ne manqueront certainement pas de tenter d'expliquer pourquoi quelqu'un qui, une heure plus tôt, respirait, bougeait et était animé de chaleur, se trouve à présent froid, sans souffle, immobile et inanimé comme une pierre : existe-t-il une partie de la personne, nommée esprit, qui s'en est échappée et est entrée dans le corps d'un oiseau, ou qui vit dorénavant autre part ? C'est là, dira-t-on de nos jours, quête de « sens » plutôt que recherche d'explications, puisque la science ne fournit que des explications et que notre quête de sens devrait nous conduire soit vers la religion, soit à la conclusion que somme toute notre démarche n'a pas de sens ! Mais tout le monde dans le passé et la plupart d'entre nous aujourd'hui encore veulent une réponse à leur exigence de « sens ».

En bref, ce que nous qualifions à présent de religion est apparu en dérivation de la complexité croissante du cerveau humain dans sa démarche d'identification des explications causales et d'élaboration de prédictions. Pendant longtemps il n'y aurait pas eu de distinction reconnue entre le naturel et le surnaturel, ou entre le religieux et le reste de la vie. Quant à savoir quand « la religion » est apparue au cours de l'évolution humaine, je ferai une hypothèse : très progressivement, alors que notre cerveau se complexifiait. Il y a plus de 15 000 ans, les hommes de Cro-Magnon cousaient déjà des vêtements, inventaient de nouveaux outils et couvraient de superbes peintures polychromes d'animaux et d'humains les parois des grottes de Lascaux, d'Altamira et de Chauvet, dans de profondes cavités. Ces peintures ne pouvaient être vues qu'à la lumière de chandelles et aujourd'hui encore elles inspirent à beaucoup un respect religieux. Que susciter ce sentiment ait été ou non la véritable intention des peintres préhistoriques, peu nous chaut, l'essentiel est ailleurs : ils étaient dotés d'un cerveau suffisamment moderne pour être capables d'avoir des croyances que l'on doit qualifier de religieuses. Quant à nos ancêtres néandertaliens, dont il est prouvé qu'ils ornaient de pigments ocre leurs morts et les ensevelissaient, l'existence d'une forme de religiosité est possible. Il me semble raisonnable de supposer que nos ancêtres ont eu des croyances religieuses pendant les 60 000 ans et plus d'histoire des *Homo sapiens* au comportement moderne, et peut-être pendant plus longtemps encore.

Tableau 6. EXEMPLES DE CROYANCES SURNATURELLES PROPRES À DES RELIGIONS PARTICULIÈRES

1. Il existe un dieu singe qui parcourt des milliers de kilomètres en un seul saut. (Hindous)

2. On peut obtenir des avantages des esprits en passant quatre jours en un endroit solitaire sans nourriture ni eau et en se coupant une phalange de la main gauche. (Indiens Crow)

3. Une femme qui n'avait pas été fécondée par un homme tomba enceinte et donna naissance à un enfant mâle dont le corps après la mort fut transporté en un endroit appelé paradis souvent représenté comme étant au ciel. (Catholiques)

4. Un shaman, payé pour ses services, se tient dans une maison faiblement éclairée avec tous les adultes du village qui ferment les yeux. Le Shaman descend au fond de l'océan où il apaise la déesse de la mer qui avait provoqué des malheurs. (Inuits)

5. Pour déterminer si une personne accusée d'adultère est coupable, faites manger de force une pâtée empoisonnée à un poulet. Si le poulet ne meurt pas, cela signifie que la personne est innocente. (Azande)

6. Les hommes qui sacrifient leur vie en combattant pour la religion seront transportés dans un paradis peuplé de belles jeunes vierges. (Islam)

7. Sur la colline de Tepeyac au nord de Mexico en 1531, la Vierge Marie est apparue à un Indien christianisé, lui a parlé en nahuatl (la langue aztèque encore largement pratiquée à cette époque) et lui a permis de cueillir des roses dans une zone aride où il n'en pousse normalement pas. (Catholiques mexicains)

8. Sur une colline près du village de Manchester, à l'ouest de l'État de New York, le 21 septembre 1823, l'ange Moroni est apparu à un homme nommé Joseph Smith et lui a révélé des tablettes en or enterrées qui attendaient d'être traduites en tant que livre biblique perdu, le Livre de Mormon. (Mormons)

9. Un être surnaturel a donné un bout de désert au Moyen-Orient à son groupe de gens préférés en tant que patrie pour toujours. (Juifs)

10. Dans les années 1880, Dieu est apparu à un Indien Païute nommé Wovoka pendant une éclipse solaire et l'a informé que, dans les deux ans, les bisons envahiraient encore les plaines et que les hommes blancs disparaîtraient, à condition que les Indiens prennent part à un rituel appelé Danse des Esprits.

CROYANCES SURNATURELLES

Pratiquement toutes les religions comportent des croyances surnaturelles qui leur sont propres. C'est-à-dire que les adeptes d'une religion adhèrent fermement à des croyances qui entrent en conflit avec notre expérience du monde naturel, ne peuvent être confirmées par elle et paraissent invraisemblables à quiconque n'est pas un adepte de cette religion

particulière. Le tableau 6 présente un échantillon de telles croyances auxquelles on pourrait en ajouter d'innombrables autres. Aucun autre trait de la religion ne crée de plus grande démarcation entre les croyants et les non-croyants, voire entre chaque religion dont les adeptes sont persuadés de l'absurdité des croyances des autres religions.

L'universalité des croyances surnaturelles comme élément distinctif du facteur religieux donne lieu à de multiples explications. La première est de les ramener à des superstitions, du même ordre que les croyances non religieuses surnaturelles, et qu'elles témoignent d'une forme d'ignorance et de la capacité cérébrale à élaborer tout type de croyance explicative. Nombre de croyances non religieuses surnaturelles sont manifestement invraisemblables : beaucoup d'Européens croient que la vue d'un chat noir est signe de malheur, or quoi de plus banal en réalité qu'un chat noir ? Il suffit de décompter plusieurs fois si une période d'une heure qui suit ou ne suit pas la rencontre d'un chat noir dans une zone à forte densité féline a été ou non maléfique et d'appliquer le test statistique du khi carré — test dit de Pearson ou du X^2 et visant à établir la dépendance ou l'indépendance de deux facteurs dans une expérience — pour se convaincre rapidement que l'hypothèse du chat noir a une probabilité d'advenir de moins de 1 pour 1 000. Certains groupes de Néo-Guinéens des basses terres croient que le beau chant flûté d'un petit oiseau, connu sous le nom de séricorne fauve, annonce que quelqu'un vient tout juste de mourir, mais cet oiseau compte au nombre des espèces les plus communes et des plus fréquents oiseaux chanteurs des forêts de la région. Si cette croyance était vraie, la population locale s'éteindrait en quelques jours, et cependant mes amis néo-guinéens sont aussi convaincus des mauvais présages de ce volatile que les Européens sont effrayés par les chats noirs.

Une superstition non religieuse plus frappante, parce que les gens aujourd'hui investissent encore de l'argent dans leur croyance infondée, est la sourcellerie, également connue sous le nom de radiesthésie ou de rhabdomancie. Déjà établie en Europe il y a plus de 400 ans et peut-être également signalée avant l'ère chrétienne, cette croyance soutient que la rotation d'une baguette fourchue portée par un praticien nommé sourcier qui arpente un terrain dont le propriétaire veut savoir où creuser un puits, indique la localisation et parfois la profondeur d'une eau souterraine invisible. Des tests de contrôle montrent que la réussite des sourciers à localiser une eau souterraine n'est due qu'au hasard, mais beaucoup de propriétaires terriens dans des zones où les géologues eux-mêmes ont également du mal à prédire la présence d'eau paient néanmoins des sourciers pour leur recherche, puis dépensent plus encore pour creuser un puits qui restera très probablement à sec. Le facteur psychologique qui sous-tend de telles croyances est que nous nous souvenons des coups tirés au but et oublions les échecs, de sorte que la plus légère preuve suggérée par le souvenir de réussites vient confirmer les moindres superstitions que nous entretenons. Un tel mode de pensée empirique est chose naturelle ; les expériences contrôlées et les méthodes scientifiques pour faire la distinction entre des phénomènes dus ou non au hasard sont

contre-intuitives et non naturelles, et donc absentes dans les sociétés traditionnelles.

Si les superstitions religieuses ne sont qu'un signe parmi d'autres de la faillibilité humaine, comme la croyance au maléfice des chats noirs et autres superstitions non religieuses, demeure à expliquer alors que le trait constant et distinctif des religions soit les engagements que les adeptes (voyez le tableau 6) prennent à l'égard de leurs croyances, plus astreignants, coûteux en temps et lourds de conséquences à titre individuel que ne le sont les comportements des phobiques des chats noirs qui se contentent à l'occasion d'éviter de croiser ces félins. Car cela laisse penser que les superstitions religieuses ne sont pas simplement un sous-produit accidentel des pouvoirs de raisonnement humain, mais qu'elles ont un sens plus profond.

Une interprétation récente chez certains spécialistes de la religion veut que la croyance en des superstitions religieuses serve à manifester son adhésion à cette religion. Tous les groupes humains durables — les fans des Boston Red Sox, les catholiques fervents, les Japonais kamikazes et d'autres encore — sont confrontés au même problème fondamental, savoir à qui l'on peut se fier comme membre vraiment attaché au groupe. Plus votre vie est liée à votre groupe et plus il est crucial de pouvoir identifier correctement les vrais membres du groupe et ne pas être dupe de quelque hypocrite en quête d'un avantage temporaire au prétexte qu'il partage vos idéaux. Si cet homme qui porte un fanion des Boston Red Sox, et que vous avez accepté comme fan de l'équipe, acclame soudain les New York Yankees qui ont marqué un point, vous en conclurez à sa fourberie, mais pas au fait qu'il est une menace pour votre vie, à l'encontre d'un soldat qui, en pleine attaque ennemie, jetterait son fusil ou le retournerait contre vous.

C'est pourquoi l'affiliation religieuse implique tant de manifestations coûteuses pour démontrer la sincérité de l'engagement personnel. La plus assurément convaincante pour les autres adeptes est d'épouser quelque croyance irrationnelle qui contredit l'évidence des sens de quiconque n'en est pas : affirmer que le fondateur de votre Église a été conçu par une relation sexuelle normale entre son père et sa mère, chacun vous croira à commencer par tous ceux qui n'appartiennent pas à cette Église. Le bénéfice d'appartenance sera donc nul ; mais soutenez que ce même fondateur est né d'une vierge et que rien en vous n'a pu ébranler cette conviction irrationnelle, alors vos coreligionnaires y verront un vrai signe d'appartenance au groupe.

Il n'est toutefois pas vrai qu'il n'existe aucune limite à ce qui peut être accepté comme une croyance religieuse surnaturelle. Scott Atran et Pascal Boyer ont, chacun de leur côté, souligné que les superstitions religieuses existant dans le monde constituent un mince sous-ensemble de toutes les superstitions surnaturelles hasardeuses que l'on pourrait théoriquement inventer. Pascal Boyer rappelle qu'aucune religion ne proclame qu'il n'existe qu'un dieu tout-puissant, mais qu'il n'existe uniquement le mercredi. Les êtres surnaturels religieux auxquels les hommes croient leur sont au contraire étonnamment semblables ainsi

qu'aux animaux ou à d'autres objets naturels, sauf qu'ils ont des pouvoirs supérieurs. Ils ont plus de clairvoyance, de force, de longévité, de rapidité, ils peuvent prédire l'avenir, changer de forme, traverser les murs, etc. À d'autres égards, les dieux et les fantômes se comportent comme n'importe qui. Le dieu de l'Ancien Testament s'emporte tandis que les dieux et les déesses grecs étaient sujets à la jalousie, la goinfrerie, l'ivrognerie et la copulation.

Leurs pouvoirs qui surpassent ceux des humains sont les projections des fantasmes de puissance propres à ces derniers. Ils peuvent faire ce que les hommes souhaiteraient pouvoir faire eux-mêmes : il est plus probable que d'aucuns rêvent d'anéantir les importuns d'un coup de foudre que de n'exister que le mercredi. Les croyances religieuses surnaturelles sont irrationnelles, mais plausibles et satisfaisantes d'un point de vue émotionnel. C'est pourquoi elles sont si dignes de foi en dépit même de leur caractère invraisemblable.

FONCTION EXPLICATIVE DE LA RELIGION

Les chercheurs distinguent sept fonctions majeures de la religion. Ces fonctions ont évolué au cours de l'histoire des sociétés humaines semblablement à ce qu'ont connu de nombreuses structures biologiques (comme les organes électriques des poissons) et formes d'organisation sociale au cours de leur évolution biologique.

J'aborde ces fonctions de façon approximative dans la séquence inférée par leur apparition et leur disparition au cours de l'histoire de l'évolution des sociétés, d'abord celles qui eurent une grande importance aux commencements de l'histoire humaine mais moindre à présent, pour terminer par celles qui, absentes aux origines, ont récemment prévalu ou prévalent encore.

Une fonction originelle de la religion était l'explication. Les peuples traditionnels préscientifiques bricolent des explications pour tout ce qu'ils découvrent, sans avoir assurément la capacité prophétique de faire la distinction entre les explications que les savants considèrent aujourd'hui naturelles et scientifiques et celles que ces derniers jugent surnaturelles et religieuses. Pour ces peuples, ce sont toutes des explications et ils ne discriminent pas celles qui sont ensuite perçues comme religieuses des autres : les sociétés traditionnelles néo-guinéennes dans lesquelles j'ai vécu offrent de nombreuses explications pour le comportement des oiseaux que les ornithologues modernes jugent perspicaces et encore exactes (par exemple les multiples fonctions des appels des oiseaux), ainsi que d'autres que les ornithologues jugent tout à fait surnaturelles (par exemple que les chants de certaines espèces d'oiseaux sont les voix de personnes disparues qui furent transformées en oiseaux). Les mythes de l'origine, comme ceux des groupes tribaux et du Livre de la Genèse, sont largement répandus pour expliquer l'existence de l'univers, de la diversité de l'espèce

humaine et de la diversité des langues. Les Grecs anciens, qui formulèrent des explications scientifiques pour de nombreux phénomènes, invoquaient en revanche longtemps les dieux comme les agents surnaturels du lever et du coucher du soleil, des marées, des vents et de la pluie. Les créationnistes et la majorité des Américains aujourd'hui invoquent encore Dieu comme la « Cause première » à l'origine de l'univers et de ses lois et comme le Créateur de toutes les espèces de plantes et d'animaux, y compris l'espèce humaine. Mais je n'ai pas connaissance de créationnistes qui continueraient à évoquer Dieu pour expliquer chaque lever de soleil, marée et vent. Beaucoup de laïcs aujourd'hui, tout en attribuant à Dieu l'origine de l'univers et de ses lois, acceptent que l'univers, une fois créé, a ensuite existé suivant le cours des lois de l'astrophysique et de la cosmologie, quantique ou pas.

Dans la société occidentale moderne, le rôle explicatif originel de la religion l'a de plus en plus cédé à celui de la science. Ainsi les origines de l'univers tel que nous le connaissons sont à présent expliquées par le modèle standard du big bang. La diversité des langues ne se fonde plus sur des mythes de l'origine, comme la Tour de Babel ou la rupture des lianes de l'ostryer en Nouvelle-Guinée, mais est jugée adéquatement expliquée par des processus historiques observés de modifications des langues (nous y revenons au chapitre 10). Les explications des marées, des levers et des couchers de soleil sont à présent laissées aux astronomes et celles des vents et de la pluie aux météorologues. Les chants des oiseaux s'expliquent par l'éthologie, et l'origine des espèces de plantes et d'animaux, espèce humaine comprise, est laissée pour interprétation aux biologistes évolutionnistes.

Aujourd'hui, pour de nombreux chercheurs, le dernier bastion de l'explication religieuse est celui de Dieu comme Cause première : la science, semble-t-il, n'a rien à dire sur la raison de l'existence même de l'univers. De ma première année d'études à Harvard en 1955, je me souviens du grand théologien Paul Tillich défiant sa classe d'étudiants de premier cycle, rationnels purs et durs, de lui donner une réponse scientifique à cette question simple : « Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? » Aucun de mes camarades ayant pris les sciences comme matière dominante ne put lui fournir la moindre réponse. Mais ils auraient pu objecter à leur tour que la réponse de Tillich « Dieu » ne consistait qu'à mettre un nom sur son absence de réponse. On comprend que les chercheurs contemporains s'emparent de cette question et commencent à proposer des débuts de réponse.

APAISER L'ANXIÉTÉ

La deuxième fonction de la religion — un adjuvant pour apaiser l'anxiété de l'espèce humaine face à des problèmes et des dangers qui échappent à son contrôle — fut probablement très forte dans les toutes premières sociétés : après avoir fait tout ce qui était de façon réaliste en leur pouvoir, les humains sont probablement le plus enclins à recourir

aux prières, rituels, cérémonies, offrandes aux dieux, et à consulter oracles et shamans, décrypter des présages ou s'adonner à la magie. Toutes ces mesures sont scientifiquement impuissantes à produire le résultat désiré. Néanmoins, en préservant cette fiction et en se persuadant qu'ils agissent encore, les humains refusent le sentiment d'impuissance et de renoncement, nourrissent le sentiment de faire encore quelque chose et de le faire pour le mieux, ce qui diminue d'autant leur angoisse.

Richard Sosis et W. Penn Handwerker, deux anthropologues ayant mené une étude auprès d'Israéliennes croyantes, illustrent le besoin d'être soulagé du sentiment d'impuissance. Pendant la guerre que mena Israël au Liban en 2006, le Hezbollah tira, depuis la frontière nord, des roquettes Katiousha contre la région de Galilée au nord d'Israël, et la ville de Safed (Tsfat) et ses environs en particulier furent pendant des jours la cible de dizaines de ces missiles. Les sirènes retentissaient pour annoncer l'arrivée de roquettes et alerter les habitants de se réfugier tout de suite dans les abris antiaériens ; mais rien ne pouvait être fait pour protéger leurs demeures. En réalité, cette menace des roquettes était imprévisible et incontrôlable. Néanmoins, les deux tiers environ des femmes interrogées par Sosis et Handwerker dirent avoir récité chaque jour des psaumes pour surmonter la tension nerveuse due aux attaques de roquettes. Elles se sentaient obligées de « faire *quelque chose* » plutôt que de rester passives : psalmodier des prières n'aurait en aucun cas dévié les roquettes, mais donnait à ces femmes, convaincues qu'un psaume pouvait détourner les missiles de leur demeure, un sentiment de contrôle alors même qu'elles accomplissaient un simulacre d'action. Comparées aux femmes de la même communauté qui ne récitèrent pas de prières, celles qui psalmodièrent eurent moins d'insomnies et de problèmes de concentration et de tension nerveuse. Ainsi elles tirèrent un vrai profit d'une action insensée, sinon que cette dernière désamorça sensiblement leur angoisse et leur redonna une part de contrôle de soi.

Cette fonction de la religion, déjà à son apogée dans les premières sociétés religieuses, aurait diminué alors que les sociétés renforçaient leur contrôle sur le cours de l'existence humaine, que les gouvernements étatiques gagnaient en puissance, réduisaient la fréquence de la violence, des pandémies comme des famines et que la science et la technologie se développaient.

Toutefois, il n'est pas vrai que les sociétés traditionnelles étaient pour l'essentiel impuissantes. Dans les faits, elles impressionnent par leur capacité à utiliser leurs observations et leur expérience afin de laisser le moins de place possible au hasard. Ainsi, les Néo-Guinéens et d'autres cultivateurs traditionnels connaissent des dizaines de variétés de patates douces et autres plantes cultivables, savent où et comment les faire pousser au mieux, comment désherber, fertiliser, pailler, drainer et irriguer. Quand des !Kung et autres tribus partent à la chasse, ils étudient et interprètent les traces des animaux, estiment ainsi leur nombre, la distance, la vitesse et la direction de leurs proies, et observent le

comportement d'autres espèces animales qui apporte des indices de la présence de proies. Les pêcheurs et marins sans boussole ni autres instruments peuvent néanmoins naviguer en comprenant les mouvements du soleil et des étoiles, les vents, les courants marins, les reflets des nuages, les oiseaux de mer, la bioluminescence de l'océan et d'autres indicateurs de position. Tous les peuples installent des défenses et se tiennent en alerte contre des attaques adverses, forment des alliances et préparent des embuscades pour attaquer l'ennemi en premier. Mais cette maîtrise apparente des choses n'exclut pas le besoin ritualisé de réduire l'incertitude.

Bronislaw Malinowski note qu'aux îles Trobriand, proches de la Nouvelle-Guinée, les villageois attrapent des poissons en deux types d'endroits qui exigent deux méthodes de pêche différentes : dans le lagon intérieur, protégé et calme, où ils jettent du poison dans une zone réduite et ramassent simplement ensuite le poisson paralysé ou mort, et en pleine mer, où ils le harponnent ou l'attrapent au filet en pirogue tout en pagayant dans les vagues et les déferlantes. La pêche dans le lagon est sans risques, facile, et elle offre des prises prévisibles ; celle en mer est dangereuse et imprévisible, avec de grands rapports si un banc de poissons se trouve à passer à ce moment et en cet endroit particuliers, mais avec peu de profit et beaucoup de risques personnels si aucun banc ne se montre ce jour-là. Les îliens pratiquent des rites magiques complexes avant d'embarquer pour une pêche en mer afin d'assurer la sécurité et le succès — car il demeure bien des doutes une fois dressés les meilleurs plans fondés sur l'expérience. Mais aucune magie n'est associée à la pêche dans le lagon : on y va et on s'y livre sans incertitude ou anxiété quant au résultat prévisible.

Un autre exemple nous est donné par les chasseurs !kung dont le professionnalisme semble ne rien laisser au hasard. Les petits garçons !kung commencent à jouer avec des arcs et des flèches miniatures dès qu'ils savent marcher et à chasser avec leurs pères quand ils atteignent l'adolescence. Le soir, autour des feux de camp, les hommes racontent encore et encore leurs chasses précédentes, écoutent les récits des autres sur les animaux qu'ils ont vus à tel endroit, les jours derniers, et ils préparent leur chasse prochaine en conséquence. Au cours de la chasse elle-même, ils restent attentifs à la vue et aux bruits des mammifères et des oiseaux dont le comportement peut trahir la présence d'autres animaux, et ils examinent les traces pour savoir quel animal est passé, à quel moment et quelle était sa direction. On pourrait imaginer que pour ces maîtres dans l'art de la chasse dans le désert la magie n'a aucune utilité. En fait, quand ils partent le matin, il y a toujours une forte part d'incertitude, qui peut être source d'anxiété, sur l'endroit où la proie se trouvera ce jour-là.

Certains !Kung traitent cette anxiété en consultant des disques oraculaires censés prophétiser quelle direction sera la plus prometteuse et quelle proie ils doivent s'attendre à trouver. Ces disques sont des ensembles de cinq ou six minces cercles de peau d'antilope dont le diamètre va de 5 à 7,5 centimètres, chacun avec son propre nom et un avers et un revers reconnaissables. Chaque homme en possède un jeu. Il empile ces disques sur la

paume de la main gauche, le plus grand au-dessus, il secoue et souffle sur les disques, pose une question à voix haute sur un ton ritualisé et puis jette les disques sur un vêtement étendu sur le sol. Un devin interprète la disposition des disques sur le sol selon certaines caractéristiques, entre autres le fait qu'ils se recouvrent ou non et lequel des deux disques se trouve à l'envers ou à l'endroit. Cette interprétation semble suivre peu de règles fixes, à l'exception d'une : le premier et le quatrième disques, s'ils sont tombés à l'envers, sont signes d'une belle prise de gibier.

Bien entendu, les disques n'annoncent rien aux !Kung qu'ils ne sachent déjà. Les !Kung comprennent tant de choses sur le comportement animal que leur plan de chasse a de bonnes chances de s'avérer fructueux, quelle que soit la disposition des disques. En fait, celle-ci semble être interprétée avec imagination comme un test de Rorschach et sert à préparer mentalement les hommes à une journée de chasse. Ce rituel est utile pour les aider à s'accorder sur la direction à prendre ; en choisir une, n'importe laquelle, et s'y attacher est préférable à discuter à n'en plus finir au point de se déconcentrer sur la meilleure des directions à suivre.

Mais, plus encore chez les peuples traditionnels que chez les modernes et les contemporains, leur efficacité a des limites et de vastes domaines demeurent hors de leur contrôle. Le rendement des récoltes est affecté par des sécheresses imprévisibles, les pluies, la grêle, les tempêtes, les basses températures et les parasites. Le hasard joue un rôle important dans les mouvements des animaux individuels. La plupart des maladies échappent à toute maîtrise à cause des limites du savoir médical traditionnel. À l'image des Israéliennes qui récitaient des psaumes, mais ne pouvaient influer sur la course des roquettes, bien des choses demeurent hors de contrôle pour les peuples traditionnels lorsqu'ils ont fait de leur mieux. Comme les contemporains les plus armés de technologies inventives et dernier cri, ils se révoltent contre le fait de rester passifs et de ne rien pouvoir faire sinon laisser libre cours à cette angoisse dévastatrice de tout raisonnement pondéré et lucide sur ce qui peut encore être fait. Alors, les uns comme les autres, ils recourent à la prière, aux rituels, aux présages, à la magie, à la voyance, aux tabous, aux superstitions et aux shamans.

Dans les sociétés contemporaines, l'association demeure forte entre rituels et prières d'une part, et résultat incertain d'autre part. Les parieurs dans un jeu de hasard suivent souvent leur propre rituel avant de lancer les dés contrairement aux joueurs d'échecs avant de déplacer une pièce — car le hasard n'y joue aucun rôle, le joueur n'a pas d'excuse pour n'avoir pas anticipé le mouvement de l'adversaire.

De même, les fermiers qui veulent creuser un puits pour trouver de l'eau consultent souvent des sourciers dans l'ouest du Nouveau-Mexique : la complexité géologique du terrain présente localement de si grandes et imprévisibles variations de profondeur et de quantité d'eau que même les géologues professionnels ne peuvent prédire exactement la localisation

et la profondeur de la nappe phréatique à partir des caractéristiques à la surface du sol. Au Texas, dans la région dite de la Panhandle où la nappe se situe à une profondeur uniforme de 38 mètres, les fermiers creusent simplement un puits à cette profondeur dans un site le plus proche de l'endroit où ils ont besoin d'eau ; personne n'emploie de sourciers, quoique les gens connaissent cette méthode. Les fermiers du Nouveau-Mexique et les joueurs de dés traitent donc l'imprévisible en recourant à des rituels tout comme le font les pêcheurs en haute mer des îles Trobriand et les chasseurs !kung, alors que les agriculteurs de la Panhandle et les joueurs d'échecs se passent de rituels à l'instar des pêcheurs du lagon aux Trobriand ; mais ces rituels ont diminué en nombre à proportion de la décrue des incertitudes et dangers, dès lors que l'on passait des sociétés traditionnelles aux sociétés occidentalisées.

APPORTER UN RÉCONFORT

Certains mammifères — les éléphants en sont un exemple frappant — semblent reconnaître et « pleurer » la mort d'un compagnon proche. Mais nous n'avons aucune raison de penser qu'un animal quel qu'il soit, à l'exception de l'animal humain, comprenne qu'un jour il mourra également. L'espèce humaine a dû immanquablement se rendre compte que ce sort lui était réservé lorsqu'elle a acquis une conscience de soi et une meilleure capacité de raisonnement, et qu'elle a commencé à généraliser à force de voir mourir des membres des bandes. Presque tous les groupes humains observés ou attestés par les travaux archéologiques montrent leur compréhension de la signification de la mort en ne jetant pas leurs défunts mais en leur assurant, d'une manière ou d'une autre, inhumation, crémation, bandage, momification, cuisson ou autres formes de traitement.

Cette fonction de la religion — apporter réconfort, espérance et sens à la perspective de sa propre mort et devant celle d'un être aimé — a dû se développer au cours des derniers 10 000 ans.

La plupart des religions apportent un réconfort en niant la réalité de la mort et en postulant une vie au-delà pour une âme supposée associée au corps : l'âme ainsi qu'une réplique du corps se transportent en un endroit surnaturel dénommé ciel ou d'un quelconque autre nom, ou notre âme se voit transformée en un oiseau ou réincarnée en une nouvelle existence terrestre.

Les religions qui proclament l'existence d'une vie après la mort recourent à cet argument non pas seulement pour nier la mort, mais aussi pour nous proposer l'espérance d'une vie encore meilleure après la mort — telle que vie éternelle, retrouvailles avec nos êtres chers, précieux nectar et vierges belles et jeunes.

Outre la perspective de la mort, il est beaucoup d'autres tourments de la vie pour

lesquels la religion offre diverses formes de réconfort : « expliquer » une souffrance en déclarant qu'elle n'est pas un événement dépourvu de signification ni dû au hasard, mais qu'elle a un sens plus profond, par exemple qu'elle sert à éprouver le mérite pour l'au-delà ou à châtier les péchés, ou encore est le fruit d'un sort jeté ou d'un maléfice qu'un sorcier pourra seul lever ; promettre que des compensations seront accordées dans l'au-delà pour les souffrances d'ici-bas ; assurer la réparation des maux infligés par une personne malveillante dont la loi vous interdit de tirer vengeance mais qui sera vouée aux tortures exquises et éternelles dans l'Enfer de Dante. L'Enfer a un double rôle : réconforter en frappant les ennemis que nul ne pouvait châtier lui-même sur Terre et inciter chacun à respecter les commandements moraux de sa religion en le menaçant d'un châtiment s'il ne fait pas le bien.

Cette fonction de réconfort de la religion (qui résout également le paradoxe de la théodicée — la coexistence du mal et d'un Dieu tout de bonté) a dû apparaître tôt dans l'histoire de l'évolution, dès que l'espèce a montré suffisamment d'intelligence pour comprendre l'inéluctabilité de la souffrance, du mal et de la mort. Les chasseurs-cueilleurs croient souvent en une survie après la mort sous la forme d'esprits. Mais cette fonction s'est largement répandue avec l'essor des religions qui méprisent le monde terrestre et affirment qu'il y a une vie après la mort, plus importante et durable que la vie terrestre dont le seul but est justement de préparer le salut dans l'au-delà. Si le rejet du monde est puissant dans le christianisme, l'islam et quelques courants du bouddhisme, il caractérise également certaines philosophies séculières (c'est-à-dire non religieuses), comme le platonisme. Moines et religieuses des ordres en communauté quittent symboliquement le monde terrestre dans la mesure où ils se coupent du monde séculier pour vivre, dormir et manger, et ne sortent que pour assurer leur ministère, enseigner et prêcher. Mais il est d'autres ordres qui s'isolent aussi complètement que possible du monde des laïcs. Parmi eux, citons l'ordre des Cisterciens dont les grandes abbayes de Rievaulx, Fountains et Jerveaulx demeurent en Angleterre les ruines monastiques les mieux conservées : érigées loin des villes, elles furent donc moins l'objet de pillages ou d'une réutilisation après leur abandon. Plus extrême encore fut le rejet du monde par quelques moines irlandais qui s'installèrent en ermites en Islande par ailleurs inhabitée.

Les petites sociétés mettent moins nettement l'accent sur le rejet du monde, le salut et la vie après la mort que ne le font les grandes sociétés plus complexes et plus récentes. Il est au moins trois raisons à cette tendance. Tout d'abord, la stratification et l'inégalité sociales ont augmenté des petites sociétés égalitaires aux grandes sociétés complexes avec leurs rois, nobles, élites, riches et membres des clans de haut rang opposés à la masse des paysans et travailleurs pauvres. Si chacun dans une tribu souffre autant que les autres membres, alors il n'est plus d'iniquité à expliquer ni d'exemple de vie bonne à laquelle aspirer. Mais dès lors que d'aucuns mènent des existences bien meilleures que le plus grand nombre et lui

commandent de les servir, la religion offre alors une justification de l'ordre social et réconfort.

La deuxième raison pour laquelle les sociétés complexes mettent davantage l'accent sur l'au-delà et le réconfort est que, comme le montrent les preuves archéologiques et ethnographiques, la vie est devenue réellement plus difficile lorsque les chasseurs-cueilleurs devinrent fermiers et se rassemblèrent en sociétés plus vastes. Avec la transition à l'agriculture, le nombre moyen d'heures de travail quotidien augmenta, la nutrition se dégrada, les maladies infectieuses et l'usure physique s'accrurent et l'espérance de vie se réduisit. Ces conditions de vie s'aggravèrent encore pour les prolétariats urbains pendant la Révolution industrielle lorsque s'allongèrent les jours de labeur, que l'hygiène et la santé se détériorèrent, et que les loisirs diminuèrent. Enfin, les sociétés complexes et plus peuplées ont des codes moraux plus formalisés, et opposent plus fortement le bien au mal.

Ce rôle de la religion contribue à faire comprendre le constat fréquent que l'infortune tend à rendre les gens plus croyants et que les couches sociales, les régions et les pays pauvres tendent à être plus religieux que les riches : ils ont davantage besoin de soutien moral. Parmi les nations du monde aujourd'hui, le pourcentage de citoyens qui déclarent que la religion est un élément important de leur vie quotidienne est de 80 à 99 % dans la plupart des pays ayant un produit intérieur brut *per capita* inférieur à 10 000 dollars, mais de 17 à 43 % seulement dans la plupart des nations ayant un PIB *per capita* supérieur à 30 000 dollars. Au sein de la société américaine, on trouve l'adhésion religieuse la plus élevée et les mouvements chrétiens les plus radicaux dans les groupes sociaux les plus défavorisés et les plus marginalisés.

Au premier abord il peut sembler étonnant que la religion se soit maintenue et même développée dans le monde contemporain malgré l'essor de deux facteurs d'affaiblissement : l'usurpation récente par la science de la fonction explicative originelle de la religion et la technologie et l'efficacité sociétale accrues qui réduisent les dangers hors de contrôle.

Que la religion ne montre néanmoins aucun signe d'extinction peut tenir à notre quête persistante de « sens ». Il n'est pas réconfortant d'entendre une certaine science soutenir que le « sens » n'a pas de sens, que les vies individuelles sont en fait éphémères, dépourvues de signification et d'objet, sinon d'être l'expression brute d'un ensemble de gènes dont la réussite ne se mesure qu'à leur autopropagation. Pour beaucoup, cette réponse est bien courte, et c'est probablement là un facteur significatif dans la persistance et même l'extension de la religion en ce siècle de développement de la science et de la technologie. Cela peut, en partie toutefois, contribuer à expliquer pourquoi les États-Unis, le pays aux institutions scientifiques et technologiques les plus avancées, sont aussi le plus religieux des pays riches du Premier Monde.

Les quatre autres traits de la religion que j'examinerai — organisation normalisée, prêche de l'obéissance politique, réglementation du comportement à l'égard des autres au moyen de codes moraux formels et justification des guerres — ne s'observent pas dans les petites sociétés ; ils sont apparus avec l'essor des chefferies et ont de nouveau décliné dans les États séculiers modernes. Un trait déterminant des religions modernes que nous considérons comme allant de soi est l'organisation normalisée. La plupart des religions modernes ont des prêtres à plein temps, rabbins, pasteurs, imams, etc., qui reçoivent soit un salaire soit le nécessaire pour vivre. Les religions modernes ont aussi des lieux de culte (églises, temples, synagogues, mosquées, etc.). Dans toute secte donnée, les lieux de culte ont tous un livre sacré formalisé (Bible, Torah, Coran, etc.), des rituels, un art, une musique, une architecture et des tenues vestimentaires. Un catholique pratiquant qui a grandi à Los Angeles et se rend à New York peut célébrer la messe dominicale dans une église catholique de la ville et en trouver tous les caractères familiers. Dans les religions des petites sociétés, par ailleurs, tous ces traits sont soit formalisés (rituels, art, musique et vêtements) ou n'existent absolument pas (prêtres à plein temps, lieux de culte, livres sacrés). Alors que ces sociétés peuvent avoir leurs shamans et que certains d'entre eux peuvent recevoir de l'argent ou des dons, les shamans ne sont pas des professionnels à plein temps ; ils doivent chasser, pratiquer la cueillette ou cultiver la terre comme tout autre adulte valide de leur bande ou tribu.

Historiquement, ces caractères organisationnels de la religion sont apparus pour résoudre un problème nouveau qui surgit lorsque les sociétés humaines s'enrichirent, se peuplèrent et furent à la fois contraintes et capables de devenir plus centralisées. Les sociétés de bandes et de tribus sont trop petites et improductives pour générer des surplus alimentaires qui pourraient nourrir prêtres, chefs, collecteurs d'impôts, potiers, shamans ou spécialistes en tout genre à plein temps. Chaque adulte, au contraire, doit trouver lui-même de quoi se nourrir par la chasse, la cueillette ou la culture. Seules les sociétés plus grandes et plus productives génèrent des surplus qui peuvent servir à nourrir chefs et autres dirigeants, ou artisans spécialisés, dont aucun ne produit ou ne cherche aucune nourriture.

Comment un tel détournement des vivres est-il apparu ? La convergence de trois faits manifestes crée un dilemme : les sociétés très peuplées ont de fortes chances de vaincre les petites sociétés ; elles exigent des dirigeants et des bureaucrates à temps complet parce que vingt personnes peuvent s'asseoir autour d'un feu de camp et parvenir à un consensus alors que vingt mille ne le peuvent pas ; et il faut nourrir de tels dirigeants et bureaucrates. Mais comment un chef ou un monarque parvient-il à obtenir que les paysans tolèrent ce qui est fondamentalement un vol de leur nourriture par des classes de parasites sociaux ?

La solution conçue par toute chefferie ou toute ancienne société étatique bien comprise — de l'Égypte et de la Mésopotamie antiques à Hawaï la Polynésienne et à l'Empire inca —

fut de proclamer une religion organisée sur les principes suivants : le chef ou le roi est apparenté aux dieux ou un dieu lui-même, et peut intercéder auprès des dieux au nom des paysans, par exemple pour faire tomber la pluie ou assurer une bonne récolte. Le chef ou le roi rendent également de précieux services en organisant les paysans pour assurer les travaux publics, construire des systèmes d'irrigation, des entrepôts qui profitent à l'ensemble de la population. En contrepartie de ses services, les paysans sont censés nourrir le chef, ses prêtres et ses collecteurs d'impôts. Des rituels formalisés, accomplis dans des temples eux-mêmes formalisés, servent à enseigner ces fondements religieux aux paysans afin qu'ils obéissent au chef et à ses gens. Également nourries par les vivres collectés auprès des paysans, existent des armées soumises au chef ou au roi qui peuvent conquérir des terres voisines et acquérir ainsi pour lui d'autres territoires au profit de ses paysans. Ces armées présentent deux autres avantages pour le chef : les guerres contre des voisins peuvent mobiliser l'énergie de jeunes nobles ambitieux qui risqueraient sinon de renverser le potentat, et ces armées sont prêtes à écraser les révoltes paysannes elles-mêmes. Lorsque les premiers États théocratiques évoluèrent pour devenir les empires de la Babylone et de la Rome antiques et réquisitionnèrent de plus en plus de nourriture et de main-d'œuvre, l'apparat architectural des religions d'État se fit plus complexe. C'est pourquoi Karl Marx voyait en la religion l'opium du peuple (tableau 5, c'est-à-dire l'âme d'un monde sans âme), voire un instrument de l'oppression de classe.

Au cours des siècles récents du monde judéo-chrétien, cette tendance s'est bien sûr inversée et la religion est bien moins qu'auparavant la servante de l'État. Les hommes politiques et les classes supérieures reposent à présent sur des moyens autres que l'affirmation d'une divinité pour persuader ou contraindre les dominés. Mais la fusion de la religion et de l'État persiste dans certains pays musulmans, en Israël et (il y a peu de temps encore) au Japon et en Italie. Même le gouvernement des États-Unis invoque Dieu sur sa monnaie et place des aumôniers officiels au Congrès et dans les forces armées, et tout président américain (qu'il soit démocrate ou républicain) entonne « *God bless America* » à la fin de ses discours.

CODES DE CONDUITE À L'ÉGARD DES INCONNUS

Il est encore un autre attribut qui a pris de l'importance dans les sociétés étatiques, mais qui n'existait pas dans les sociétés plus petites : dicter des concepts moraux de comportement à l'égard des inconnus. Toutes les grandes religions du monde enseignent ce qui est bon et ce qui est mauvais, et comment l'on doit se conduire. Mais ce lien entre religion et morale est plus ténu voire absent, en particulier en ce qui concerne le comportement envers les inconnus, dans les sociétés néo-guinéennes que je connais. Les

obligations sociales y dépendent fortement des relations car, comme une bande ou une tribu ne compte respectivement que quelques dizaines ou quelques centaines d'individus, tous les membres se connaissent entre eux jusque dans leurs moindres relations. On a des obligations diverses à l'égard de différents parents par le sang ou par alliance, membres de son propre clan et villageois appartenant à un clan différent.

Ces relations déterminent par exemple si l'on peut ou non parler des gens en les nommant, les épouser ou exiger qu'ils partagent avec vous leur nourriture ou leur demeure. Si vous vous querellez avec un autre membre de votre tribu, tous les autres membres vous sont à l'un ou à l'autre apparentés ou vous connaissent tous deux, et vous sépareront. La question du comportement pacifique à l'égard d'inconnus ne se pose pas parce que ceux-ci appartiennent à des tribus ennemies. S'il vous arrive de rencontrer un inconnu dans la forêt, vous essaierez bien évidemment de le tuer ou sinon de fuir ; dire simplement « Bonjour » et commencer à bavarder amicalement, comme nous avons, nous modernes, coutume de le faire, serait suicidaire.

Ainsi une nouvelle difficulté est apparue il y a quelque 7 500 ans, quand certaines sociétés tribales ont évolué en chefferies de milliers d'individus — population bien trop grande pour que quiconque puisse connaître les autres par le nom et par relation. Les chefferies et les États émergents connurent d'importants problèmes d'instabilité potentielle parce que les anciennes règles tribales de comportement ne suffisaient plus. Si vous rencontriez un membre inconnu de votre chefferie et que vous vous battiez avec lui selon les règles tribales de comportement, une bagarre s'ensuivait car vos parents se rangeaient à votre côté et les siens faisaient de même du sien. Une mort dans un tel affrontement incitait les parents de la victime à tuer par vengeance un proche du meurtrier. Comment empêcher alors la société de sombrer dans une orgie sans fin de rixes et de meurtres par vengeance ?

La solution à ce dilemme des grandes sociétés est celle qu'utilise la nôtre et qui a été attestée dans toutes les chefferies et tous les États primitifs pour lesquels nous avons des informations. Les règles de comportement pacifique s'appliquent entre tous les membres de la société, que l'individu que vous rencontriez vous soit familier ou inconnu. Elles sont édictées et appliquées par les dirigeants politiques (chefs ou rois) et leurs agents qui les justifient au moyen d'une nouvelle fonction de la religion. Les dieux et les agents surnaturels sont supposés être les auteurs des règles qui sont codifiées en codes formels de morale. On enseigne aux gens dès l'enfance à obéir à ces règles et à s'attendre à un châtiment sévère s'ils les enfreignent (parce que, dorénavant, une attaque contre une autre personne est aussi une offense faite aux dieux). Les premiers exemples familiers aux juifs et aux chrétiens sont les Dix Commandements.

Dans les sociétés séculières récentes, de telles règles de comportement moral ont dépassé le cadre de leurs origines religieuses. Les raisons pour lesquelles les athées, ainsi que de nombreux croyants, ne tuent plus leurs ennemis découlent des valeurs instillées par

la société et de la crainte de la main puissante de la loi plutôt que de la colère de Dieu. Mais, à partir de l'essor des chefferies jusqu'à celui récent des États séculiers, la religion a justifié les codes de comportement et permis ainsi aux gens de vivre dans l'harmonie au sein de grandes sociétés où l'on rencontre fréquemment des inconnus. La fonction de la religion qui a permis à des inconnus de vivre paisiblement entre eux et celle d'enseigner aux masses à obéir à leurs dirigeants politiques constituent les aspects jumeaux des rôles souvent discutés de la religion dans le maintien de l'ordre social. Ainsi que Voltaire l'a remarqué avec cynisme, « Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer ». Selon le point de vue de chacun, ces rôles ont été jugés positifs (promotion de l'harmonie sociale) ou négatifs (exploitation des masses par des élites oppressives).

JUSTIFIER LA GUERRE

Un autre problème nouveau pour les chefferies et les États émergents, mais non pas pour les bandes et les tribus dans l'histoire antérieure, concernait les guerres. Comme les tribus recourent essentiellement aux relations de sang ou de mariage, et non de religion, pour justifier les règles de conduite, leurs membres ne sont pas confrontés à des dilemmes moraux lorsqu'il s'agit de tuer des membres d'autres tribus avec qui ils n'entretiennent aucun rapport. Mais dès qu'un État invoque la religion pour exiger un comportement moral à l'égard de compatriotes avec qui l'on n'a aucune relation, comment peut-il convaincre ses citoyens d'ignorer les mêmes préceptes en temps de guerre ? Les États permettent, ordonnent en fait à leurs citoyens de voler et de tuer les ressortissants d'autres pays avec qui ils sont en guerre déclarée. Après avoir enseigné pendant dix-huit ans à un garçon « Tu ne tueras point », comment un État peut-il changer d'avis et dire : « Tu dois tuer dans les circonstances suivantes », sans que ses soldats ne soient désespérément désemparés et portés à tuer d'autres personnes à tort (par exemple des concitoyens) ?

Une fois encore, dans l'histoire récente mais aussi ancienne, la religion vient au secours grâce à une nouvelle fonction. Les Dix Commandements ne s'appliquent qu'à votre propre comportement à l'égard de concitoyens dans une chefferie ou un État. La plupart des religions prétendent détenir un monopole de la vérité et considèrent que les autres confessions sont dans l'erreur. Couramment dans le passé — et bien trop souvent aujourd'hui encore — on a enseigné aux citoyens qu'ils avaient non seulement le droit, mais en fait l'obligation de tuer et de voler les croyants de ces fausses religions. C'est là la face obscure de tous ces nobles appels au patriotisme : pour Dieu et le pays, *por Dios y por España*, *Gott mit uns*, etc. La culpabilité de la cohorte actuelle des fanatiques religieux meurtriers n'est en rien atténuée par le fait d'être les héritiers d'une longue tradition, vile et largement répandue.

L'Ancien Testament est émaillé d'exhortations à se montrer cruel à l'encontre des païens. Le Deutéronome 20 : 10-18, par exemple, explique l'obligation pour les Hébreux de pratiquer le génocide : quand votre armée s'approche d'une cité lointaine, vous devez asservir tous ses habitants s'ils se rendent, mais s'ils résistent, tuer tous les hommes, asservir les femmes et les enfants, voler leur bétail et tout ce qui se trouve dans la ville. Mais, si c'est une cité des Cananéens , des Hittites ou de tout autre de ces peuples adorateurs des faux dieux, alors le vrai Dieu commande que soit massacré tout ce qui respire dans la cité. Le Livre de Josué décrit avec approbation comment Josué devint un héros en appliquant ces instructions et en éliminant tous les habitants de plus de quatre cents cités. Le livre de commentaires rabbiniques connu sous le nom de Talmud analyse les ambiguïtés potentielles qui découlent de conflits entre ces deux principes : « Tu ne tueras point [les croyants en ton propre Dieu] » et : « Tu dois tuer [les croyants en un autre dieu] ». Ainsi, selon certains commentateurs talmudiques, un Israélite est coupable de meurtre s'il tue intentionnellement un autre Israélite et innocent s'il tue intentionnellement un non-Israélite ; il est également innocent s'il tue d'un jet de pierre un Israélite dans un groupe constitué de neuf Israélites et d'un païen (car il se pourrait qu'il ait visé le seul païen).

Pour être juste, cette conception est plus caractéristique de l'Ancien Testament que du Nouveau dont les principes moraux vont plus loin dans le sens d'une définition des relations avec autrui — en théorie tout au moins. Mais, en pratique, bien entendu, certains des génocides les plus considérables de l'histoire ont été commis contre des non-Européens par des colonialistes européens et chrétiens qui se fondaient pour les justifications morales sur le Nouveau Testament ainsi que sur l'Ancien.

Chez les Néo-Guinéens, il est intéressant de noter que la religion n'est jamais invoquée pour justifier le meurtre ou le combat contre des membres d'un groupe extérieur. Beaucoup de mes amis en Nouvelle-Guinée m'ont décrit leur participation à des attaques génocidaires contre des tribus voisines. Dans tous leurs récits, je n'ai jamais entendu la moindre allusion à un quelconque motif religieux, à mourir pour Dieu ou pour la vraie religion, ou même à se sacrifier pour une raison idéaliste de quelque ordre que ce soit. Par contre, les idéologies fondées sur la religion qui accompagnèrent l'essor des États instillèrent chez leurs citoyens l'obligation d'obéir au dirigeant désigné par Dieu ainsi qu'aux préceptes moraux comme les Dix Commandements uniquement à l'égard de leurs compatriotes, et d'être prêts à sacrifier leur vie en combattant contre d'autres États (c'est-à-dire les païens). C'est ce qui rend les sociétés de fanatiques religieux aussi dangereuses : une infime minorité de leurs adeptes (par exemple dix-neuf d'entre eux le 11 septembre 2001) meurt pour la cause, et toute la société des fanatiques réussit ainsi à tuer un bien plus grand nombre de ses supposés ennemis (2 996 personnes le 11 septembre 2001). Les comportements odieux à l'égard de groupes extérieurs atteignirent leur apogée au cours des derniers 1 500 ans qui virent chrétiens et musulmans fanatiques s'infliger mutuellement la mort, l'asservissement ou la

conversion forcée ou infliger ces mêmes maux aux païens. Au XX^e^ siècle, les États européens ajoutèrent des fondements séculiers pour justifier le massacre de millions de citoyens d'autres États du continent, mais il demeure que le fanatisme religieux est encore puissant dans quelques autres sociétés.

SIGNES D'APPARTENANCE

Revenons un instant sur ce thème déjà largement abordé.

Les croyants passent leur vie entre eux et comptent sur le soutien de chacun dans un monde où beaucoup de gens, voire la plupart, adhèrent à d'autres fois, peuvent se montrer hostiles à leur religion ou sceptiques à l'égard de toutes. Dans certains cas, sécurité, prospérité et existence dépendront de la capacité à identifier correctement les vrais coreligionnaires et à les convaincre qu'ils peuvent se fier à un individu comme ce dernier se fiera à eux. Seuls des signes visibles et coûteux en engagement peuvent alors signifier la profondeur de la foi : temps non compté pour apprendre et pratiquer régulièrement rituels, prières et cantiques, et pour entreprendre des pèlerinages ; engagements importants de ressources, entre autres en argent, dons et animaux sacrifiés ; épouser publiquement des croyances rationnellement invraisemblables ; et subir ou montrer en public des signes de mutilations corporelles douloureuses et permanentes, comme se couper jusqu'au sang des parties sensibles du corps, subir des opérations qui déforment vos parties génitales et s'amputer des phalanges.

Pour la même raison essentiellement, les biologistes évolutionnistes reconnaissent que de nombreux signaux chez les animaux aussi (comme la queue du paon) ont évolué de façon coûteuse précisément parce que cela les rend crédibles. Quand une paonne voit un mâle faire largement la roue devant elle, elle peut être sûre que, capable de croître et de survivre avec un tel attribut, il doit réellement avoir de meilleurs gènes et être mieux nourri qu'un autre mâle avec une petite traîne de plumes.

La religion encourage la coopération de groupe et l'engagement comme le prouvent les taux de survie des communautés américaines. Au cours de l'histoire des États-Unis jusqu'aux temps modernes, des gens ont fait l'expérience de vivre dans des communautés choisies pour en partager les idéaux religieux ou pas (comme ce fut le cas dans les années 1960 et 1970). Mais soumises à des pressions financières, matérielles, sociales, sexuelles et autres, et à la concurrence des attraits du monde extérieur la plupart de ces dernières se dispersèrent, de façon progressive ou explosive, du vivant de leurs fondateurs. Richard Sosis a comparé le sort de plusieurs centaines de communautés américaines religieuses ou séculières fondées au XIX^e^ siècle et au début du XX^e^. Presque toutes se dispersèrent finalement à l'exception des colonies particulièrement florissantes du groupe religieux dit des huttériens : les vingt

colonies huttériennes de l'échantillon de Sosis survécurent. Ces colonies mises à part, cent quatre-vingt-dix-neuf communautés de l'échantillon finirent par se dissoudre ou mourir, toujours par épuisement de la foi en l'idéologie du groupe, et parfois également suite à des désastres naturels, la mort d'un dirigeant charismatique ou l'hostilité de l'extérieur. Cependant, la probabilité annuelle de dissolution était quatre fois supérieure pour les communautés séculières que pour les religieuses. Manifestement, les idéologies religieuses ont un pouvoir de persuasion plus efficace de leurs membres pour maintenir leur engagement.

MESURES DE LA RÉUSSITE RELIGIEUSE

Le biologiste évolutionniste David Sloan Wilson remarque qu'une religion sert à définir un groupe humain en concurrence avec d'autres groupes qui épousent des religions différentes. La mesure la plus directe de la réussite relative d'une religion est le nombre de ses disciples. Pourquoi le monde compte-t-il plus d'un milliard de catholiques, environ quatorze millions de juifs, mais plus aucun cathare ? Wilson part d'une évidence : le nombre d'adeptes d'une religion dépend de l'équilibre entre divers processus qui tendent à accroître ce nombre (naissances d'enfants éduqués dans ladite religion, conversions de membres venus de l'extérieur, etc.) ou à le réduire (renonciation, décès, etc.). De son étude, il ressort que les religions adoptent des stratégies fort différentes pour réussir.

Ainsi, le mouvement religieux des Shakers (ou Quakers) connut un temps dans l'Amérique du XIX^{e} siècle un grand succès quoiqu'elle exigeât de ses fidèles le célibat, ce qui la privait de la manière la plus commune pour les religions de se propager (la natalité). Les Shakers réussirent uniquement en attirant pendant de nombreuses décennies des convertis. À l'autre extrême, le judaïsme perdure depuis plusieurs milliers d'années alors même qu'il ne recherche pas de nouveaux adeptes. On ne s'étonnera pas que le christianisme et l'islam, qui se livrent au prosélytisme, aient bien plus de fidèles que le judaïsme, mais celui-ci se perpétue néanmoins grâce à d'autres facteurs qui contribuent à sa croissance démographique : taux de natalité relativement élevé, taux de décès faible hors périodes de persécutions, accent mis sur l'éducation pour créer des perspectives économiques, soutien mutuel puissant et faibles pertes par la conversion de juifs à d'autres religions. Quant aux manichéens albigeois, leur disparition ne fut qu'indirectement due à leur croyance que les forces du bien et du mal se livraient un combat éternel. Par ailleurs, leur foi ne paraissait pas invraisemblable au point de les empêcher de faire des convertis et ne les dissuadait pas d'avoir des enfants. En fait, jugés hérétiques par les catholiques, les Albigeois furent anéantis par une croisade au terme de laquelle les derniers croyants périrent sur le bûcher.

Des raisons plus subtiles ressortent du cadre d'analyse de Wilson pour éclairer l'une des

questions les plus importantes de l'histoire religieuse occidentale. Pourquoi, parmi les innombrables petites sectes juives en concurrence et avec les groupes non juifs de l'Empire romain au Ier siècle de notre ère, le christianisme a-t-il émergé comme religion dominante trois siècles plus tard ? Dans les derniers temps de Rome, cette foi présentait des traits distinctifs qui contribuèrent à ce succès : son prosélytisme actif (contrairement au courant majeur du judaïsme), ses pratiques natalistes (à l'inverse de la société romaine de l'époque), les opportunités offertes aux femmes (contrairement alors au judaïsme et au paganisme romain, ainsi qu'au christianisme plus tardif), ses institutions sociales qui visaient à obtenir un taux de mortalité par épidémie plus faible et la doctrine chrétienne du pardon. Dans certaines circonstances, des tests expérimentaux réalisés en se livrant à des jeux de simulation montrent que pardonner à quelqu'un qui vous a fait du tort peut vraiment être la réponse la plus susceptible de vous apporter des avantages dans l'avenir.

Un autre exemple de l'utilité du cadre de Wilson concerne la réussite de l'Église des mormons qui compte au nombre des religions qui se sont le plus développées ces deux derniers siècles. Ceux qui n'appartiennent pas à ce mouvement tendent à douter de la proclamation du fondateur de la secte, Joseph Smith, selon laquelle l'ange Moroni lui serait apparu près du village de Manchester dans l'ouest de l'État de New York le 21 septembre 1823, pour lui révéler l'existence de tablettes en or enterrées sur une colline et dans l'attente d'être traduites (tableau 6). Les sceptiques remettent aussi en question les déclarations sous serment de onze témoins (dont Oliver Cowdery, Christian Whitmer et Hiram Page) qui affirment avoir vu et touché les tablettes. Les non-mormons se demandent donc comment ces témoignages apparemment invraisemblables ont conduit au développement extraordinaire du mormonisme.

L'approche de Wilson implique de comprendre que la réussite d'une religion à accroître le nombre de ses disciples ne dépend pas de la véracité de ses dogmes, mais de la question de savoir si ces dogmes et les pratiques qui leur sont associées motivent ses fidèles à concevoir des enfants et à bien les élever, à faire des convertis, à constituer une société qui fonctionne sans à-coups : « Même les croyances excessivement fictives peuvent s'adapter pour autant qu'elles motivent des comportements d'adaptation au monde réel. […] Le savoir factuel ne suffit pas toujours par lui-même à motiver un comportement d'adaptation. Parfois un système symbolique de croyances qui s'écarte de la réalité factuelle convient mieux. »

Dans le cas du mormonisme, leurs dogmes et leurs pratiques ont réussi de façon extraordinaire à promouvoir la croissance démographique — les mormons tendent à avoir beaucoup d'enfants. Ils forment une société interdépendante et fortement solidaire qui offre une vie sociale complète et satisfaisante et des incitations au travail. Ils mettent l'accent sur le prosélytisme ; les jeunes mormons sont censés consacrer jusqu'à deux ans de leur vie à tâcher de faire des convertis outremer ou dans leur pays. On attend d'eux qu'ils versent à

leur Église une dîme annuelle de 10 % de leur revenu (outre le paiement des habituels impôts locaux, fédéraux et à l'État de résidence). Ces exigences élevées en termes de temps et de ressources garantissent que ceux qui choisissent de devenir ou de demeurer mormons prennent leur foi au sérieux. Quant à l'invraisemblance supposée des déclarations de Joseph Smith et de ses onze témoins sur les révélations divines par le truchement des tablettes en or, quelle est en fait la différence entre elles et les récits bibliques des révélations divines faites à à Moïse, Jésus et Mahomet ?

Selon Wilson, la réussite d'une religion (sa « valeur sélective » ou d'adaptation, pour employer le langage de la biologie évolutionniste) est relative et ne peut être définie qu'en comparaison avec celle d'autres religions. Les religions peuvent accroître leur « réussite » (définie par leur nombre de disciples), et l'ont souvent fait, en tuant ou en convertissant de force les adeptes d'autres confessions : « Dès que je lance une conversation sur la religion, souligne Wilson, j'ai des chances d'entendre une litanie de maux perpétrés au nom de Dieu. Dans la plupart des cas, ce sont des horreurs commises par des groupes religieux contre d'autres groupes. Comment puis-je parler d'adaptation en matière de religion devant de telles preuves ? La réponse est "facilement" pour autant que l'on comprend l'adaptation en termes relatifs. Il est important de souligner qu'un comportement ne peut s'expliquer que d'un point de vue évolutionniste sans être moralement excusé. »

CHANGEMENTS DANS LES FONCTIONS DE LA RELIGION

L'acception du mot religion, pour finir, est délicate, tant celle-ci a changé de fonctions en évoluant tout comme l'ont fait les organes électriques des anguilles (schéma). Des sept fonctions qui la définissent, deux fonctions existaient déjà et étaient à leur apogée à l'époque de l'émergence des humains intelligents, 50 000 ans avant notre ère, et ont connu un déclin régulier dans les récents millénaires : l'explication surnaturelle (en déclin rapide) et l'apaisement ritualisé de l'anxiété face aux dangers incontrôlables (en léger déclin). Les cinq autres fonctions étaient absentes (pour quatre d'entre elles) ou faibles (pour la cinquième) chez les premiers humains intelligents ; elles atteignirent un pic dans les chefferies et les États émergents (pour trois d'entre elles) ou les États de la Renaissance tardive (pour deux d'entre elles), et ont connu un déclin plus ou moins net depuis lors.

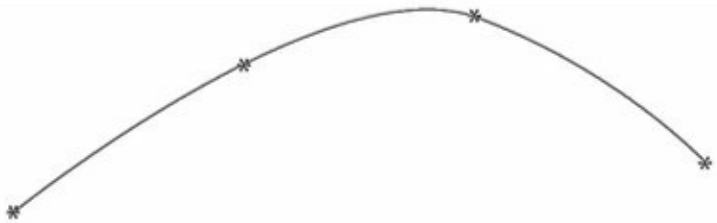
Faute de caractéristique unique commune à toutes les religions, et au risque d'ajouter encore une définition à celles du tableau 5, je proposerai : « La religion est un ensemble de traits qui distinguent un groupe social humain qui les partage d'autres groupes qui ne les partagent pas de façon identique. Au nombre de ces traits, il en est toujours trois, plus ou moins communs (souvent les trois) : l'explication surnaturelle, l'apaisement par le rituel de l'anxiété face aux dangers incontrôlables et le réconfort pour les souffrances de la vie et la

perspective de la mort. Les religions autres que les plus anciennes se virent cooptées pour promouvoir l'organisation formalisée, l'obéissance politique, la tolérance à l'égard des inconnus adeptes de votre propre religion et la justification des guerres contre les sectateurs d'autres religions. » Cette définition a le mérite de subsumer les petites sociétés industrielles comme les sociétés contemporaines complexes.

Que sera l'avenir de la religion ? Il dépend de ce que sera le monde dans trente ans. Si les niveaux de vie s'élèvent dans le monde, alors les fonctions 1 et 4 - 7 du schéma continueront à décliner, mais il est probable que les fonctions 2 et 3 perdureront. Il est possible en particulier que l'on continue à embrasser la religion parce qu'elle prétend offrir un sens à la vie et à la mort individuelles, sens qui peut sembler n'être pas un problème significatif d'un point de vue scientifique. Même si la réponse de la science à la quête de sens est vraie et si le sens donné par la religion est une illusion, beaucoup de gens continueront à ne pas apprécier la réponse scientifique. Si, par ailleurs, le monde demeure pour l'essentiel embourbé dans la pauvreté ou si (pis encore) l'économie mondiale, les niveaux de vie et la paix se dégradent, alors il se peut que toutes les fonctions de la religion, peut-être même l'explication surnaturelle, connaissent une résurgence. Il faut attendre et voir.

SCHÉMA. ÉVOLUTION DES FONCTIONS DE LA RELIGION DANS LE TEMPS

	BANDES ET TRIBUS VERS 50000 ANS AVANT J.-C.	CHEFFERIES ET ÉTATS ÉMERGENTS 5000 — 1 AVANT J.-C.	ÉTATS RELIGIEUX EUROPÉENS 1600 APRÈS J.-C.	ÉTATS SÉCULIERS MODERNES AUJOUR-D'HUI
1. Explications surnaturelles				
2. Apaiser l'anxiété par le rituel				
3. Apporter un réconfort pour la souffrance et la mort				

4. Organisation formalisée	
5. Prêcher l'obéissance politique	
6. Codes moraux de conduite à l'égard des inconnus	
7. Justification des guerres	

Chapitre 10

PARLER DES LANGUES MULTIPLES

MULTILINGUISME

Un soir, alors que je passais une semaine dans un campement avec vingt Néo-Guinéens des Hautes Terres dans une forêt de montagne, la conversation autour du feu se déroula simultanément en plusieurs langues locales différentes et en deux lingua franca, le tok pisin et le motu, comme cela arrive communément quand un groupe de Néo-Guinéens de diverses tribus se rassemble. J'étais déjà habitué à rencontrer une nouvelle langue tous les 15 à 30 kilomètres environ lorsque je marchais ou conduisais dans les Highlands. Je venais d'arriver des basses terres où un ami néo-guinéen m'avait dit que cinq langues locales différentes étaient parlées dans un rayon de quelques kilomètres autour de son village, expliqué la manière dont il avait acquis très tôt ces langues en jouant avec d'autres enfants et appris trois autres langues après son entrée à l'école. Et ainsi, par curiosité, j'ai fait le tour du feu de camp ce soir-là et demandé à chacun des hommes de me nommer toutes les langues qu'il « parlait », c'est-à-dire assez bien pour pouvoir converser.

Parmi ces vingt Néo-Guinéens, le plus petit nombre de langues parlées était cinq. Plusieurs hommes parlaient de huit à douze langues et le champion, lui, en parlait quinze. À l'exception de l'anglais, que les Néo-Guinéens apprennent souvent dans des manuels à l'école, tout le monde avait acquis ses autres langues en situation et non pas dans les livres — précisons un point ici : les langues locales énumérées ce soir-là étaient bien inintelligibles entre elles et n'étaient donc pas de simples dialectes. Certaines étaient tonales comme le chinois, d'autres non, et elles appartenaient à plusieurs familles de langues différentes.

Aux États-Unis, par ailleurs, la plupart des Américains de naissance sont monolingues. Les Européens instruits connaissent en général deux ou trois langues, parfois plus, car ils ont appris à l'école d'autres langues que leur langue maternelle. Le contraste linguistique entre le feu de camp néo-guinéen et l'expérience américaine ou européenne moderne illustre les différences importantes entre l'emploi des langues dans les petites sociétés et les sociétés étatiques modernes — différences qui s'accroîtront dans les décennies à venir. Dans

notre passé traditionnel, comme aujourd'hui encore en Nouvelle-Guinée moderne, chaque langue avait bien moins de locuteurs que n'en ont les langues des États modernes ; il est probable qu'une proportion plus grande de la population était polyglotte ; et les langues secondes s'apprenaient socialement dans l'enfance plutôt que par une étude formelle et ultérieure à l'école.

Malheureusement, les langues disparaissent à présent beaucoup plus rapidement qu'à toute époque de l'histoire de l'humanité. Si les tendances actuelles se poursuivent, 95 % des langues qui nous ont été léguées par les dizaines de milliers d'années de l'histoire des humains au comportement moderne seront éteintes ou moribondes en 2100 : la moitié de nos langues auront en effet disparu à cette date, la plupart des autres seront à l'agonie et parlées uniquement par des vieillards, et seule une petite minorité de langues « vivantes » seront encore transmises des parents aux enfants. Les langues meurent si vite (une tous les neuf jours environ) et il y a si peu de linguistes qui les étudient que le temps manque ne serait-ce que pour les décrire et les enregistrer avant qu'elles ne disparaissent. Les linguistes sont engagés dans une course contre la montre semblable à celle des biologistes conscients à présent que la plupart des espèces végétales et animales du monde sont menacées d'extinction avant même d'avoir pu être décrites. Si l'angoisse de la disparition accélérée des oiseaux, des batraciens et d'autres espèces vivantes alors que la civilisation Coca-Cola se répand dans le monde trouve nombre de relais dans les médias, il n'en va pas de même pour l'extinction de nos langues et leur rôle essentiel dans la survie des cultures indigènes. Chaque langue est le véhicule d'un mode unique de penser et de converser, d'une littérature singulière et d'une vision sans équivalent du monde. Ainsi pèse sur nous aujourd'hui la tragédie imminente de l'essentiel de notre héritage culturel lié à la perte de la plupart de nos langues.

NOMBRE TOTAL DE LANGUES DANS LE MONDE

Le chiffre connu des langues encore distinctes paraîtra énorme à de nombreux lecteurs parce que nous ne pouvons, pour la plupart d'entre nous, n'en citer que quelques dizaines et que la vaste majorité des langues nous sont inconnues. La plupart des langues ne sont pas écrites et ne sont parlées que par un petit nombre de personnes, loin du monde industriel. Par exemple, toute l'Europe à l'ouest de la Russie compte moins de cent langues maternelles, mais le continent africain et le sous-continent indien en ont plus de mille chacun (dont 527 et 286 respectivement pour le Nigéria et le Cameroun en Afrique), et la petite nation insulaire du Vanuatu (d'une superficie de 12 220 kilomètres carrés) dans le Pacifique en compte 110. La diversité linguistique la plus grande au monde est celle de l'île de Nouvelle-Guinée avec environ mille langues et un nombre inconnu mais apparemment

grand de familles linguistiques distinctes rassemblées sur une superficie à peine plus grande que celle du Texas.

Des 7 000 langues environ encore existantes, 9 langues « géantes », chacune langue première de 100 millions d'individus ou plus, représentent plus du tiers de la population mondiale. Au tout premier rang, indiscutablement, vient le mandarin, première langue de 700 millions de Chinois au moins, suivi de l'espagnol, l'anglais, l'arabe, l'hindi, le bengali, le portugais, le russe et le japonais à peu près dans cet ordre. Si nous étendons notre définition des « grandes langues » pour parler des 70 langues les plus élevées du classement, c'est-à-dire le centile supérieur, nous couvrons alors les langues premières de presque 80 % de la population mondiale.

Mais la plupart des langues mondiales ont peu de locuteurs. Si nous divisons les 7 milliards à peu près d'individus sur la planète par 7 000 (le nombre de langues), nous obtenons comme chiffre moyen 1 million de locuteurs par langue. Mais comme cette moyenne est faussée par les 100 millions de locuteurs et plus des seules 9 langues géantes, une meilleure évaluation d'une langue « typique » est de parler du chiffre « médian » de locuteurs — c'est-à-dire d'une langue telle que la moitié des langues du monde ont plus de locuteurs qu'elle n'en a et l'autre moitié moins. Ce chiffre médian est de seulement quelques milliers de locuteurs. Ainsi la moitié des langues du monde comptent moins de quelques milliers de locuteurs et un grand nombre d'entre elles n'en ont qu'entre 60 et 200.

Quelle différence y a-t-il entre une langue distincte et un simple dialecte d'une autre langue ? Les différences de langages entre populations voisines varient complètement par degré ; des voisins peuvent comprendre 100 %, 92 %, 75 %, 42 % ou absolument rien de ce qu'ils disent les uns les autres. La coupure entre langue et dialecte est souvent arbitrairement établie à 70 % d'intelligibilité mutuelle ; si des populations voisines ayant des parlers différents peuvent comprendre plus de 70 % du discours les unes des autres, on considère alors (selon cette définition) qu'elles parlent seulement des dialectes différents de la même langue alors que, si le seuil de compréhension est inférieur à 70 %, on considère qu'elles parlent des langues différentes.

Mais même cette définition strictement linguistique, simple et arbitraire, des dialectes et des langues peut se heurter à des ambiguïtés quand on tente de l'appliquer dans les faits. Une difficulté d'ordre pratique se pose avec les chaînes dialectales : dans un chapelet de villages voisins ABCDEFGH, chaque village peut comprendre ses voisins de part et d'autre, mais les villages A et H aux extrémités opposées de la chaîne peuvent ne pas se comprendre du tout. Une autre difficulté est que certaines paires de communautés de langages sont asymétriques dans leur intelligibilité : A peut comprendre l'essentiel de ce que dit B, mais B avoir du mal à comprendre A. Par exemple, mes amis parlant portugais me disent pouvoir bien comprendre les hispanophones, mais mes amis parlant espagnol ont plus de mal à comprendre les lusophones.

Ce sont là deux types de problèmes qui surgissent dès qu'il s'agit de tracer sur des bases strictement linguistiques une ligne entre dialectes et langues. Une difficulté plus grande tient à ce que les langues se définissent comme distinctes non seulement par des singularités linguistiques propres, mais aussi par des différences ethniques autodéfinies et politiques : selon une plaisanterie qui a cours parmi les linguistes, « une langue est un dialecte avec une armée et une marine ». Ainsi, l'espagnol et l'italien pourraient ne pas passer le test des 70 % pour se classer comme langues différentes et non simples dialectes ; mes amis espagnols et italiens me disent qu'ils peuvent comprendre l'essentiel de ce que chacun dit, en particulier avec un peu de pratique. Mais, sans tenir compte de ce qu'un linguiste qui appliquerait ce test pourrait décider, tous les Espagnols et les Italiens, ainsi que le reste du monde, déclareraient sans hésiter que leurs langues respectives sont différentes — parce que, depuis plus de mille ans, ils ont leur armée et leur marine propres, mais aussi des gouvernements et des systèmes d'enseignement pour l'essentiel distincts.

Par contre, beaucoup de langues européennes ont des formes régionales fortement différenciées que les gouvernements de leurs pays considèrent résolument comme de simples dialectes même si les locuteurs des diverses régions ne se comprennent pas mutuellement. Les Allemands du Nord ont quelques fortes difficultés à comprendre les Bavarois des campagnes comme les Italiens du Nord avec les Sardes des campagnes. Mais leurs gouvernements nationaux soutiennent fermement que ces diverses régions ne doivent pas avoir d'armées et de marines distinctes ; leurs formes de parler sont donc qualifiées de dialectes malgré une réelle intelligibilité mutuelle.

Ces différences régionales au sein des pays européens étaient encore plus prononcées il y a un siècle, avant que la conscription et les deux Guerres mondiales, les migrations intérieures et, pour finir, un médium télévisuel oral ne brassent et n'atténuent ces différences « dialectales » séculaires. Enfant, il m'est arrivé en 1950 de me perdre dans les rues de Beccles, petite ville de l'East Anglia, et de découvrir alors que nul ne pouvait m'indiquer le chemin, faute de comprendre mon accent américain. Quand, pour finir, il comprit que j'étais perdu, ses indications, bien qu'aimables, me demeurèrent incompréhensibles tant elles demeuraient par l'accent éloignées de mon anglais académique. L'uniformisation des parlers et des accents fut largement l'œuvre ultérieure de la BBC.

Selon une définition strictement linguistique de 70 % d'intelligibilité — définition que l'on utilise en Nouvelle-Guinée où aucune tribu n'a d'armée ni de marine propres — un nombre non négligeable de « dialectes » italiens seraient des langues. Si le nombre moyen de locuteurs d'un « dialecte » italien égalait les 4 000 locuteurs d'une langue moyenne en Nouvelle-Guinée, l'Italie compterait 10 000 langues. On mesure *a contrario* la diversité linguistique sans égale de la Nouvelle-Guinée.

Comment le monde en est-il arrivé à avoir 7 000 langues au lieu d'une seule partagée par tous ? Pendant des dizaines de milliers d'années déjà avant que les langues ne se répandent par la technologie numérique anglo-saxonne, les occasions n'ont pas manqué pour que disparaissent les différences linguistiques du fait que la plupart des peuples traditionnels ont eu des contacts avec des peuples voisins avec qui ils commercent ou se marient et de qui ils empruntent vocables, idées et comportements. Quelque chose a dû faire que les langues, même dans le passé et sous des conditions traditionnelles, divergent et restent distinctes malgré tous ces contacts.

Voici comment cela se passe. Chacun de nous âgé de plus de 40 ans observe que les langues changent même au cours de quelques décennies seulement, certains termes perdant leur usage, de nouveaux étant forgés et la prononciation variant. Ainsi, quand je retourne en Allemagne, où j'ai vécu en 1961, les jeunes Allemands constatent qu'ils doivent m'expliquer certains mots nouveaux (comme le terme récent *Händi* pour téléphone portable), et que je continue à employer certains mots démodés qui sont sortis de l'usage depuis 1961 (par exemple *jener/jene*, pour « celui-là, celle-là/ceux-là, celles-là »). Mais les jeunes Allemands et moi pouvons encore nous comprendre pour l'essentiel. De même, les lecteurs américains de moins de 40 ans ne reconnaîtront peut-être pas d'anciens termes anglais comme « *ballyhoo* » (« tapage », « baratin »), mais emploient chaque jour le verbe « *to Google* » et son dérivé « *Googling* » qui n'existaient pas dans mon enfance.

Après quelques siècles de tels changements indépendants dans deux communautés de langage géographiquement séparées et issues de la même communauté linguistique originelle, des dialectes se développent qui peuvent poser des difficultés de compréhension respective ; par exemple, les modestes différences entre l'anglais américain et l'anglais britannique, celles plus grandes entre le français du Québec et celui de la France métropolitaine et celles encore plus prononcées entre l'afrikaans et le néerlandais. Après 2 000 ans de divergence, les communautés de langage se sont séparées au point de n'être plus intelligibles entre elles quoique, pour les linguistes, elles soient toujours clairement apparentées — comme le français, l'espagnol et les langues roumaines dérivés du latin, ou l'anglais, l'allemand et d'autres langues germaniques dérivés du proto-germanique. Finalement, après 10 000 ans environ, les différences sont si grandes que la plupart des linguistes assigneraient les langues à des familles non apparentées et sans liens discernables.

Ainsi, les langues développent des différences parce que des groupes divers acquièrent indépendamment des prononciations et des mots différents au cours du temps. Mais la question demeure de savoir pourquoi ces langues qui ont divergé ne se brassent pas de nouveau quand des gens qui se sont séparés dans le passé se répandent et reprennent contact sur des frontières linguistiques. Par exemple, à la frontière actuelle entre

l'Allemagne et la Pologne, il existe des villages polonais proches de villages allemands, mais leurs habitants parlent une variété locale d'allemand ou de polonais et non un mélange germano-polonais. Pourquoi en est-il ainsi ?

Le principal inconvénient de parler une langue hybride implique probablement une fonction fondamentale du langage humain : dès que vous commencez à parler à quelqu'un d'autre, votre langue sert comme un signe instantanément reconnaissable de votre identité de groupe. Il est bien plus facile pour des espions en temps de guerre de revêtir l'uniforme de l'ennemi que d'imiter de façon convaincante sa langue et sa prononciation. Les gens qui parlent *votre* langue sont des *vôtres* : ils vous reconnaissent comme compatriote et vous aideront ou, tout au moins, ne feront pas immédiatement preuve de défiance, alors que quelqu'un parlant une langue différente est susceptible d'être considéré comme un inconnu potentiellement dangereux. Cette distinction immédiate entre amis et inconnus opère encore de nos jours : voyez comment vous réagirez la prochaine fois que vous serez en Ouzbékistan et qu'enfin, à votre soulagement, vous entendrez quelqu'un derrière vous parler votre langue avec l'accent correct. La distinction entre amis et inconnus était encore plus importante dans le passé (relisez mon chapitre premier), car c'était une question de vie ou de mort. Il est important de parler la langue d'une communauté afin qu'un groupe au moins vous considère des « siens ». Si vous parlez au contraire une espèce de sabir près d'une frontière linguistique, les deux groupes peuvent comprendre une grande partie de ce que vous dites, mais aucun ne vous considérera des « siens », et vous ne pourrez compter sur aucun des deux pour vous accueillir ni vous protéger. Telle serait donc la raison pour laquelle les communautés de langages du monde ont eu tendance à conserver des milliers de langues distinctes au lieu de constituer un seul monde parlant une même langue ou formant une seule chaîne dialectale.

GÉOGRAPHIE DE LA DIVERSITÉ LINGUISTIQUE

Les langues se répartissent inégalement dans le monde : environ 10 % de la surface du monde habité en contiennent la moitié. Par exemple, à l'extrême inférieur de la diversité linguistique, les trois plus grands pays — la Russie, le Canada et la Chine, tous d'une superficie de plusieurs millions de kilomètres carrés — ne comptent seulement que 100, 80 et 300 langues natives respectivement. Mais à l'extrême supérieur, la Nouvelle-Guinée et le Vanuatu, de seulement 777 000 et 12 200 kilomètres carrés respectivement, comptent environ 1 000 et 110 langues natales. Cela signifie qu'une langue est parlée sur une superficie moyenne d'environ 170 000 kilomètres carrés en Russie, 127 000 au Canada et 31 000 kilomètres en Chine respectivement, pour seulement 777 kilomètres carrés en Nouvelle-Guinée et 110 au Vanuatu.

Cette diversité linguistique sur une aussi grande variation géographique, les linguistes l'expliquent par la combinaison de facteurs écologiques, socio-économiques et historiques. La diversité linguistique — c'est-à-dire le nombre de langues natales pour une superficie de 1 000 miles carrés (2 600 kilomètres carrés) — est corrélée à de nombreux facteurs explicatifs potentiels, eux-mêmes corrélés les uns aux autres. Il faut donc recourir à des méthodes statistiques, telles que l'analyse de régression multiple, pour discriminer les facteurs dont les effets primaires jouent un rôle dans la diversité de ceux qui n'ont qu'un rôle apparent et n'agissent donc que par corrélation avec ces facteurs primaires. Par exemple, il existe une corrélation positive entre le fait de posséder une Rolls-Royce et l'espérance de vie ; les propriétaires de Rolls-Royce vivent en moyenne plus longtemps que ceux qui n'en possèdent pas : non pas que la possession d'une Rolls-Royce soit directement facteur de longévité, mais parce que leurs propriétaires ont tendance à être fortunés, soucieux à plus grands frais de leur santé, ce qui pèse directement sur leur plus longue espérance de vie. Pour ce qui est, toutefois, des corrélats de la diversité linguistique, le consensus est loin d'exister sur les causes sous-jacentes réelles.

Les quatre corrélations écologiques de la diversité linguistique les plus immédiates sont, avec la latitude, les variations climatiques, la productivité biologique et la diversité écologique locale. Tout d'abord, la diversité linguistique diminue de l'équateur vers les pôles ; toutes choses égales par ailleurs, les zones tropicales ont plus de langues que les territoires équivalents à des latitudes plus élevées. Deuxièmement, à une latitude donnée, la diversité linguistique décroît avec la variabilité du climat, que celle-ci consiste en variations saisonnières régulières au cours de l'année ou en variations imprévisibles d'une année à l'autre. Par exemple, la diversité linguistique est plus grande dans les forêts tropicales, humides toute l'année, que dans les savanes adjacentes au climat plus saisonnier. En corrélation avec la latitude ce facteur de saisonnalité pourrait expliquer, en partie au moins, les diversités linguistiques plus grandes sous les tropiques dont le climat est plus stable qu'aux latitudes élevées soumises à de fortes variations saisonnières. Troisièmement, la diversité linguistique tend à être plus grande dans les environnements plus productifs (par exemple plus élevée dans les forêts humides que dans les déserts) quoique, une fois encore, cet effet pourrait être dû, en partie au moins, à une tendance du climat à être fortement saisonnier dans les déserts et dans beaucoup d'autres environnements non productifs. Enfin, la diversité linguistique est élevée dans les zones écologiquement diverses et tend en particulier à être plus grande dans les zones montagneuses accidentées que dans les zones de plaines.

Ces quatre relations écologiques ne sont que des corrélations et en aucun cas des explications. Les explications sous-jacentes suggérées impliquent la taille de la population humaine, la mobilité et les stratégies économiques.

En premier lieu, la viabilité d'une communauté linguistique croît évidemment avec le

nombre de ses membres : une langue parlée par cinquante personnes seulement a plus de risques de disparaître, suite à la mort de tous ses locuteurs ou à l'abandon de leur langue, qu'une langue pratiquée par cinq mille personnes. En conséquence, des régions à faible productivité biologique (ne pouvant nourrir que peu de gens) tendent à avoir moins de langues mais la survie des locuteurs de chacune de ces langues exige des superficies plus grandes afin de compenser les faibles ressources naturelles : une population viable dans l'Arctique ou les régions désertiques nécessite des dizaines de milliers de kilomètres carrés pour subvenir à ses besoins alors que quelques centaines de kilomètres carrés suffiraient amplement dans des régions productives. En deuxième lieu, plus l'environnement est constant entre les saisons et d'une année à l'autre, et plus une communauté linguistique peut être sédentaire et autosuffisante sur une petite superficie sans avoir de nécessité réelle de se déplacer périodiquement ou d'échanger des biens de première nécessité avec d'autres peuples. Enfin, une zone écologiquement diverse peut compter de nombreuses communautés linguistiques distinctes, chacune ayant sa propre économie de subsistance spécifique adaptée à une écologie locale différente : par exemple une région montagneuse peut subvenir aux besoins d'éleveurs en alpage, de cultivateurs des collines, de pêcheurs en eau douce et de bergers des savanes dans les basses terres, à des altitudes et dans des habitats différents.

Les facteurs écologiques nous donnent ainsi plusieurs raisons pour lesquelles la petite Nouvelle-Guinée a de cinq à dix fois plus de langues que les immensités de la Russie, du Canada et de la Chine. Comme elle se situe à quelques degrés de l'équateur, sa population ne connaît que de légères variations climatiques. Ses terres sont humides, fertiles et productives. Les Néo-Guinéens se déplacent peu ou pas selon les saisons ou d'une année à l'autre ; ils peuvent couvrir tous leurs besoins en vivres sur une petite superficie ; et ils n'ont pas besoin de commercer sauf pour le sel, les pierres pour les outils et des objets de luxe comme les coquillages et les plumes. La Nouvelle-Guinée a un relief accidenté et est écologiquement diverse, avec des montagnes atteignant presque 5 000 mètres d'altitude, des rivières, des lacs, des côtes littorales, des savanes et des forêts. La Chine et le Canada ont assurément des montagnes plus élevées et offrent une gamme d'altitudes plus grande que la Nouvelle-Guinée ; mais la localisation tropicale de celle-ci fait que les Néo-Guinéens peuvent vivre toute l'année et exploiter la terre avec de fortes densités de population à des altitudes de quelque 2 400 mètres alors qu'en Chine et au Canada les hautes altitudes connaissent des périodes de gel saisonnier et ne peuvent au mieux subvenir aux besoins que de faibles densités de population (au Tibet).

Outre ces facteurs écologiques, des facteurs socio-économiques et historiques contribuent également aux variations de la diversité linguistique dans le monde. Premier facteur, les communautés linguistiques de chasseurs-cueilleurs comptent moins d'individus mais peuvent couvrir des zones plus vastes que les communautés linguistiques de fermiers.

Ainsi, l'Australie aborigène était traditionnellement peuplée uniquement de chasseurs-cueilleurs qui occupaient une superficie moyenne de 31 000 kilomètres carrés par langue, alors que la Nouvelle-Guinée voisine subvenait aux besoins de cultivateurs n'occupant pour l'essentiel que 770 kilomètres carrés environ par langue. En Nouvelle-Guinée indonésienne, j'ai travaillé dans des régions qui comptaient à proximité des cultivateurs (dans les Hautes Terres centrales) et des chasseurs-cueilleurs (dans les Plaines lacustres) ayant environ deux dizaines de langues pour chaque mode de vie. En moyenne les langues des chasseurs-cueilleurs n'avaient que 388 locuteurs alors que celles des cultivateurs en comptaient 18 241. La raison majeure pour les petites communautés linguistiques de chasseurs-cueilleurs est la faible disponibilité en vivres, d'où des densités de population faibles. Dans le même environnement, les densités de population des chasseurs-cueilleurs sont de dix à cent fois inférieures à celles des cultivateurs parce que les premiers disposent de moins de nourriture et ne peuvent consommer que l'infime fraction comestible des espèces végétales sauvages alors que les cultivateurs transforment les terres en jardins et en vergers de plantes comestibles.

L'organisation politique est un deuxième facteur socio-économique associé à la diversité linguistique ; celle-ci décroît et les communautés linguistiques augmentent en population et en occupation de l'espace avec le développement de la complexité politique des bandes aux États. Ainsi les États-Unis aujourd'hui, grand État avec une seule langue dominante d'une côte à l'autre, ont une population trente fois supérieure environ à celle du monde entier à l'époque où il était encore composé entièrement de bandes et de tribus de chasseurs-cueilleurs aux milliers de langues. Cette langue dominante est l'anglais qui a largement remplacé les différentes langues locales parlées il y a cinq siècles dans le territoire, à présent connu comme territoire national des États-Unis, que se partageaient bandes, tribus et chefferies indiennes. On retrouve, sous-jacent à cette évolution, l'argument développé dans notre Prologue, à savoir qu'une complexité politique croissante devient nécessaire quand la population d'une société augmente — parce qu'une société de quelques dizaines de personnes peut prendre des décisions dans une réunion de groupe avec un meneur, mais une société de millions d'individus exige des dirigeants et des bureaucrates pour fonctionner. Les États étendent leurs propres langues aux dépens de celles des groupes conquis et incorporés. Cette expansion linguistique est en partie une affaire de politique étatique à des fins d'administration et d'unité nationale, mais aussi une affaire spontanée de citoyens à titre individuel qui adoptent la langue nationale afin d'obtenir des opportunités économiques et sociales.

Enfin il est un dernier facteur d'ordre historique dont les divers effets incluent la diminution déjà mentionnée de la diversité linguistique avec l'accroissement de la complexité politique. Les régions du monde ont été à diverses reprises balayées par « les rouleaux compresseurs des langues », processus dans lequel un groupe jouissant d'un certain

avantage en matière de démographie, de base alimentaire ou de technologie, exploite cet avantage pour s'étendre au détriment de groupes voisins, imposer sa propre langue dans la région et remplacer les langues locales en chassant ou tuant leurs locuteurs, ou encore en les convertissant pour qu'ils parlent la langue de l'envahisseur. Les rouleaux compresseurs les plus connus sont ceux associés aux expansions des États puissants aux dépens des peuples sans État. Des exemples récents incluent les expansions européennes qui ont remplacé les langues indigènes des Amériques, la conquête britannique de l'Australie qui a remplacé les langues aborigènes et l'expansion russe des montagnes de l'Oural à l'océan Pacifique au détriment des langues indigènes de Sibérie. Le passé a également connu des rouleaux compresseurs conduits par des États et historiquement attestés. L'expansion de l'Empire romain dans le bassin méditerranéen et la majeure partie de l'Europe occidentale a éteint l'étrusque, les langues celtes continentales et beaucoup d'autres langues. De même l'expansion de l'Empire inca et de ses prédécesseurs répandit les langues quechua et aymara dans les Andes.

Moins familiers aux non-linguistes sont les rouleaux compresseurs mus par les expansions des fermiers sans écriture sur les terres des chasseurs-cueilleurs que l'on déduit d'indices linguistiques et archéologiques plutôt qu'historiques. Au nombre de celles bien comprises, citons les expansions des fermiers bantous et austronésiens qui remplacèrent largement les anciennes langues des chasseurs-cueilleurs en Afrique subéquatoriale et dans les îles du Sud-Est asiatique respectivement. Il y eut également les rouleaux compresseurs avec lesquels des chasseurs-cueilleurs écrasèrent d'autres chasseurs-cueilleurs grâce à certains progrès technologiques, par exemple, il y a mille ans, l'expansion des Inuits vers l'est à travers l'Arctique canadien, fondée sur des avancées techniques telles que les traîneaux à chiens et les kayaks.

Une conséquence de ces divers types d'expansions historiques est que certaines régions du monde qui ont peu de barrières géographiques ont été à maintes reprises parcourues par des rouleaux compresseurs linguistiques. Le résultat immédiat de ces incursions est une très faible diversité linguistique parce qu'une langue qui envahit balaie la diversité préexistante. Avec le temps, la langue de l'envahisseur se différencie en dialectes locaux et ensuite en langues distinctes, mais encore tous intimement apparentés. L'expansion des Inuits il y a mille ans illustre un stade récent de ce processus : tous les Inuits à l'est, de l'Alaska au Groenland, parlent encore des dialectes mutuellement intelligibles d'une même langue. Les expansions romaine et bantoue d'il y a deux mille ans représentent un stade légèrement plus précoce : les diverses langues latines (comme le français, l'espagnol et le roumain) sont fort semblables mais ne sont plus intelligibles entre elles, à l'instar des centaines de langues bantoues très apparentées. À un stade encore plus précoce, l'expansion austronésienne, qui commença il y a environ six mille ans, a généré un millier de langues qui se classent en huit branches, mais demeurent encore suffisamment semblables pour ne laisser aucun doute sur

leur parenté.

À l'opposé de ces zones faciles à envahir que Johanna Nichols qualifie de « zones d'expansion linguistique », existent des « zones résiduelles » ou refuges : zones montagneuses ou autres qu'il est difficile pour les États et d'autres éléments extérieurs d'occuper, où les langues survivent et se différencient fort longtemps, et où subsistent ainsi des groupes uniques ayant leur propre langue. Entre autres exemples célèbres, citons les montagnes du Caucase, avec trois familles linguistiques uniques plus quelques langues d'invasion récente appartenant à trois autres familles fort répandues, l'Australie septentrionale où sont confinées vingt-six des vingt-sept familles linguistiques de l'Australie aborigène, la Californie indienne avec environ quatre-vingts langues diversement classées en six à vingt-deux familles, et bien sûr la Nouvelle-Guinée avec ses mille langues classées en dizaines de familles.

On comprend dès lors que la Nouvelle-Guinée se classe en tête dans le monde pour le nombre de langues et de familles linguistiques : outre les raisons écologiques déjà mentionnées — peu de variations saisonnières, des populations sédentaires, un environnement productif qui permet des densités élevées de population humaine et une grande diversité écologique qui offre à de nombreux groupes humains coexistant diverses stratégies de subsistance —, certains facteurs socio-économiques et historiques ont également joué, à commencer par l'absence de gouvernement étatique, donc de rouleau compresseur pour uniformiser la diversité linguistique — sans oublier le caractère très découpé du terrain montagneux qui a empêché que le rouleau compresseur probablement créé par l'expansion du fermage des Hautes Terres (qui s'est associée au phylum linguistique dit de Trans-Nouvelle-Guinée) ne parvienne à éliminer les dizaines de phyla linguistiques plus anciens de Nouvelle-Guinée.

MULTILINGUISME TRADITIONNEL

Telles sont les raisons qui expliquent que le monde moderne a hérité de 7 000 langues du monde traditionnel jusqu'à hier et que les communautés linguistiques de chasseurs-cueilleurs et de petits fermiers sans gouvernement étatique comptaient bien moins de locuteurs que les sociétés étatiques modernes. Qu'en est-il du bilinguisme et du plurilinguisme ? Les sociétés traditionnelles sont-elles plus, moins, ou aussi souvent bilingues que les sociétés étatiques modernes ?

La distinction entre bilinguisme (ou plurilinguisme) et monolinguisme se révèle encore plus arbitraire et plus difficile dès lors que l'on peut converser couramment dans une langue seconde autre que sa langue maternelle ? Faut-il également inclure les langues dans lesquelles on converse, mais maladroitement ? Que dire des langues qui sont encore lues,

mais qui ne sont plus parlées — par exemple, le latin et le grec classiques ? Et des langues que vous ne savez pas parler mais que vous comprenez quand d'autres les emploient ? Les enfants nés américains de parents immigrés peuvent souvent comprendre mais ne pas parler la langue de leurs parents et les Néo-Guinéens distinguent souvent les langues qu'ils peuvent parler et comprendre de celles qu'ils disent seulement « entendre » mais ne pas parler. En partie à cause de cette absence d'accord sur une définition du bilinguisme, nous manquons de données sur la fréquence du bilinguisme dans le monde.

Néanmoins, nous disposons de beaucoup d'informations d'ordre anecdotique sur le bilinguisme. La plupart des Américains nés aux États-Unis de parents anglophones sont effectivement monolingues pour des raisons évidentes : il n'est guère nécessaire aux États-Unis pour la plupart des Américains de parler une seconde langue ; dans leur très grande majorité les immigrants apprennent l'anglais et la plupart des Américains anglophones épousent une personne elle-même anglophone. En Europe, la plupart des pays ont une seule langue nationale officielle et, dans leur majorité, les Européens de naissance aux parents eux-mêmes nés en Europe n'apprennent dans l'enseignement préscolaire que la langue du pays dont ils seront citoyens. Cependant, parce que les pays européens sont tous bien plus petits en superficie et (aujourd'hui) bien moins auto-suffisants sur le plan économique, politique et culturel que les États-Unis, la plupart des Européens instruits apprennent d'autres langues à l'école par un enseignement formel et parviennent souvent à les parler couramment. Néanmoins, le multilinguisme répandu en Europe est un phénomène récent qui résulte d'un enseignement supérieur de masse, de l'intégration économique et politique de l'après Seconde Guerre mondiale et de l'expansion des médias en anglais, comme dans d'autres sociétés étatiques. Les raisons en sont claires : les communautés linguistiques d'État sont énormes et comptent souvent des millions de locuteurs ; les sociétés étatiques favorisent leur propre langue pour l'usage dans les services gouvernementaux, l'éducation, le commerce, l'armée et les loisirs ; et (comme je l'aborderai plus loin) les États disposent de puissants moyens intentionnels et non intentionnels de répandre leur langue officielle aux dépens d'autres langues.

A contrario, le multilinguisme est répandu ou courant dans les petites sociétés non étatiques. Les raisons, là encore, sont simples. Nous avons vu que les communautés linguistiques traditionnelles sont peu peuplées (quelques milliers de locuteurs ou moins) et occupent de petites zones. Les communautés immédiatement voisines parlent souvent des langues différentes. Les gens se rencontrent régulièrement et doivent traiter avec des locuteurs d'autres langues. Commercer, négocier des alliances et des accès aux ressources, et même (pour de nombreux individus traditionnels) trouver un conjoint et communiquer avec lui exigent non seulement d'être bilingue mais polyglotte. La deuxième langue et les autres sont souvent apprises dans l'enfance, à la maison ou socialement, et non dans le cadre d'une instruction formelle. Selon mon expérience, la maîtrise courante de cinq langues ou

plus est la règle chez les Néo-Guinéens traditionnels. Je compléterai à présent mes impressions de Nouvelle-Guinée par de brefs aperçus de deux continents, l'Australie aborigène et l'Amérique du Sud tropicale.

L'Australie aborigène était occupée par quelque deux cent cinquante groupes linguistiques différents qui subsistaient tous de chasse et de cueillette et comptaient en moyenne un millier de locuteurs par langue. Tous les rapports fiables décrivent la plupart des Aborigènes traditionnels comme étant au moins bilingues ou connaissant de nombreuses langues. Une telle étude a été faite par l'anthropologue Peter Sutton dans la zone du cap Keerweer de la péninsule du cap York où la population locale de 683 personnes se divisait en 21 clans, chacun ayant une forme de langage différente et comptant en moyenne 33 individus. Ces formes linguistiques sont classées en cinq langues et environ sept dialectes, de sorte que le nombre de locuteurs est d'environ 53 par forme, ou 140 par langue. Les Aborigènes traditionnels dans la région parlaient ou comprenaient au moins cinq langues ou dialectes différents. En partie parce que les communautés de langage sont si petites mais aussi à cause d'une préférence pour l'exogamie linguistique (le fait d'épouser quelqu'un dont la première langue n'est pas la vôtre), 60 % des mariages se font entre des partenaires parlant des langues différentes, 16 % entre des locuteurs de dialectes différents de la même langue et seulement 24 % au sein du même dialecte. Et cela malgré le fait que des clans voisins tendent à être linguistiquement semblables de sorte que la simple proximité conduirait à des mariages au sein du même dialecte s'il n'y avait pas cette préférence pour des partenaires plus éloignés géographiquement et linguistiquement.

Comme de nombreux groupes sociaux au cap Keerweer impliquent des locuteurs de langues différentes, les conversations sont souvent plurilingues. La coutume est de commencer une conversation dans la langue ou le dialecte de la personne à qui vous vous adressez, ou (si vous êtes un visiteur) dans la langue du camp de l'hôte. Vous pouvez alors revenir à votre propre langue tandis que vos interlocuteurs répondent dans leur propre langue, ou vous pouvez vous adresser à chaque personne dans sa langue propre, le choix de la langue indiquant alors à qui vous parlez à ce moment distinct. Vous pouvez également changer de langues selon le message implicite que vous souhaitez exprimer ; par exemple, tel choix de langue signifie : « Vous et moi n'avons pas de différend », un autre : « Vous et moi avons un différend mais je veux l'apaiser », un troisième encore signifie : « Je suis une personne bonne et socialement correcte », et un autre : « Je vous insulterai en vous parlant irrespectueusement. » Il est probable qu'un tel multilinguisme était chose habituelle dans notre passé de chasseurs-cueilleurs, tout comme il l'est dans les régions traditionnelles de Nouvelle-Guinée et pour les mêmes raisons sous-jacentes : très petites communautés linguistiques, d'où une exogamie linguistique fréquente, et rencontres et conversations quotidiennes avec des locuteurs d'autres langues.

Les deux autres études d'Arthur Sorensen et de Jean Jackson portent sur la région de la

rivière Vaupés à la frontière entre la Colombie et le Brésil, au nord-ouest du bassin de l'Amazone. Environ dix mille Indiens, parlant quelque vingt et une langues différentes appartenant à quatre familles distinctes partagent des traits culturels semblables dans leur mode de vie fondé sur la culture, la pêche et la chasse le long des rivières de la forêt humide tropicale. Comme les Aborigènes du cap Keerweer, les Indiens de la rivière Vaupés sont linguistiquement exogames, mais de façon bien plus stricte : sur plus d'un millier de mariages soigneusement étudiés par Jackson, seul un s'était peut-être fait au sein d'un groupe linguistique. Alors que les garçons, une fois adultes, restent dans la longue maison de leurs parents où ils ont grandi, les filles d'autres longues maisons et d'autres groupes linguistiques s'installent chez leur époux au moment du mariage. Une longue maison donnée abrite les femmes mariées venues de différents groupes linguistiques : trois dans le cas de la maison étudiée avec soin par Sorensen. Tous les enfants apprennent la langue de leur père et celle de leur mère dès l'enfance, puis les langues des autres femmes de la longue maison. Ainsi tout le monde connaît les quatre langues de ladite maison (la langue des hommes et celles des trois groupes linguistiques des femmes), et la plupart apprennent aussi des visiteurs quelques autres langues.

Ce n'est que lorsque les Indiens de la rivière Vaupés connaissent bien une langue en l'entendant et en acquérant passivement le vocabulaire et la prononciation qu'ils commencent à la parler. Ils maintiennent les langues soigneusement séparées et travaillent dur pour prononcer chacune correctement. Ils déclarèrent à Sorensen qu'il leur fallait un ou deux ans pour maîtriser une nouvelle langue couramment. Une grande valeur est accordée au fait de parler correctement et il est jugé honteux de laisser des mots d'autres langues s'immiscer dans la conversation.

Ces anecdotes suggèrent que le multilinguisme acquis socialement était chose banale dans le passé et que le monolinguisme ou le plurilinguisme d'origine scolaire des sociétés étatiques modernes est un phénomène nouveau. Mais cette généralisation est d'ordre indicatif et sujette à des réserves. Il se peut que le multilinguisme ait caractérisé les petites sociétés dans certaines zones de faible diversité linguistique ou d'expansions linguistiques récentes, comme aux hautes latitudes ou chez les Inuits de l'est de l'Alaska. La généralisation demeure fondée sur des anecdotes et des attentes concernant des communautés linguistiques traditionnellement petites. Des études systématiques recourant à une définition standard du multilinguisme sont nécessaires pour asseoir plus solidement cette conclusion.

BÉNÉFICES DU MULTILINGUISME

Au plan de l'individu, le multilinguisme ou le bilinguisme traditionnels apportent-ils un

bénéfice net, autre que celui évoqué dans nos sociétés modernes d'enrichir la vie de chacun ?

Dans les sociétés industrielles modernes, le bilinguisme est un sujet de débats, en particulier aux États-Unis qui intègrent dans leur population un grand nombre d'immigrants non anglophones depuis plus de deux cent cinquante ans. Une vue souvent exprimée aux États-Unis est que le bilinguisme est néfaste, en particulier pour les enfants d'immigrants qui, de ce fait, sont gênés pour aborder la culture anglophone prédominante du pays et seraient plus à l'aise s'ils n'apprenaient pas la langue de leurs parents. Cette opinion est largement soutenue non seulement par les Américains de naissance, mais aussi par les parents immigrés de la première génération, par exemple par mes grands-parents et par les parents de mon épouse qui ont pris soin d'éviter de parler respectivement yiddish et polonais en présence de leurs enfants afin de s'assurer que mes parents et ma femme n'apprendraient que l'anglais. Ce point de vue trouve d'autres fondements chez les Américains de naissance, entre autres la crainte et le soupçon inspirés par tout ce qui est étranger, y compris les langues, et l'idée aussi bien chez les parents nés aux États-Unis que chez les immigrés qu'il ne soit perturbant pour les enfants d'être exposés simultanément à deux langues, et que la maîtrise du langage serait plus rapide s'ils n'étaient exposés qu'à un seul idiome. Ce raisonnement est une préoccupation légitime : un enfant qui apprend deux langues doit apprendre deux fois plus de sons, de mots et de structures grammaticales qu'un enfant monolingue ; le bilingue a deux fois moins de temps à consacrer à chaque langue et il peut, craint-on, finir par parler deux langues médiocrement au lieu d'une seule correctement.

En fait, les études menées aux États-Unis, en Irlande et au Pays de Galles jusque dans les années 1960 constataient que les enfants bilingues étaient désavantagés de façon significative sur le plan linguistique par rapport aux monolingues, qu'ils acquéraient plus lentement la maîtrise du langage et finissaient par avoir des lexiques plus pauvres dans chacune des langues. Mais il se révéla finalement que cette interprétation était faussée par d'autres variables corrélées au bilinguisme dans ces études. Aux États-Unis, plus que dans d'autres pays, le bilinguisme est associé à la pauvreté. Quand on compara des enfants américains bilingues à des enfants anglophones monolingues, ceux-ci appartenaient en général à des communautés plus aisées, fréquentaient de meilleures écoles et avaient des parents plus instruits et plus riches, occupant des professions plus élevées et ayant des vocabulaires plus étendus. Ces corrélats du bilinguisme auraient pu à eux seuls expliquer les compétences linguistiques plus médiocres des bilingues.

Des études plus récentes aux États-Unis, au Canada et en Europe tiennent compte de ces autres variables et comparent des enfants bilingues et monolingues fréquentant la même école et dont les parents ont le même statut socio-économique. Il s'avère que les enfants bilingues et monolingues associés selon d'autres critères franchissent les seuils d'acquisition

du langage (par exemple âge du premier mot, de la première phrase ou de l'acquisition d'un lexique de cinquante mots) au même âge. Selon les études menées, les enfants bilingues et monolingues finissent en général par avoir à l'âge adulte un vocabulaire aussi important et un même taux de récupération des mots, ou les monolingues ont un léger avantage (allant jusqu'à 10 % de lexique en plus dans leur langue unique). Il serait cependant trompeur de résumer ce résultat en disant : « Les enfants monolingues finissent par avoir un vocabulaire légèrement plus riche, 3 300 mots pour seulement 3 000 mots. » Le résultat en fait est : « Les enfants bilingues finissent par avoir un vocabulaire bien plus vaste : 6 000 mots au total, soit 3 000 mots anglais plus 3 000 mots chinois, au lieu de 3 300 mots anglais et aucun terme chinois. »

À ce jour, les études n'ont pas démontré de différences cognitives généralisées entre gens bilingues et monolingues. Il n'est pas vrai qu'un groupe est en moyenne plus intelligent ou pense plus rapidement qu'un autre. Par contre, il existe des différences spécifiques telles que (peut-être) une récupération des mots et une capacité de nommer les objets légèrement plus rapides chez les monolingues (parce qu'ils n'ont pas à choisir entre des noms différents, tous corrects mais dans des langues distinctes qui leur seraient familières). Parmi ces différences spécifiques, la plus constamment établie à ce jour est celle que les chercheurs en sciences cognitives nomment la « fonction exécutive », et cette différence joue en faveur des bilingues.

Pour comprendre le sens de cette fonction exécutive, figurez-vous une personne qui fait quelque chose, par exemple traverser une rue. Songez que nous sommes à tout instant bombardés d'informations sensorielles sous divers modes, y compris la vue, l'ouïe, l'odorat, le toucher et le goût, à quoi s'ajoute notre propre pensée. Dans les sens de ce piéton affluent la vue de panneaux publicitaires et de nuages dans le ciel, le bruit de gens qui parlent et d'oiseaux qui chantent, les odeurs de la ville, la sensation de ses pieds sur le sol et du balancement de ses bras, et la pensée de ce que son épouse lui a dit au petit déjeuner. S'il ne traversait pas la rue, le piéton se concentrerait sur les propos des gens, sur la vue des affiches ou sur les propos récents de sa femme. En traversant la rue, cependant, sa survie exige qu'il se concentre sur la vue et le bruit des voitures qui arrivent à différentes vitesses dans les deux directions et sur la sensation de ses pieds quittant le trottoir. C'est-à-dire que faire quoi que ce soit dans la vie exige d'inhiber 99 % de notre influx sensoriel à tout moment et de prêter attention au 1 % de l'influx correspondant à la tâche en cours. On considère que ce processus cérébral de la fonction exécutive, également connu sous le nom de contrôle cognitif, réside dans une région du cerveau, le cortex préfrontal. C'est ce qui vous permet d'accorder une attention sélective, d'éviter d'être distrait, de vous concentrer pour résoudre un problème, de passer d'une tâche à une autre, et de retrouver, dans votre énorme stock de termes et d'informations, le mot ou l'élément d'information nécessaire et de les employer à ce moment. Le contrôle exécutif est donc crucial pour nous permettre

d'agir avec compétence. Chez les enfants, ce contrôle se développe surtout au cours des cinq premières années de la vie environ.

Les bilingues ont un problème particulier de contrôle exécutif. Les monolingues qui entendent un mot le comparent à un stock unique de mots et, lorsqu'ils l'énoncent, ils l'extraient de ce seul stock. Mais les bilingues maintiennent et doivent maintenir leurs langues séparées. Chaque fois qu'ils entendent prononcer un mot, ils doivent instantanément savoir selon quel ensemble de règles arbitraires interpréter le sens de ces sons ; par exemple, un bilingue espagnol/italien a appris que les sons *b-u-rr-o* signifient « âne » en espagnol mais « beurre » en italien. Chaque fois que des bilingues souhaitent dire quelque chose, ils doivent mobiliser les mots de la langue employée dans la conversation du moment, et non de leur autre langue. Les polyglottes qui participent à une conversation bilingue au sein d'un groupe doivent donc intervertir ces règles arbitraires toutes les quelques minutes, voire plus souvent encore.

J'ai compris l'importance du contrôle exécutif pour les polyglottes suite à une erreur déconcertante de ma part. Quand je suis allé travailler en Indonésie en 1979 et que j'ai commencé à en apprendre la langue, j'avais déjà fait de longs séjours en Allemagne, au Pérou et en Papouasie-Nouvelle-Guinée, et j'étais à l'aise en allemand, en espagnol ou en tok pisin sans confondre ces langues entre elles ni avec l'anglais. J'avais également appris quelques autres langues (en particulier le russe), mais n'avais jamais vécu assez longtemps dans leur pays pour acquérir l'expérience de les parler en continu. Quand j'ai bavardé la première fois avec des amis indonésiens, j'ai été étonné de découvrir que mon intention de prononcer un mot indonésien m'amenait souvent à dire le mot russe ayant le même sens alors que ces deux langues n'ont aucune parenté ! J'avais évidemment appris à ranger l'anglais, l'espagnol, l'allemand et le tok pisin dans quatre cases bien contrôlées, mais je demeurais avec une cinquième case indifférenciée équivalente à « une langue autre que les quatre premières citées ». Ce ne fut qu'au bout d'un certain temps passé en Indonésie que je parvins à inhiber le stock de mots russes hors de contrôle dans mon esprit et prêts à s'insinuer dans mes conversations en indonésien.

En bref, les gens bilingues ou polyglottes ont une pratique inconsciente constante de l'emploi de la fonction exécutive. Ils sont contraints de l'exercer dès qu'ils parlent, pensent ou écoutent d'autres personnes parler — c'est-à-dire constamment en période d'éveil. Dans les sports, les activités artistiques et d'autres domaines de l'existence, nous savons que les compétences s'améliorent avec la pratique. Mais quelles sont les compétences que la pratique du bilinguisme améliore ? Développe-t-elle seulement la compétence propre à passer d'une langue à l'autre ou leur est-elle plus généralement utile ?

Les études récentes ont conçu des tests pour examiner cette question en comparant la résolution de problèmes chez des bilingues et des monolingues allant d'enfants de trois ans aux octogénaires. La conclusion générale est que les bilingues de tout âge ont un avantage

pour résoudre un type particulier de problème : résoudre des tâches qui sont déroutantes parce que leurs règles propres changent de façon imprévisible, ou parce qu'il y a des indices trompeurs et non pertinents mais d'une évidence éclatante qu'il faut ignorer. Par exemple, on montre à des enfants une série de cartes illustrées d'un lapin ou d'un bateau rouge ou bleu et qui comportent ou non une étoile dorée. Si une étoile est présente, les enfants doivent se rappeler de trier les cartes par couleur ; si elle manque, ils doivent les trier selon l'objet représenté. Les sujets monolingues et bilingues réussissent aussi bien de tels tests tant que la règle demeure la même d'un essai à l'autre (par exemple, « le tri par couleur »), mais les monolingues ont plus de mal que les bilingues à s'adapter à un changement de règle.

Autre exemple de test : des enfants assis devant un écran d'ordinateur sur lequel apparaît brièvement un carré rouge à gauche ou un carré bleu à droite. Le clavier comporte une touche rouge et une bleue et l'enfant doit presser celle correspondant à la couleur du carré apparu sur l'écran. Si la touche rouge est à gauche et la bleue à droite du clavier — c'est-à-dire dans la même position relative que le carré de même couleur qui apparaît sur l'écran — alors les bilingues et les monolingues réussissent aussi bien. Mais si l'on inverse les positions des touches pour créer une confusion — par exemple la touche rouge à gauche du clavier mais le carré bleu à gauche de l'écran —, les bilingues font alors mieux que les monolingues.

On pensait initialement que cet avantage des bilingues aux tests impliquant des changements de règles ou une information troublante ne s'appliquait qu'aux tâches comportant des indices verbaux. Cependant, l'avantage s'avère plus important et s'applique également aux indices non verbaux d'espace, de couleur et de quantité (comme dans les deux exemples que je viens de décrire). Mais cela ne signifie guère que les bilingues sont meilleurs en tout que les monolingues : les deux groupes tendent à réussir aussi bien des tâches sans changements de règles à prendre en compte ni indices trompeurs à ignorer. Néanmoins, la vie réelle est semée d'informations fallacieuses et de règles changeantes. Si l'avantage des bilingues sur les monolingues dans ces jeux banals s'applique également à la masse de ces situations confondantes ou changeantes, on pourrait alors dire que c'est un avantage significatif.

Une extension récente intéressante de ces tests comparatifs porte sur les bébés. On pourrait imaginer qu'il serait impossible ou sans pertinence de tester des « bébés bilingues » : les nourrissons ne peuvent absolument pas parler, on ne peut les décrire comme bilingues ou monolingues ni leur demander de faire des tests en triant des cartes et en pressant des touches. En fait, les bébés développent la capacité de discriminer le langage qu'ils entendent bien avant de pouvoir eux-mêmes parler. On peut tester leurs pouvoirs de discrimination en observant s'ils peuvent s'orienter différemment selon deux sons différents. Il apparaît que les nouveau-nés qui n'ont été exposés à aucune langue du monde peuvent faire une distinction entre de nombreux sons consonantiques et vocaliques utilisés dans

l'une ou l'autre des langues existantes que celle-ci soit ou non leur langue « natale » (qu'ils n'ont entendue que de l'intérieur de l'utérus). Au cours de leur première année, alors qu'ils entendent parler autour d'eux, ils perdent cette capacité initiale de discrimination des sons distinctifs non natals qu'ils n'entendent pas dans leur entourage et ils aiguisent leur capacité à discriminer les différences dans leur langue natale. Par exemple, l'anglais distingue les deux consonnes liquides *l* et *r* contrairement au japonais ; c'est pourquoi les Japonais de naissance qui parlent anglais paraissent, pour les anglophones de naissance, prononcer « *lots of luck* » (« bonne chance ») « *rots of ruck* » (entre autres traductions littérales possibles, « pourritures de plèbe »). Par contre, le japonais distingue les voyelles brèves et longues alors que l'anglais ne le fait pas. Néanmoins, les nouveau-nés japonais peuvent distinguer *l* de *r* et les nouveau-nés anglais les voyelles brèves des longues, mais les uns et les autres perdent cette capacité au cours de la première année parce que cette distinction n'a aucune signification.

Les études récentes ont porté sur les bilingues dits « au berceau », c'est-à-dire les nourrissons dont la mère et le père ont une langue natale différente mais ont décidé de parler chacun leur propre langue à leur enfant dès le premier jour, de sorte qu'il grandit en entendant deux langues plutôt qu'une seule. Est-ce que les bilingues au berceau profitent déjà de l'avantage en fonction exécutive sur les monolingues qui leur permet de mieux surmonter les changements de règles et les informations troublantes et qui est perceptible une fois que l'enfant sait vraiment parler ? Et comment teste-t-on la fonction exécutive chez un bébé au stade préverbal ?

Une ingénieuse étude récente des chercheurs Ágnes Kovács et Jacques Mehler faite à Trieste, en Italie, a comparé des enfants de sept mois « monolingues » à des enfants « bilingues » en italien et soit en slovène, espagnol, anglais, arabe, danois, français ou russe (c'est-à-dire des enfants qui entendaient une langue de leur mère et l'autre de leur père). Les enfants furent entraînés, conditionnés et récompensés pour leur comportement correct en leur montrant l'image d'un gentil pantin qui sautait à gauche sur un écran d'ordinateur ; ils apprirent à regarder dans la direction du pantin et manifestement apprécièrent. Le test consistait à prononcer à l'enfant un mot trisyllabique de structure AAB, ABA ou ABB sans signification (par exemple, *lo-lo-vu*, *lo-vu-lo*, *lo-vu-vu*). Pour une seule de ces structures (par exemple, *lo-lo-vu*) le pantin apparaissait sur l'écran. En l'espace de six essais, en entendant *lo-lo-vu* les enfants « bilingues » et « monolingues » apprirent à regarder vers la gauche de l'écran pour anticiper l'apparition du gentil pantin. Puis l'expérimentateur changea les règles et fit apparaître le pantin du côté droit en réaction non pas au mot sans signification *lo-lo-vu* mais *lo-vu-lo*. En six essais, les enfants « bilingues » avaient désappris la leçon précédente et appris la réaction qu'ils devaient avoir désormais, mais les « monolingues », même après dix essais, regardaient toujours le mauvais côté de l'écran en entendant le mot à présent faux.

Il est possible d'extrapoler à partir de ces résultats et de spéculer que les bilingues peuvent avoir un avantage sur les monolingues pour se débrouiller dans notre monde déroutant du fait des changements de règles. Portons-nous à l'autre extrémité de la vie et mesurons les avantages du bilinguisme.

La maladie d'Alzheimer est la forme de démence la plus commune du grand âge et affecte 5 % des gens de plus de 75 ans et 17 % de ceux de plus de 85 ans. Elle commence par des phases d'amnésie et un déclin de la mémoire à court terme, et procède de façon irréversible et incurable jusqu'à la mort en l'espace de cinq à dix ans. Elle est associée à des lésions cérébrales, dont l'atrophie du cerveau et l'accumulation de protéines spécifiques, lésions détectables par autopsie ou, du vivant du patient, par des méthodes d'imagerie cérébrale. Tous les traitements par médicaments ou vaccins ont échoué à cette date. Les gens ayant une vie mentale et physique motivante — meilleure instruction, professions plus complexes, activités sociales ou de loisirs stimulantes et plus d'activité physique — souffrent de taux inférieurs de démence. Cependant, une période longue de latence allant jusqu'à vingt ans entre le début de la production de protéines et l'apparition tardive des symptômes d'Alzheimer pose des questions de cause à effet sur l'interprétation de ces découvertes relative au facteur que pourrait être une vie stimulante : la stimulation elle-même décroît-elle les symptômes de la maladie ou, au contraire, ces individus étaient-ils plutôt capables de mener une vie motivante précisément parce qu'ils ne souffraient pas des premiers stades d'accumulation de protéines ou parce qu'ils jouissaient d'avantages génétiques qui les protégeaient également contre la maladie ? Dans l'espoir où une vie stimulante pourrait être une cause et non un effet des processus de réduction du mal, les personnes âgées qui craignent de développer la maladie d'Alzheimer sont parfois invitées à jouer au bridge, à des jeux difficiles en ligne ou à résoudre des problèmes de Sudoku.

Les résultats troublants de ces dernières années suggèrent un effet protecteur d'un bilinguisme de toute une vie contre les symptômes d'Alzheimer. Parmi quatre cents patients étudiés dans des cliniques de Toronto, au Canada, pour l'essentiel septuagénaires et ayant un diagnostic probable de la maladie (ou d'autres formes de démence dans quelques cas), les bilingues présentaient leurs premiers symptômes à un âge moyen retardé de quatre à cinq ans par rapport aux monolingues. L'espérance de vie au Canada est de 79 ans et un délai de quatre à cinq ans pour des septuagénaires se traduit par une diminution de 47 % de la probabilité de développer le moindre symptôme d'Alzheimer avant leur décès. Les patients bilingues et monolingues étaient appariés par statut professionnel, mais les bilingues avaient reçu en moyenne des niveaux d'instruction *inférieurs* (et non supérieurs). Comme l'instruction est associée à une incidence moindre des symptômes du mal, cela signifie que les différences en ce domaine ne pouvaient expliquer l'incidence inférieure des symptômes chez les bilingues alors même que leurs niveaux d'instruction étaient *inférieurs*.

Autre découverte passionnante : pour un niveau donné de *déficience* cognitive, les bilingues avaient une atrophie cérébrale plus *forte* révélée par les méthodes d'imagerie médicale que les monolingues. Pour formuler cela différemment, pour le même degré d'*atrophie* cérébrale, les bilingues souffrent d'une déficience cognitive moindre que les monolingues : le bilinguisme offre donc une protection partielle contre les conséquences de l'atrophie cérébrale.

Cette protection apportée par le bilinguisme ne pose pas les mêmes incertitudes d'interprétation sur la cause par rapport à l'effet que la protection apparente offerte par l'instruction et les activités sociales stimulantes. Ces dernières peuvent être des résultats plutôt que des causes des premiers stades des lésions dues à la maladie ; et les facteurs génétiques qui prédisposent une personne à rechercher de l'instruction et des activités sociales pourraient également la protéger. Mais c'est dès la prime enfance que l'on devient bilingue, soit des décennies avant que ne se développent les premières lésions cérébrales dues à la maladie d'Alzheimer, et cela est sans rapport avec les gènes. La plupart des bilingues le deviennent non par décision ou patrimoine génétique qui leur seraient propres, mais par le fait accidentel de grandir dans une société bilingue ou parce que leurs parents ont émigré de leur terre natale dans un pays où la langue est différente. Les symptômes moindres d'Alzheimer chez les bilingues suggèrent donc que le bilinguisme lui-même protège contre le mal.

Comment serait-ce possible ? Une brève réponse pourrait se résumer par l'aphorisme « Tu t'en sers ou tu le perds ». Exercer la plupart des systèmes corporels améliore leur fonction ; ne pas les exercer risque grandement de détériorer leur fonction. C'est la raison pour laquelle athlètes et artistes s'entraînent. C'est aussi pourquoi les patients souffrant d'Alzheimer sont encouragés à des activités intellectuelles. Mais le bilinguisme est la pratique la plus constante possible pour le cerveau. Alors qu'un fanatique de bridge ou de Sudoku ne peut jouer à ce jeu ou résoudre des problèmes que pendant une fraction de la journée, les bilingues imposent à leur cerveau un exercice supplémentaire à chaque seconde de leurs heures d'éveil. Consciemment ou inconsciemment, leur cerveau doit constamment décider : « Vais-je dire, penser ou interpréter des sons qui me sont adressés selon les règles arbitraires de la langue A ou de la langue B ? »

On mesurera l'intérêt que je porte à d'autres questions sans réponses mais évidentes. Si une langue supplémentaire offre quelque protection, est-ce que deux langues supplémentaires en apportent plus ? Et, s'il en est ainsi, cette protection s'accroît-elle en proportion directe du nombre de langues ou plus ou moins nettement ? Par exemple, si les bilingues gagnent quatre années de protection pour une seule langue de plus, un Néo-Guinéen, un Aborigène australien, un Indien de la rivière Vaupés ou un interprète qui parle cinq langues (quatre de plus que sa première langue) gagne-t-il simplement encore quatre ans de protection ou quatre fois quatre, seize ans, ou même (si jongler avec quatre langues

supplémentaires est plus éprouvant que jongler avec une seule) cinquante ans de protection ? Si vous avez eu l'infortune que vos parents ne vous aient pas élevé dès le berceau en bilingue et que vous n'avez appris une seconde langue qu'à quatorze ans au collège, pourrez-vous jamais récupérer les bénéfices obtenus par les bilingues au berceau ? Ces deux questions sont d'un intérêt théorique pour les linguistes et d'un intérêt pratique pour les parents qui se demandent comment élever leurs enfants le mieux possible. Tout cela conduit à penser que le bilinguisme ou le plurilinguisme peuvent apporter de grands avantages pratiques aux intéressés, au-delà des avantages d'une vie culturellement riche, et indépendamment de la question de savoir si la diversité linguistique est bonne ou mauvaise pour le monde dans son ensemble.

LANGUES EN VOIE DE DISPARITION

Les 7 000 langues du monde sont extrêmement diverses à bien des égards. Par exemple, un jour où j'observais des oiseaux dans la jungle autour du village de Rotokas dans les montagnes de l'île de Bougainville dans le Pacifique, le villageois qui me guidait et me nommait les oiseaux locaux dans la langue rotokas s'exclama soudain « *Kópipi !* » en signalant le plus beau chant d'oiseau que j'eusse jamais entendu. Il s'agissait de tons et de trilles sifflés argentins, groupés en phrases lentement ascendantes de deux ou trois notes, chaque phrase différente de la précédente, qui produisaient un effet semblable à celui d'un de ces lieder d'une simplicité trompeuse de Franz Schubert. Le chanteur se révéla être une espèce de rousserolle aux longues pattes et aux ailes courtes jusqu'alors inconnue de la science occidentale.

En parlant avec mon guide, je compris progressivement que la musique des montagnes de Bougainville comprenait non seulement le chant du *kópipi*, mais aussi le son de la langue rotokas. Mon guide me nomma un oiseau après l'autre : *kópipi*, *kurupi*, *vokupi*, *kopikau*, *kororo*, *kurue*, *vikuroi*… Les seuls sons consonantiques de ces noms sont *k*, *p*, *r* et *v*. Plus tard, j'appris que le rotokas n'a que six sons consonantiques, le plus petit nombre de toute langue connue au monde. En comparaison l'anglais en compte vingt-quatre et la langue oubykh de Turquie aujourd'hui éteinte en avait environ quatre-vingts. En quelque sorte, les gens de Rotokas, qui vivent dans une forêt humide tropicale sur la montagne la plus haute du sud-ouest du Pacifique à l'est de la Nouvelle-Guinée, ont réussi à constituer un riche vocabulaire et à communiquer clairement en s'appuyant sur moins de sons de base que tout autre peuple sur la Terre.

Mais la musique de leur langue disparaît aujourd'hui des montagnes de Bougainville, et du monde. Le rotokas n'est que l'une des dix-huit langues parlées sur une île qui fait à peu près les trois quarts de l'État du Connecticut. Au dernier décompte, il était pratiqué par

4 320 personnes et ce nombre décroît. Avec sa disparition, une expérience de 30 000 ans en communication et développement culturel humains arrivera à son terme. Cette disparition illustre la tragédie imminente de la perte non seulement du rotokas, mais de la plupart des autres langues. Ce n'est qu'à présent que les linguistes commencent à estimer sérieusement le taux de perte des langues et à débattre de ce qu'il faut faire.

Nous savons de sources écrites anciennes et nous pouvons inférer des répartitions des langues et des peuples que les langues disparaissent depuis des milliers d'années. D'auteurs romains et de fragments d'écriture sur des pièces de monnaie et des monuments antiques sur le territoire de l'Empire romain, nous savons que le latin a remplacé les langues celtiques jadis parlées en France et en Espagne, ainsi que l'étrusque, l'ombrien, l'osque, le falisque et d'autres langues en Italie même. Des textes anciens conservés en sumérien, hourrite et hittite attestent de langues parlées il y a plusieurs millénaires dans le Croissant fertile et à présent disparues. L'expansion de la famille linguistique indo-européenne en Europe occidentale, commencée au cours des 9 000 dernières années, élimina toutes les langues originelles d'Europe à l'exception du basque dans les Pyrénées. Nous pouvons déduire que les Pygmées africains, les chasseurs-cueilleurs philippins et indonésiens et les Japonais des temps anciens parlaient des langues à présent éteintes et remplacées respectivement par le bantou, les langues austronésiennes et le japonais moderne. Mais bien plus de langues encore ont dû disparaître sans laisser de traces.

Malgré toutes ces preuves de l'extinction passée des langues, les disparitions modernes sont différentes à cause de leur taux fortement accentué. Si les extinctions des derniers 10 000 ans nous ont laissé 7 000 langues aujourd'hui, les extinctions du siècle prochain ne nous en laisseront que quelques centaines. Ce taux record est dû partout dans le monde aux influences uniformisantes de l'expansion de la mondialisation et du mode de gouvernement étatique.

Comme illustration du sort des langues, considérons les vingt langues autochtones amérindiennes et inuits d'Alaska. L'eyak, langue jadis parlée par quelques centaines d'Indiens de la côte sud de l'Alaska, ne se réduisait en 1982 qu'à deux locuteurs natifs, Marie Smith Jones et sa sœur Sophie Borodkin. Leurs enfants ne parlaient que l'anglais. Avec la mort de Sophie en 1992 à l'âge de quatre-vingts ans et celle de Marie en 2008 à quatre-vingt-treize ans, le monde linguistique du peuple eyak plongea définitivement dans le silence. Dix-sept autres langues autochtones de l'Alaska sont moribondes en ce sens qu'aucun enfant ne les apprend actuellement. Bien qu'elles demeurent encore parlées par des personnes âgées, leur sort sera celui de l'eyak quand le dernier de ces locuteurs qui sont en général de moins d'un millier disparaîtra. Cela ne laisse que deux langues autochtones encore apprises par les enfants et donc non condamnées : le yupik sibérien avec mille locuteurs et le yupik central avec un fabuleux total de dix mille locuteurs !

Dans les monographies qui résument le statut actuel des langues, il n'est pas rare de

lire : « Oubykh [cette langue turque aux 80 consonnes]… le dernier locuteur vraiment compétent, Tevfik Esen, de Haci Osman, est décédé à Istanbul en octobre 92. Il y a un siècle on comptait 50 000 locuteurs dans les vallées du Caucase à l'est de la mer Noire. » « Cupeño [langue amérindienne du Sud californien]… neuf locuteurs sur une population totale de cent cinquante personnes… tous âgés de plus de cinquante ans… presque éteint. » « Yamana [langue amérindienne parlée jadis au sud du Chili et en Argentine]… trois locutrices [au Chili], mariées à des Espagnols et élevant leurs enfants en hispanophones… éteint en Argentine. »

Le degré de menace pour les langues varie dans le monde. Le continent dans la situation la plus désespérée est l'Australie aborigène, où environ deux cent cinquante langues étaient parlées à l'origine, toutes par moins de 5 000 locuteurs. Aujourd'hui, la moitié de ces langues ont déjà disparu ; la plupart des langues survivantes sont parlées par moins de cent locuteurs ; moins de vingt sont encore transmises aux enfants ; et, au mieux, quelques-unes seront probablement encore pratiquées à la fin du XXIe siècle.

Presque aussi désespéré est l'état critique des langues natives aux Amériques. Des centaines d'anciennes langues autochtones d'Amérique du Nord, un tiers sont déjà éteintes, un autre tiers ne comptent que quelques locuteurs âgés, et seules deux (le navajo et le yupik esquimau) sont encore en usage sur des stations de radio locales. Parmi le millier environ de langues parlées originellement en Amérique centrale et du Sud, la seule ayant un avenir assuré est le guarani qui, avec l'espagnol, est la langue officielle du Paraguay.

Le seul continent ayant des centaines de langues autochtones qui ne sont pas encore en difficulté est l'Afrique où la plupart des langues survivantes ont des dizaines de milliers, voire des millions de locuteurs, et où les populations de petits fermiers sédentaires semblent actuellement tenir à leur langue propre.

COMMENT DISPARAISSENT LES LANGUES

Comment les langues meurent-elles ? Tout comme il y a différentes façons de tuer les gens — d'un coup sec sur la tête, d'une lente strangulation ou d'une négligence prolongée — il est aussi différentes façons d'éradiquer une langue. La manière la plus directe est de tuer presque tous ses locuteurs. C'est ainsi que les Californiens blancs ont éliminé la langue du dernier Indien « sauvage » des États-Unis, un homme nommé Ishi appartenant à la tribu yahi d'environ quatre cents personnes qui vivait près du mont Lassen. Au cours d'une série de massacres entre 1853 et 1870 après que la ruée vers l'or eut attiré des hordes de colons européens en Californie, ces colons tuèrent la plupart des Yahi ; seuls en réchappèrent Ishi et sa famille, puis Ishi, seul et caché jusqu'en 1911. En Tasmanie, les colons britanniques, motivés par une prime de cinq livres pour tout adulte et de deux livres pour chaque enfant

éliminés, éradiquèrent toutes les langues autochtones au début des années 1800 en tuant ou en capturant la plupart des Tasmaniens. Des formes moins violentes de mort produisent des effets similaires. Par exemple, il y avait jadis des milliers d'Américains natifs de la tribu des Mandan dans les Grandes Plaines des États-Unis, mais en 1922 le nombre de locuteurs parlant couramment le mandan se réduisait à six, en particulier à cause d'épidémies de choléra et de variole entre 1750 et 1837.

La façon la plus directe suivante d'éradiquer une langue n'est pas d'en tuer les locuteurs, mais de leur interdire de pratiquer leur langue et de les châtier s'ils sont surpris à le faire. Au cas où vous vous demanderiez pourquoi les langues autochtones d'Amérique du Nord sont à présent éteintes ou moribondes, considérez simplement la politique menée jusqu'à récemment encore par le gouvernement des États-Unis à leur encontre. Pendant plusieurs siècles, nous avons insisté sur le fait que les Indiens pouvaient être « civilisés » et que l'on pouvait leur enseigner la langue en retirant les enfants de l'atmosphère « barbare » de leurs foyers familiaux pour les placer dans des pensionnats uniquement anglophones où les langues indigènes étaient absolument interdites et leur emploi sanctionné par des châtiments corporels et des humiliations. J. D. C. Atkins, commissaire américain aux Affaires indiennes de 1885 à 1888, justifia ainsi cette politique : « L'instruction des Indiens dans leur vernaculaire [c'est-à-dire une langue indienne] n'est d'aucune utilité pour eux, mais est néfaste à la cause de leur éducation et de leur civilisation, et on ne la permettra pas dans les écoles indiennes sur lesquelles le Gouvernement a le moindre contrôle. […] Cette langue [anglaise], qui est assez bonne pour un Blanc ou un Noir, devrait l'être aussi pour le Peau-Rouge. On pense également qu'instruire un jeune Indien dans son propre dialecte barbare lui est réellement préjudiciable. La première mesure à prendre à l'égard de la civilisation, à l'égard du fait d'enseigner aux Indiens qu'il est mauvais et insensé de conserver leurs pratiques barbares, est de leur apprendre la langue anglaise. »

Après l'annexion d'Okinawa par le Japon en 1879, le gouvernement japonais adopta une solution définie comme « une nation, un peuple, une langue » : en conséquence, on enseigna le japonais aux enfants d'Okinawa et leur fit défense de parler aucune des quelque douze langues autochtones. De même, lorsque le Japon annexa la Corée en 1910, il interdit le coréen dans les écoles locales au profit du japonais. Quand la Russie reprit les républiques baltes en 1939, elle remplaça l'estonien, le letton et le lituanien dans les écoles par le russe, mais ces langues continuèrent à être parlées dans les foyers et retrouvèrent leur statut officiel quand les républiques redevinrent indépendantes en 1991. La seule langue celte survivante sur le continent européen est le breton, qui demeure la langue première d'un demi-million de citoyens français mais son usage décline. Il fut un temps assez proche cependant où la politique officielle du gouvernement était d'exclure le breton de l'enseignement primaire et secondaire.

Mais, dans la plupart des cas, la perte d'une langue procède de la façon plus insidieuse

actuellement observable à Rotokas. Avec l'unification politique d'une région jadis occupée par des tribus guerrières sédentaires, arrivent la paix, la mobilité et un nombre croissant de mariages mixtes. Les jeunes en quête d'opportunités économiques abandonnent leurs villages de langue natale et s'installent dans des centres urbains où les locuteurs de leur propre langue tribale sont largement surpassés en nombre par d'autres cultures tribales et où chacun n'a d'autre choix que de parler la langue majoritaire. Les mariages entre différents groupes linguistiques se multiplient et les mariés doivent recourir à la langue dominante pour se parler ; ils transmettent alors cette langue à leurs enfants. Même si ceux-ci apprennent également une des langues parentales, ils doivent employer la langue majoritaire à l'école. Les gens restés dans leur village natal apprennent également la langue majoritaire parce qu'elle donne du prestige, du pouvoir, et permet l'accès au commerce et au monde extérieur. Emplois, journaux, radio et télévision recourent de façon massive à cette langue partagée par la plupart des travailleurs, consommateurs, annonceurs et abonnés.

Le résultat habituel est que les jeunes adultes minoritaires tendent à devenir bilingues et que leurs enfants ensuite deviennent monolingues dans la langue dominante. La transmission des langues minoritaires des parents aux enfants s'effondre car les parents veulent que leurs enfants apprennent la langue majoritaire, et non celle de la tribu parentale, afin de réussir à l'école et dans leur travail ; et les enfants ne veulent pas apprendre la langue de leurs parents, mais seulement la langue dominante afin de comprendre la télévision, les cours à l'école et leurs camarades de jeux. J'ai vu ces processus toucher aux États-Unis des familles immigrées de Pologne, de Corée, d'Éthiopie et de nombreux autres pays, avec le résultat commun que leurs enfants apprennent l'anglais mais pas la langue de leurs parents. À la fin les langues minoritaires ne sont plus parlées que par les vieillards jusqu'à la mort du dernier d'entre eux. Bien avant cette fin, la langue minoritaire a dégénéré par perte de ses subtilités grammaticales et des mots indigènes oubliés et par l'incorporation de vocabulaire et de traits grammaticaux étrangers.

Des 7 000 langues du monde, certaines sont bien plus menacées que d'autres. Pour déterminer le degré de menace il est essentiel de savoir si une langue est encore transmise à la maison, des parents aux enfants ; quand cette transmission cesse, une langue est condamnée même si quatre-vingt-dix ans s'écoulent avant que le dernier enfant qui la parle couramment ne meure en emportant cette langue avec lui dans la tombe. Parmi les facteurs qui rendent probable la poursuite de cette transmission, citons : un grand nombre de locuteurs de la langue ; une forte proportion de la population à la pratiquer ; la reconnaissance par le gouvernement de cette langue comme langue nationale officielle ou régionale ; l'attitude des locuteurs envers leur propre langue (fierté ou mépris) ; et l'absence de nombreux immigrants qui parlent d'autres langues et submergent les langues natives (comme cela s'est passé avec l'afflux du russe en Sibérie, du népalais au Sikkim et de

l'indonésien en Nouvelle-Guinée indonésienne).

On peut présumer que, parmi les langues à l'avenir le plus assuré, il y a les langues nationales des États souverains du monde qui sont aujourd'hui au nombre d'environ cent quatre-vingt-douze. Cependant, la plupart des États ont officiellement adopté l'anglais, l'espagnol, l'arabe, le portugais ou le français, ne laissant que quelque soixante-dix pays choisir d'autres langues. Même si l'on compte les langues régionales, comme les vingt-deux spécifiées dans la Constitution de l'Inde, cela donne au mieux quelques centaines de langues officiellement protégées dans le monde. Par ailleurs, on pourrait considérer que les langues ayant plus d'un million de locuteurs sont en sécurité, quel que soit leur statut officiel, mais cette définition ne donne également que deux cents langues sûres environ, dont beaucoup figurent dans la liste des langues officielles. Certaines petites langues sont en sécurité grâce au soutien gouvernemental, comme le féroïen parlé par les 50 000 habitants des îles Féroé autonomes du Danemark et l'islandais, langue officielle de 300 000 citoyens en Islande. Par contre, certaines langues qui comptent plus d'un million de locuteurs, mais ne reçoivent de l'État aucun soutien ou un soutien encore limité, sont menacées, comme le nahuatl (plus de 1,4 million de locuteurs au Mexique) et le quechua (environ 9 millions de locuteurs dans les Andes). Mais le soutien de l'État ne garantit pas la survie d'une langue ainsi que l'illustre le déclin du gaélique et l'essor de l'anglais en Irlande malgré un puissant soutien du gouvernement et l'enseignement de l'irlandais comme langue officielle dans les écoles du pays. C'est sur ces bases que les linguistes estiment que les 7 000 langues en usage dans le monde seront toutes éteintes ou moribondes à l'exception de quelques centaines à la fin du siècle — si les tendances actuelles se poursuivent.

LES LANGUES MINORITAIRES SONT-ELLES DANGEREUSES ?

L'extinction des langues ? Et alors ? Cette extinction est-elle vraiment une chose pire que l'existence de milliers de langues qui empêcheraient la communication et favoriseraient les dissensions ? Peut-être devrions-nous en fait *encourager* la perte des langues. Cette opinion s'est exprimée dans un déluge de commentaires d'auditeurs à la BBC après la diffusion d'une émission qui tentait de défendre la valeur des langues en voie de disparition :

« Que de fadaises sentimentales ! La raison pour laquelle des langues sont mortes est qu'elles étaient l'expression de sociétés moribondes incapables de communiquer la dynamique intellectuelle, culturelle et sociale nécessaire pour une longévité et une évolution soutenues. »

« C'est ridicule. L'objet de la langue est de communiquer. Si personne ne parle une langue, elle n'a aucun objet. Autant apprendre le klingon [langue du peuple éponyme de

Star Trek]. »

« Les seules personnes pour lesquelles 7 000 langues sont utiles sont les linguistes. Des langues différentes divisent les gens alors qu'une langue commune les unit. Moins il y a de langues vivantes et mieux c'est. »

« L'humanité a besoin d'être unie, c'est ainsi que l'on va de l'avant et non pas dans des tribus très soudées incapables de se comprendre entre elles. Quel bien y a-t-il à avoir ne serait-ce que cinq langues ? Consignez-les de toutes les façons, apprenez d'elles ce que vous pouvez, mais reléguez-les à l'histoire qui est leur domaine. Un monde, un peuple, une langue commune, un but commun, alors peut-être pourrons-nous tout simplement nous entendre tous ensemble. »

Les auditeurs de la BBC avancent deux raisons principales pour justifier le laisser faire dans le domaine de l'extinction des langues : « Nous avons besoin d'une langue commune pour communiquer les uns avec les autres. » Lapallissade, assurément : des êtres différents ont besoin d'un idiome commun afin d'échanger entre eux. Mais cela n'impose pas d'éliminer les langues minoritaires ; cela suppose seulement que les locuteurs de ces langues deviennent eux-mêmes bilingues dans une langue majoritaire. Par exemple, le Danemark est le septième pays le plus riche dans le monde quoique quasiment les seules personnes à parler le danois soient les cinq millions de Danois. Il en est ainsi parce que presque tous les Danois parlent aussi l'anglais couramment et certains d'autres langues européennes qu'ils utilisent pour faire des affaires. Ils sont riches et heureux d'être danois *parce qu'ils* parlent le danois. De même, si les Indiens Navajos veulent faire l'effort de devenir bilingues dans leur langue et l'anglais, c'est leur affaire. Les Navajos ne demandent pas et même ne veulent pas que d'autres Américains apprennent leur langue.

L'autre raison principale que donnent les auditeurs de la BBC pour justifier l'élimination des langues est la croyance que des langues multiples causent des guerres civiles et des conflits ethniques en cultivant chez chacun le sentiment que les autres peuples sont radicalement différents. Les guerres civiles qui déchirent tant de pays aujourd'hui sont déterminées par des lignes linguistiques — ou du moins le prétend-on. Quelle que soit la valeur des langues multiples, s'en débarrasser ne serait-il pas le prix à acquitter pour mettre fin aux tueries dans le monde ? Celui-ci ne serait-il pas plus paisible si les Kurdes consentaient à parler turc ou arabe, si les Tamouls au Sri Lanka consentaient à parler cinghalais et si les Français du Québec et les Hispaniques aux États-Unis passaient simplement à l'anglais ?

Cela semble être un argument puissant, mais son hypothèse implicite d'une utopie monolingue est fausse : les différences de langues ne sont pas la cause la plus importante de conflits. Les gens pétris de préjugés saisiront la moindre différence pour détester les autres, dont les différences de religion, de politique, d'ethnicité et d'habillement. Les pires tueries de masse en Europe depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale ont impliqué des Serbes

orthodoxes de l'Est et des Monténégrins (qui se sont ensuite séparés), des Croates catholiques et des Bosniaques musulmans dans des massacres mutuels dans l'ancienne Yougoslavie alors même qu'ils parlent tous la même langue, le serbo-croate. En Afrique, les pires tueries de masse ont eu lieu au Rwanda en 1994 où les Hutu tuèrent presque un million de Tutsi et la plupart des Twas du pays qui tous parlaient la même langue, le kinyarwanda. Depuis la fin de la Seconde Guerre encore, les pires massacres eurent pour cadre le Cambodge où les Cambodgiens qui parlent le khmer tuèrent, sous le dictateur Pol Pot, environ deux millions d'autres Cambodgiens qui parlaient la même langue. Et au cours de l'histoire, les pires tueries au monde eurent lieu en Russie sous Staline, où les Russes tuèrent, au prétexte de supposés différends politiques, des dizaines de millions de gens qui, pour l'essentiel, parlaient aussi le russe.

La croyance que les minorités auraient à renoncer à leur langue et adopter celle de la majorité afin de promouvoir la paix, devrait s'étendre également à d'autres domaines : il leur faudrait également pour promouvoir la paix abandonner leur religion, leur ethnicité et leurs opinions politiques. On se récriera que la liberté de religion, d'ethnicité et d'opinion politique est un droit humain fondamental — mais pas la langue ? Comment expliquer cette incohérence à un Kurde ou un Canadien français ? D'innombrables exemples autres que ceux de Staline, de Pol Pot, du Rwanda et de l'ancienne Yougoslavie nous apprennent que le monolinguisme n'est pas une garantie de paix.

Puisque les gens diffèrent par la langue, la religion, l'ethnicité et les opinions politiques, la seule alternative à la tyrannie ou aux massacres de masse est de vivre ensemble en tolérance mutuelle. Ce n'est pas là un espoir de songe-creux : malgré toutes les guerres de religion passées, la coexistence civile existe aux États-Unis, en Allemagne, en France, en Indonésie et dans nombre d'autres pays. De même, beaucoup de pays qui pratiquent la tolérance linguistique trouvent qu'ils peuvent héberger des gens de langues diverses en harmonie ; par exemple, deux langues autochtones aux Pays-Bas (le néerlandais et le frison) ; deux en Nouvelle-Zélande (l'anglais et le maori) ; trois en Finlande (le finnois, le suédois et le lapon) ; quatre en Suisse (l'allemand, le français, l'italien et le romanche) ; quarante-trois en Zambie, quatre-vingt-cinq en Éthiopie, cent vingt-huit en Tanzanie et deux cent quatre-vingt-six au Cameroun. Au cours d'un voyage en Zambie, alors que je visitais une classe de lycée, je me rappelle qu'un élève m'a demandé : « À quelle tribu aux États-Unis appartenez-vous ? » Et puis chaque élève m'a dit, avec un sourire, quelle était sa langue tribale. Dans cette petite salle sept langues étaient représentées et personne ne semblait honteux, ni effrayé ou désireux que l'on s'entre-tue dans la classe.

Ainsi préserver les langues n'a rien d'inévitablement néfaste ou de gênant sinon l'effort d'être bilingues pour les locuteurs minoritaires eux-mêmes qui peuvent décider s'ils souhaitent ou non faire cet effort. Y a-t-il des avantages quelconques à la conservation de la diversité linguistique ? Pourquoi ne pas laisser tout simplement le monde converger vers ses cinq premières langues — le mandarin, l'espagnol, l'anglais, l'arabe et l'hindi ? Poussons cet argument plus loin encore avant que les lecteurs anglophones n'acquiescent avec enthousiasme. Si vous pensez que les petites langues devraient céder la place aux grandes, une conclusion logique serait que nous adoptions tous la langue la plus parlée au monde, le mandarin, et laissions l'anglais dépérir. À quoi bon préserver la langue anglaise ? Entre de nombreuses réponses, j'en citerai trois.

Tout d'abord, avec deux langues ou plus, nous pouvons, à titre individuel, être bilingues ou plurilingues. J'ai examiné plus haut dans ce chapitre la preuve des avantages cognitifs acquis par les bilingues. Même si vous êtes sceptique quant à la protection rapportée que le bilinguisme assurerait contre les symptômes de la maladie d'Alzheimer, toute personne qui maîtrise plus d'une langue sait que la connaissance de langues diverses enrichit la vie tout comme un vaste lexique dans sa propre langue permet d'avoir une vie plus riche que si le vocabulaire est pauvre. Des langues différentes présentent des avantages différents de sorte qu'il est plus facile d'exprimer certaines choses ou de ressentir les choses de manière autre dans une langue plutôt que dans une autre. Si l'hypothèse fort débattue de Sapir et Whorf est juste, la structure d'une langue façonne la façon de penser des locuteurs avec comme effet que l'on voit et pense le monde différemment quand on change de langues. La perte des langues ne réduit donc pas seulement la liberté des minorités, elle réduit également les choix des majorités.

Deuxièmement, les langues sont le produit le plus complexe de l'esprit humain, chacune différant des autres par les sons, la structure et les schémas de pensée. Mais une langue n'est pas la seule chose en elle-même qui se perde avec son extinction. La littérature, la culture et une grande partie du savoir sont codées dans des langues : perdre la langue, c'est aussi perdre une large part de la littérature, de la culture et du savoir. Les diverses langues ont des systèmes numériques, des procédés mnémoniques et des systèmes d'orientation spatiale différents : ainsi, par exemple, il est plus facile de compter en gallois ou en mandarin qu'en anglais. Les peuples traditionnels ont des noms en langues locales pour des centaines d'espèces animales et végétales autour d'eux ; ces encyclopédies d'informations ethno-biologiques disparaissent quand ces langues s'éteignent. Quoique Shakespeare puisse être traduit en chinois, nous, anglophones, considérerions que si le monologue de Hamlet « *To be or not to be, that is the question* » n'existait plus qu'en mandarin, ce serait une perte pour l'humanité. Les peuples tribaux ont également leurs propres littératures orales et la disparition de ces littératures est aussi une perte pour l'humanité.

D'aucuns, Américains, objecteront encore que la préservation des langues, tant que

nous n'aurons pas résolu les problèmes socio-économiques désespérés du monde, n'est qu'une bagatelle. C'est oublier, ignorer les problèmes socio-économiques des locuteurs de toutes ces langues autochtones, pour ne rien dire des milliers d'autres langues obscures : ces locuteurs représentent la fraction la plus pauvre de la société américaine. Leurs problèmes ne sont pas simplement ceux, mineurs, d'emplois, mais ceux, plus vastes, de la désintégration culturelle. Les groupes dont la langue et la culture se délitent tendent à perdre leur fierté et leur solidarité mutuelle, tant il leur aura été ressassé que leur langue et leur culture ne valent rien. Les coûts qui en résultent pour les gouvernements nationaux en termes d'aides sociales, de dépenses de santé, de problèmes liés à l'alcoolisme et à la drogue, et en ponction plutôt qu'en contribution pour l'économie nationale sont énormes. Dans le même temps, d'autres minorités ayant conservé des cultures et des langues solides et intactes — comme quelques groupes récents d'immigrés aux États-Unis — contribuent déjà fortement à l'économie plutôt qu'elles ne lui coûtent. Parmi les minorités autochtones également, celles ayant des cultures et des langues inchangées tendent à être économiquement plus vigoureuses et à moins dépendre des services sociaux. Les Cherokees qui ont suivi une scolarité complète en cherokee et demeurent bilingues dans leur langue et en anglais ont plus de chances de poursuivre des études, de trouver un emploi et d'avoir des salaires plus élevés que ceux d'entre eux qui ne parlent pas le cherokee. Les Aborigènes d'Australie qui apprennent leur langue et leur culture tribales traditionnelles sont moins portés à la toxicomanie que leurs congénères culturellement déracinés.

Les programmes pour inverser la désintégration culturelle des Américains autochtones seraient plus efficaces et moins coûteux que les aides sociales pour les minorités natives comme pour les contribuables majoritaires. De tels programmes visent des solutions à long terme, ce que ne font pas les aides sociales. De même, ces pays à présent déchirés par des guerres civiles selon des frontières linguistiques auraient trouvé moins coûteux de s'inspirer de pays (comme la Suisse, la Tanzanie et beaucoup d'autres) fondés sur des partenariats entre des groupes intacts et fiers que de chercher à écraser les langues et les cultures minoritaires.

La langue comme point focal d'identité nationale peut faire la différence entre la survie et la disparition d'un groupe non seulement pour les minorités au sein d'un pays, mais aussi pour des nations entières. Souvenons-nous de l'Angleterre en mai et juin 1940, demeurée seule face à Hitler qui avait en quelques mois, puis semaines écrasé l'Autriche, la Tchécoslovaquie, la Pologne, la Norvège, le Danemark, les Pays-Bas, la France tandis que l'Italie et le Japon fascistes ainsi que la Russie de Staline avaient signé des alliances ou des pactes avec Hitler, et que les États-Unis étaient encore résolus à rester neutres. Il revint à Winston Churchill de galvaniser la Grande-Bretagne à la Chambre des Communes le 13 mai et le 4 juin 1940 : il refusa de pactiser avec le nazisme dans deux discours en anglais les plus efficaces et les plus souvent cités du XX^{e} siècle : « Je n'ai à vous offrir que du sang, des

larmes et de la sueur. […] Vous vous demandez : quelle va être notre politique ? Je vous répondrai : mener la guerre sur la mer, sur terre et dans les airs, avec toute la volonté et toute la force que Dieu voudra nous donner ; mener la guerre contre une monstrueuse tyrannie, jamais dépassée dans le sinistre et sombre catalogue des crimes humains. […] Nous ne fléchirons ni ne faillirons. Nous irons jusqu'au bout. Nous combattrons en France, nous combattrons sur les mers et les océans, nous combattrons avec une confiance croissante et une force croissante dans les airs. Nous défendrons notre île, quel qu'en soit le prix. Nous combattrons sur les plages, nous combattrons sur les terrains d'aviation, nous combattrons dans les champs et dans les rues, et nous combattrons dans les montagnes. Nous ne nous rendrons jamais. »

Supposons que l'absorption des petites langues européennes par les grandes langues ait atteint en 1940 le point où les Britanniques et d'autres Européens de l'Ouest aient adopté la langue la plus parlée en Europe, à savoir l'allemand. Que se serait-il passé si Churchill s'était adressé à la Chambre des Communes en allemand plutôt qu'en anglais ? Assurément, les propos de Churchill résonnent avec autant de force en allemand qu'en anglais (« *Anbieten kann ich nur Blut, Müh, Schweiß, und Träne…* »). Mais la langue anglaise est un substitut de tout ce pour quoi les Britanniques continuèrent dans une situation apparemment désespérée à combattre contre vents et marées : parler anglais signifie être l'héritier de mille ans de culture, d'histoire, de démocratie croissante et d'identité insulaire indépendantes. Cela signifie être l'héritier de Chaucer, Shakespeare, Tennyson et d'autres monuments de la littérature, et aussi avoir des idéaux politiques différents des Allemands et d'autres Européens du continent. En juin 1940, parler anglais signifiait posséder en propre quelque chose pour lequel il valait de combattre et de mourir. Quoique personne ne puisse le prouver, je doute que la Grande-Bretagne aurait résisté à Hitler en juin 1940 si les Britanniques avaient déjà parlé allemand. La préservation de sa propre identité linguistique n'est pas une bagatelle : elle explique que les Danois sont riches et heureux, que certaines minorités indigènes et immigrées prospèrent et que la Grande-Bretagne préserva sa liberté.

COMMENT PROTÉGER LES LANGUES ?

Comment ralentir le cours actuel de l'appauvrissement linguistique du monde ?

Tout d'abord, les linguistes professionnels eux-mêmes pourraient faire bien plus qu'ils ne le font pour la plupart à présent. La grande majorité des linguistes n'accordent qu'une faible priorité à l'étude des langues en voie de disparition. Ce n'est que récemment qu'un plus grand nombre de linguistes a attiré l'attention sur les pertes qui nous menacent. Il est ironique que tant d'entre eux se tiennent à l'écart à un moment où les langues, sujet même de leur discipline, disparaissent. Les gouvernements et la société pourraient former et

soutenir plus de linguistes pour qu'ils étudient et enregistrent les derniers locuteurs des langues à l'agonie afin de conserver la possibilité pour les membres survivants de la population de ranimer la langue même après la mort du dernier locuteur — comme cela s'est passé pour le breton cornouaillais en Grande-Bretagne et se passe peut-être actuellement pour la langue eyak en Alaska. Une réussite notoire de renaissance d'une langue est le rétablissement de l'hébreu dans une forme modernisée comme vernaculaire à présent parlé par cinq millions de personnes.

Deuxièmement, les gouvernements peuvent soutenir les langues minoritaires par des politiques et par des aides financières. Entre autres exemples, le soutien qu'apporte le gouvernement néerlandais à la langue frisonne (parlée par environ 5 % de la population des Pays-Bas) et celui de Nouvelle-Zélande au maori (parlé par moins de 2 % de la population du pays). Après deux siècles d'opposition aux langues autochtones américaines, le gouvernement des États-Unis a adopté une loi en 1990 pour encourager leur pratique et alloué ensuite une petite somme d'argent (environ deux millions de dollars par an) aux études consacrées à ces langues. Ainsi que l'illustre la modestie de ce chiffre, l'aide gouvernementale pour les langues en péril a encore beaucoup de chemin à faire. Comparées aux sommes que le gouvernement américain consacre à la préservation des espèces animales et végétales, ses dépenses pour protéger les langues menacées sont ridicules, et l'argent octroyé pour une seule espèce d'oiseaux (le condor californien) excède celui pour l'ensemble des cent langues américaines autochtones ou plus. En tant qu'ornithologue passionné, je suis tout à fait favorable à ce que des aides soient allouées à la préservation des condors et je ne souhaiterais pas que cet argent soit purement et simplement une ligne budgétaire intégralement transférée aux programmes pour la langue eyak. Je fais cette comparaison pour illustrer ce qui me semble être une grossière incohérence dans les priorités américaines : si nous accordons de la valeur aux oiseaux menacés, pourquoi n'accordons-nous pas autant de valeur aux langues en péril dont l'importance, pourrait-on penser, devrait nous être plus évidente encore ?

Enfin, les locuteurs minoritaires peuvent prendre plus d'initiatives encore pour promouvoir leurs langues, à l'image depuis peu et avec quelque succès des groupes parlant gallois, français québécois et diverses langues américaines indigènes. Ils sont les vivants gardiens de leur langue — les gens de loin les mieux placés pour transmettre leur langue à leurs enfants et à d'autres membres du groupe et pour exercer des pressions sur leur gouvernement afin d'obtenir des soutiens.

Mais de tels efforts des minorités se heurteront toujours à un obstacle de taille si la majorité s'y oppose fortement, comme cela est bien trop souvent le cas. Ceux d'entre les locuteurs majoritaires, et leurs représentants au gouvernement qui ne choisissent pas de promouvoir activement les langues minoritaires peuvent tout au moins demeurer neutres et éviter de les broyer. Les raisons de se comporter ainsi recouvrent en fin de compte des

motifs égoïstes et les intérêts des groupes minoritaires eux-mêmes : léguer à nos enfants un monde riche et fort plutôt qu'un monde radicalement appauvri et chroniquement affaibli.

Chapitre 11

SEL, SUCRE, GRAISSES ET PARESSE

MALADIES NON TRANSMISSIBLES

J'ai commencé à travailler en Papouasie-Nouvelle-Guinée en 1964. La grande majorité des Néo-Guinéens vivaient encore dans leurs villages selon des modes de vie largement traditionnels, produisaient leur propre nourriture et avaient un régime alimentaire pauvre en sel et en sucre. Les aliments de base dans les Highlands étaient des tubercules (patates douces, taro, ignames) qui assuraient 90 % de la consommation calorique des habitants alors que l'aliment de base dans les basses terres était la farine d'amidon obtenue à partir du cœur du palmier sago. Les gens ayant quelque argent achetaient dans des commerces de petites quantités d'aliments en guise de produits de luxe : biscuits secs, boîtes de thon, et un peu de sel et de sucre.

Parmi les nombreuses choses qui m'impressionnèrent chez mes hôtes, il y avait leur condition physique : minces, musclés, actifs physiquement, ils ressemblaient tous à de sveltes culturistes occidentaux. Quand ils ne portaient pas de fardeaux, ils couraient au petit trot le long des pistes escarpées des montagnes et, quand ils étaient lourdement chargés, ils marchaient toute la journée à mon rythme d'homme sans bagages. Je me souviens d'une petite femme qui paraissait ne pas peser plus de quarante-cinq kilos portant sur le dos un sac de riz de trente kilos retenu par une lanière fixée à son front, et qui remontait le lit des rivières encombré de rochers et les pentes des montagnes. Au cours de mes premières années en Nouvelle-Guinée, jamais je ne vis un seul Néo-Guinéen obèse ni même en surpoids.

Les rapports des hôpitaux de Nouvelle-Guinée et les examens médicaux des habitants confirmaient cette apparente bonne santé — en partie au moins. Les maladies non transmissibles (MNT) qui tuent aujourd'hui les citoyens du Premier Monde — diabète, hypertension, attaques cérébrales, crises cardiaques, athérosclérose, maladies cardiovasculaires en général, et cancers — étaient rares ou inconnues chez les Néo-Guinéens traditionnels vivant dans les zones rurales. L'absence de ces maladies ne tenait pas

simplement à une plus brève espérance de vie ; elles n'apparaissaient pas davantage chez les Néo-Guinéens sexagénaires, septuagénaires et octogénaires. Une étude au début des années 1960 portant sur 2 000 admissions dans le service médical de l'hôpital général de Port Moresby (la capitale du pays) ne détecta qu'un unique cas de maladie coronarienne et quatre cas seulement d'hypertension, tous les quatre chez des patients d'origines raciales mêlées plutôt que chez des Néo-Guinéens non métissés.

Les Néo-Guinéens traditionnels ne jouissaient pourtant pas d'une meilleure santé, loin de là. L'espérance de vie de la plupart d'entre eux était et est encore inférieure à celle des Occidentaux. Les maladies qui provoquaient leur décès, avec les accidents et la violence interpersonnelle, étaient de celles qui ont été pour une large part éradiquées dans le Premier Monde : infections gastro-intestinales sources de diarrhées, infections respiratoires, malaria, parasitoses, malnutrition et effets secondaires frappant les gens affaiblis par ces effets premiers. En sorte que, même si l'Occident a troqué ces maladies traditionnelles contre des causes ravageuses de maladies nouvelles, la santé et l'espérance de vie y demeurent encore meilleures.

En 1964 déjà, les nouvelles causes de décès des citoyens du Premier Monde commençaient à se manifester parmi les populations de Nouvelle-Guinée qui avaient entretenu les contacts les plus longs avec les Européens et avaient « occidentalisé » leurs régimes alimentaires et modes de vie. Aujourd'hui, cette occidentalisation connaît une croissance explosive : des dizaines, peut-être des centaines de milliers de Néo-Guinéens sont devenus des hommes d'affaires, politiciens, pilotes de ligne ou programmeurs en informatique, achètent leurs aliments dans des supermarchés ou vont au restaurant, et ne font guère d'exercice physique. Dans les cités, les villes et les environnements occidentalisés, on voit régulièrement des Néo-Guinéens obèses ou en surpoids. Un des taux de diabète les plus élevés au monde (estimé à 37 %) est relevé parmi les Wanigela qui furent la première population néo-guinéenne à être profondément occidentalisée. On signale à présent des accidents vasculaires chez les citadins. Depuis 1998, je travaille en Nouvelle-Guinée sur un champ pétrolier dont les ouvriers prennent leurs trois repas quotidiens dans une cafétéria avec un buffet en libre-service et où chaque table a sa salière et son sucrier. Les Néo-Guinéens ayant grandi selon les modes de vie traditionnels dans des villages où la disponibilité en vivres est limitée et imprévisible réagissent à ces aubaines quotidiennes et prévisibles de nourriture en remplissant à ras bord leurs assiettes à chaque repas et en saupoudrant de sel et de sucre leurs steaks et leurs salades. La société pétrolière a donc embauché des hygiénistes néo-guinéens formés pour apprendre à ses employés l'importance d'une alimentation saine. Mais certains même de ces hygiénistes connaissent à leur tour des problèmes de santé occidentaux.

Ces changements que j'ai vus survenir en Nouvelle-Guinée ne sont qu'un exemple de la vague d'épidémies de maladies non transmissibles associées au mode de vie occidental qui

submerge à présent le monde. Ces maladies diffèrent des maladies infectieuses (transmissibles) et parasitaires qui sont causées, comme leur nom l'indique, par un agent infectieux (bactérie ou virus) ou un parasite, et sont transmises d'une personne à une autre par propagation de l'agent. Beaucoup de maladies infectieuses se développent rapidement chez une personne après transmission de sorte que, en quelques semaines, la victime meurt ou se rétablit. Par contre, toutes les MNT majeures (ainsi que des maladies parasitaires et quelques maladies infectieuses, comme le SIDA, la malaria et la tuberculose) évoluent lentement et persistent des années ou des décennies jusqu'à ce qu'elles atteignent un stade fatal ou soient arrêtées, voire guéries sauf à ce que la victime meure auparavant de quelque autre atteinte. Les MNT majeures de la vague actuelle incluent diverses maladies cardiovasculaires (crises cardiaques, attaques cérébrales et maladies vasculaires périphériques), la forme commune de diabète, certaines formes de maladies rénales et certains cancers comme ceux de l'estomac, du sein et des poumons. La grande majorité des lecteurs de ce livre — par exemple, presque 90 % de tous les Européens, Américains et Japonais —, mourront de l'une de ces MNT, alors que la majorité de la population dans les pays à bas revenus meurent de maladies transmissibles.

Toutes ces MNT sont rares ou inexistantes dans les petites sociétés aux modes de vie traditionnels. Alors que l'existence de certaines de ces maladies est déjà attestée dans des textes anciens, elles ne devinrent communes en Occident qu'au cours de ces derniers siècles. Leur association avec la mondialisation explosive du mode de vie occidental apparaît évidente au vu des épidémies touchant quatre types de population. Dans le cas de certains pays devenus récemment et soudainement riches et dont la plupart des habitants « jouissent » à présent du mode de vie occidental — l'Arabie saoudite et les autres nations pétrolières arabes, ainsi que plusieurs nations insulaires aisées comme Nauru et Maurice — la population nationale entière est menacée. Par exemple, les huit pays au monde au taux national prévalent de diabète supérieur à 15 % regroupent puissances pétrolières arabes et nations insulaires aisées. D'autres épidémies frappent les citoyens des nations en développement qui ont émigré dans le Premier Monde, échangé soudain leur ancien mode de vie spartiate pour un mode de vie occidental, et connaissent donc des fréquences en MNT plus élevées que celles de leurs compatriotes restés au pays et ayant conservé leur mode de vie traditionnel, ou de celles des résidents de longue date de leurs nouvelles terres d'accueil. (Au nombre des exemples, citons les Chinois et les Indiens qui émigrent outre-mer — en Grande-Bretagne, aux États-Unis, à Maurice et vers d'autres pays plus riches que la Chine ou l'Inde —, les juifs yéménites et éthiopiens qui s'installent en Israël.) Des épidémies urbaines sont signalées dans beaucoup de pays en développement comme la Papouasie-Nouvelle-Guinée, la Chine et de nombreuses nations africaines chez des gens qui migrent des zones rurales vers les villes, adoptent alors un mode de vie sédentaire et consomment des aliments achetés en boutique. Enfin, d'autres épidémies encore concernent des groupes

non européens spécifiques qui ont adopté une vie occidentale sans avoir émigré et dont la malencontreuse célébrité tient à ce que désormais elles ont certaines des prévalences du diabète et d'autres MNT les plus élevées au monde. Les exemples les plus souvent cités concernent, entre autres, les Indiens Pima des États-Unis, le peuple wanigela de Nouvelle-Guinée et de nombreux groupes d'Aborigènes australiens.

Ces quatre ensembles d'expériences naturelles illustrent comment l'adoption d'un style de vie occidental entraîne des épidémies de MNT. Ce qu'ils ne nous disent pas, sans analyse poussée, est quel(s) composant(s) particulier(s) du mode de vie occidental déclenche(nt) l'épidémie. Un tel mode de vie inclut de nombreuses composantes qui surviennent ensemble : faible activité physique, apport élevé en calories, gain de poids ou obésité, tabagisme, forte consommation d'alcool et de sel. La composition du régime alimentaire passe en général à une absorption faible en fibres et élevée en sucres simples (en particulier fructose), en acides gras saturés et en acides gras trans ou acides insaturés. La plupart de ces changements surviennent simultanément au cours de l'occidentalisation, ce qui rend difficile la mesure de l'importance relative de ces changements à titre individuel dans l'apparition d'une MNT épidémique. Pour quelques maladies la preuve est claire : le tabagisme est particulièrement important comme cause du cancer des poumons et l'apport en sel pour l'hypertension et les crises cardiaques. Mais pour les autres maladies, diabète et plusieurs maladies cardiovasculaires y compris, nous ignorons toujours lesquels de ces facteurs de risque concomitants sont les plus actifs.

Notre compréhension de ce domaine a été stimulée en particulier par les travaux pionniers de S. Boyd Eaton, Melvin Konner et Marjorie Shostak. Ces auteurs ont réuni des informations sur notre « régime paléolithique » — c'est-à-dire le régime et le mode de vie de nos ancêtres chasseurs-cueilleurs et des chasseurs-cueilleurs modernes survivants — et sur les différences entre les principales maladies affectant nos ancêtres et les populations occidentalisées modernes. Ils en ont déduit que les maladies non transmissibles propres à notre civilisation découlent d'une discordance entre la constitution génétique de notre corps, encore largement adaptée à nos régime et mode de vie paléolithiques, et nos régime et mode de vie actuels. Après avoir testé leur hypothèse, ils ont présenté des recommandations concernant le régime et le mode de vie afin de réduire l'exposition aux nouvelles maladies de civilisation. (Le lecteur trouvera des références à leur livre et à leurs articles originaux sous la rubrique Lectures complémentaires pour ce chapitre).

Les maladies non transmissibles associées au style de vie occidental offrent peut-être l'exemple le plus directement pratique des leçons qui peuvent être tirées des modes de vie traditionnels. Ici encore, que l'on ne me suspecte pas de vouloir revenir idéalement à ces modes de vie traditionnels — absence de gouvernements étatiques, tueries intertribales, infanticides, guerres de religion et aux famines périodiques, pour retenir quelques grands thèmes de cet ouvrage. Si les MNT étaient jusqu'alors ignorées des sociétés traditionnelles,

c'est assurément du fait d'une faible présence de sel dans leur alimentation, plutôt que de l'absence d'État.

NOTRE APPORT EN SEL

Alors qu'il existe de nombreux produits chimiques différents classés dans la catégorie des « sels » par les chimistes, pour les profanes le « sel » est le chlorure de sodium. C'est le sel que nous aimons, dont nous assaisonnons notre nourriture, que nous consommons en trop grande quantité et qui nous rend malades. Aujourd'hui le sel arrive sur toutes les tables dans une salière et en fin de compte du supermarché ; il est peu cher et disponible en quantités en général illimitées. Le problème majeur que pose le sel à notre corps est celui de son élimination, ce qui s'effectue copieusement dans l'urine et la sueur. La consommation quotidienne moyenne de sel dans le monde est d'environ neuf à douze grammes, avec une fourchette pour l'essentiel entre six et vingt grammes (plus élevée en Asie qu'ailleurs).

Traditionnellement, cependant, le sel ne venait pas de salières mais devait être extrait d'une façon ou d'une autre de l'environnement. Avant l'omniprésence des salières, le problème majeur des hommes était alors d'acquérir du sel et non pas de l'éliminer. En effet, la plupart des plantes contiennent très peu de sodium et néanmoins les animaux en exigent de fortes concentrations dans tous leurs fluides extracellulaires. En conséquence, alors que les carnivores obtiennent leur sodium nécessaire en mangeant des herbivores riches en sodium extracellulaire, les herbivores ont des problèmes pour obtenir ce sodium. C'est la raison pour laquelle on voit les cerfs et les antilopes venir lécher du sel et non les lions et les tigres. Les chasseurs-cueilleurs qui consommaient beaucoup de viande, comme les Inuits et les San, satisfaisaient ainsi leur besoin en sel facilement, quoique leur apport total en sel n'eût été que de un ou deux grammes par jour puisque l'essentiel du sang riche en sodium et des autres fluides extracellulaires de leur proie était perdu au cours de l'abattage, de la découpe et de la cuisson. Parmi les chasseurs-cueilleurs et les cultivateurs ayant un régime élevé en aliments végétaux et limité en viande, ceux qui vivent sur le littoral marin ou près de dépôts salins dans les terres ont également un accès facile au sel. Par exemple, la consommation moyenne quotidienne en sel est de dix grammes environ chez le peuple lau des îles Salomon, qui vit sur la côte et emploie de l'eau salée pour la cuisson, et aussi chez les éleveurs nomades qashqai d'Iran dont la région offre des dépôts naturels de sel en surface.

Cependant, chez des dizaines d'autres chasseurs-cueilleurs et cultivateurs traditionnels, l'apport quotidien en sel tombe en dessous de trois grammes. La valeur calculée la plus basse est celle des Yanomami au Brésil dont l'aliment de base est la banane pauvre en sodium et qui n'excrètent en moyenne que cinquante milligrammes de sel par jour, soit

environ 1/200 de l'excrétion de sel d'un Américain typique. Un simple hamburger Big Mac analysé par *Consumer Reports* contenait 1,5 gramme (1 500 milligrammes) de sel, soit un mois d'apport en sel pour un Yanomami, tandis qu'une boîte de soupe au poulet et aux nouilles (contenant 2,5 grammes de sel) en représente presque deux. Un restaurant sino-américain à Los Angeles propose un double plat combo de nouilles poêlées qui contient, selon une analyse, l'équivalent d'un an et trois jours d'apport en sel pour un Yanomami, soit 18,4 grammes !

Les peuples traditionnels ont donc besoin de sel et sont prêts à tout pour en obtenir. Les Néo-Guinéens de l'est des Highlands dont le régime consiste jusqu'à 90 % de patates douces à faible teneur en sodium, me dirent le mal qu'ils devaient se donner pour faire du sel quelques décennies plus tôt avant que les Européens ne l'apportent comme produit commercial. Ils récoltaient les feuilles de certaines espèces végétales, les brûlaient, récupéraient la cendre, filtraient de l'eau à travers cette cendre pour en dissoudre les éléments solides et finalement évaporaient l'eau pour obtenir de petites quantités de sel amer. Les Dugum Dani de l'ouest des Hautes Terres de Nouvelle-Guinée tiraient du sel à partir des deux seules salines naturelles de leur vallée en y plongeant un morceau spongieux de tronc de bananier pour absorber de l'eau saumâtre, le retiraient et le laissaient alors sécher au soleil ; puis ils le brûlaient, aspergeaient la cendre d'eau et pétrissaient l'ensemble pour en faire des galettes à consommer ou à échanger. Après de tels efforts traditionnels pour obtenir de petites quantités de sel impur et amer, comment s'étonner que les Néo-Guinéens qui mangent dans des cafétérias de type occidental ne puissent résister à saisir la salière et à laisser un filet de sel pur s'écouler sur leurs steaks et leurs salades à chaque repas ?

Avec l'essor des gouvernements étatiques, le sel devint largement accessible et fut produit à une échelle industrielle (comme aujourd'hui) à partir de mines de sel, de dépôts en surface et de poêles à sécher le sel. À son usage comme assaisonnement s'ajouta celui, découvert semble-t-il en Chine il y a quelque 5 000 ans, pour conserver les aliments pendant l'hiver. Morue et hareng salés devinrent des éléments majeurs du régime européen et le sel le produit le plus échangé et taxé dans le monde. Les soldats romains étaient payés en sel ainsi que l'illustre notre mot « salaire » dérivé de la racine latine *sal*, pour sel. À cause du sel, des guerres éclataient, voire des révolutions suite aux taxes sur le sel (la gabelle en France), et le Mahatma Gandhi mobilisa les Indiens contre l'injustice du régime colonial britannique en organisant une marche d'un mois vers l'océan où il viola les lois en produisant du sel pour lui-même sur la plage à partir de l'eau de mer gratuitement disponible et en refusant de payer la taxe imposée sur ce produit par les Britanniques.

En conséquence de l'adoption relativement récente d'un régime à forte teneur en sel par notre corps encore largement adapté à un régime moins salé, l'apport élevé de sel est un facteur de risque pour presque toutes nos maladies non transmissibles modernes.

Beaucoup des effets dommageables du sel découlent de son rôle dans l'élévation de la tension artérielle. L'hypertension compte au nombre des facteurs de risque majeur des maladies cardiovasculaires en général, et des attaques, des maladies cardiaques congestives, de la maladie coronarienne et des infarctus du myocarde, en particulier, mais aussi du diabète de type 2 et des maladies rénales. L'apport en sel a également des effets nocifs, indépendants de son rôle dans l'élévation de la tension artérielle, en épaississant et durcissant nos artères, augmentant l'agrégation plaquettaire et la masse du ventricule gauche du cœur, effets qui contribuent tous au risque de maladies cardiovasculaires. D'autres effets encore de l'apport en sel, indépendants de la tension artérielle, concernent les risques d'attaque cérébrale et de cancer de l'estomac. Enfin, l'apport en sel contribue indirectement mais de façon significative à l'obésité (elle-même facteur de risque pour de nombreuses MNT) en accentuant la soif que beaucoup de gens étanchent en partie en consommant des sodas riches en sucre et en calories.

SEL ET TENSION ARTÉRIELLE

Que dit exactement un médecin lorsqu'il annonce une tension de 12 - 8 ? La tension se mesure en unités de millimètres de mercure (soit ici 120 et 80), la hauteur à laquelle votre tension artérielle élèverait une colonne de mercure au cas où, à Dieu ne plaise, l'artère serait soudain reliée à une colonne verticale de mercure. Naturellement, la tension varie au cours de chaque cycle de battements cardiaques : elle s'élève alors que le cœur se contracte et baisse lorsqu'il se détend. Ainsi le médecin mesure un premier nombre et puis un second (par exemple, 120 et 80 millimètres de mercure), qui se réfèrent respectivement à la tension supérieure (dite systolique) à chaque battement et à la tension minimale (dite diastolique) entre les battements. La tension varie quelque peu avec la position, l'activité et le niveau d'anxiété, la mesure en est donc prise alors que le patient repose sur le dos ou assis, apparemment calme. Sous ces conditions, 12 - 8 est une lecture moyenne pour les Américains. Il n'y a pas de seuil magique entre tension normale et hypertension ou plutôt, plus une tension est élevée et plus il est probable que le patient meure d'une crise cardiaque, d'une attaque, d'une déficience rénale ou d'une rupture d'une aorte. En général des chiffres supérieurs à 14 - 9 sont arbitrairement définis comme signes d'une hypertension, mais certaines personnes avec des données inférieures mourront d'une attaque à cinquante ans et d'autres avec des chiffres supérieurs, et apparemment en bonne santé par ailleurs, décéderont dans un accident de la route à quatre-vingt-dix ans.

Sur le court terme, la tension artérielle augmente avec le niveau d'anxiété et les exercices vigoureux. À long terme, néanmoins, elle s'élève avec d'autres facteurs, en particulier l'apport en sel (pour les raisons évoquées plus haut) et l'âge (chez les personnes

modernes occidentalisées, mais pas chez les peuples traditionnels). La relation entre apport en sel et tension artérielle a été signalée il y a plus de 2 000 ans dans le texte médical chinois *Huangdi neijing suwen* qui déclare : « En conséquence, si de grandes quantités de sel sont prises, le pouls se raidira et durcira. » Dans de récentes expériences sur des chimpanzés en captivité, nos plus proches parents chez les animaux, leur tension artérielle alors qu'ils consommaient un régime de Monkey Chow de la marque Purina apportant six à douze grammes de sel par jour (comme la plupart des êtres humains modernes ayant un régime alimentaire occidental) était de 12 - 5, résultat rassurant de bonne santé, mais augmentait avec l'âge (comme pour nous, gens modernes occidentalisés). Après un an et sept mois d'un régime en sel d'environ vingt-cinq grammes par jour, la tension des chimpanzés grimpa à 15,5 - 6 : ils étaient hypertendus selon les critères humains, au moins selon leur tension systolique.

Il est clair que l'apport en sel influe bien sur la tension artérielle, tout au moins aux extrêmes opposés d'apports très bas et très élevés. Le projet international INTERSALT des années 1980 utilisait une méthodologie uniforme pour mesurer l'apport en sel et la tension dans cinquante-deux populations dans le monde. La population que j'ai déjà citée comme ayant l'apport en sel le plus faible, les Yanomami du Brésil, avait également la tension moyenne la plus étonnamment basse, 9,6 - 6,1. Les deux populations suivantes avec les apports en sel les plus faibles, les Indiens Xingu du Brésil et les Highlanders de la vallée de l'Asaro en Papouasie-Nouvelle-Guinée, avaient également les tensions artérielles les plus basses (10 - 6,2 et 10,8 - 6,3). Ces trois populations et plusieurs dizaines d'autres ne montraient aucune élévation de la tension avec l'âge, contrairement aux Américains et à toutes les autres populations occidentalisées.

À l'extrême opposé, les médecins considèrent le Japon comme la « terre de l'apoplexie » à cause de la fréquence élevée d'attaques fatales (cinq fois plus nombreuses qu'aux États-Unis et première cause de décès au Japon) associées à l'hypertension et à une alimentation notoirement élevée en sel. Au Japon, ces facteurs atteignent leur maximum au nord dans la préfecture d'Akita renommée pour son riz goûteux que les cultivateurs parfument avec du sel, consomment avec une soupe miso salée et qu'ils alternent entre les plats avec de petits légumes en saumure. Des trois cents adultes d'Akita étudiés, aucun ne consommait moins de cinq grammes de sel par jour (trois mois de la consommation des Yanomami), la consommation moyenne était de vingt-sept grammes et l'individu qui aimait le plus le sel en consommait, chiffre incroyable, soixante et un grammes — soit suffisamment pour absorber en douze jours le contenu d'une boîte de sel de vingt-six onces (737 grammes) achetée au supermarché. Ce recordman consommait autant de sel qu'un Yanomami moyen en trois ans et trois mois. La tension artérielle *moyenne* à Akita à l'âge de cinquante ans est de 15,1 - 9,3, faisant de l'hypertension la norme. La fréquence des décès par attaques cardiaques, on ne s'en étonnera pas, était même plus de deux fois supérieure à la moyenne japonaise et

dans certains villages d'Akita 99 % de la population mouraient avant soixante-dix ans.

Cependant, la plupart d'entre nous ne suivront jamais un régime aussi extrême que celui d'un Yanomami ou d'un fermier d'Akita. Nous aimerions plutôt savoir si des variations plus modestes, en apport en sel, dans la gamme moyenne des apports en sel mondiaux, ont quelques légers effets au moins sur la tension. Pour diverses raisons, il n'est pas étonnant que les effets des variations dans cette gamme moyenne suscitent encore quelques controverses. Cette gamme ne couvre qu'un ensemble étroit d'apports en sel : par exemple, quarante-huit des cinquante-deux populations de l'étude d'INTERSALT (toutes les populations à l'exception des Yanomami et des trois cas particuliers consommant peu de sel) avaient des apports moyens entre six et quatorze grammes par jour. La variation individuelle entre apport en sel et tension artérielle au sein de la plupart des populations est étendue et tend à brouiller les différences moyennes. L'apport en sel lui-même est notoirement difficile à mesurer de façon cohérente à moins de confiner les gens dans une salle métabolique d'hôpital pendant une semaine et de mesurer les teneurs en sel de tous les aliments qu'ils consomment et de leurs urines. C'est chose complètement impossible à faire pour les Yanomami dans la jungle ainsi que pour la plupart d'entre nous, citadins, qui désirent mener une vie normale en dehors de toute salle métabolique. On mesure communément l'apport en sel à partir de collectes d'urine sur vingt-quatre heures, mais les valeurs sont sujettes à d'importantes variations d'un jour à l'autre, selon que l'on a mangé un hamburger de restauration rapide ou une boîte de soupe au poulet et aux nouilles tel jour donné.

Malgré ces causes d'incertitude, beaucoup d'expériences naturelles et d'expérimentations spécifiques indiquent que les variations d'apport en sel dans la gamme normale affectent bien la tension artérielle. La variation régionale, la migration et la variation individuelle constituent des expériences naturelles. L'apport en sel est plus élevé pour les gens du littoral marin à Terre-Neuve et dans les îles Salomon que pour ceux de l'intérieur, et il est également plus élevé pour les Nigérians ruraux qui vivent près d'un lac salé que pour ceux à proximité mais qui ne vivent pas près d'un tel lac ; dans chaque cas la population à l'apport le plus grand a également la tension artérielle moyenne la plus élevée. Quand des Kényans ou des Chinois des régions rurales s'installent dans les villes, leur apport en sel s'élève souvent tout comme leur tension. L'apport en sel au Japon double presque du sud au nord pour atteindre son maximum dans la préfecture déjà citée d'Akita et cette tendance a pour parallèle une tendance à l'hypertension et aux décès par attaques. Chez les habitants à titre individuel d'une seule ville (Takayama), l'hypertension et les morts par attaque croissent en valeur et en nombre avec l'apport en sel.

Quant aux expérimentations, des Américains qui suivirent un régime (légèrement) bas en sel pendant trente jours, des Néo-Guinéens un régime élevé pendant dix jours et des Chinois un régime (légèrement) bas ou élevé pendant sept jours connurent tous une

augmentation ou une baisse de la tension artérielle parallèles à l'augmentation ou à la baisse de l'apport en sel. Des épidémiologistes dans une banlieue de la ville de La Haye aux Pays-Bas, avec la coopération des mères de 476 nouveau-nés, assignèrent de manière aléatoire pendant six mois à ces bébés (la plupart nourris au sein) deux régimes de compléments alimentaires qui différaient en apport en sel selon un facteur de 2,6. La tension des bébés au régime légèrement élevé en sel augmenta progressivement pour dépasser celle des bébés au régime légèrement inférieur au cours des six mois de l'intervention expérimentale et, celle-ci terminée, les bébés se mirent à manger ce qu'ils voulaient pendant les quinze années suivantes. Chose intéressante, les effets de ces six mois d'apport en sel dans la prime enfance s'avérèrent permanents ; adolescents, les bébés ayant suivi un régime légèrement élevé en sel avaient encore une tension supérieure à celle des bébés ayant eu un régime légèrement bas (peut-être parce qu'ils avaient été conditionnés de façon permanente à choisir des aliments salés). Enfin, dans au moins quatre pays connus pour des niveaux moyens élevés de consommation de sel et de morts consécutives par attaques cardiaques — la Chine, la Finlande, le Japon et le Portugal —, les campagnes de santé publique des gouvernements sur plusieurs années ou décennies obtinrent des réductions locales ou nationales de la tension artérielle et de la mortalité d'origine cardiovasculaire. Par exemple, une campagne de vingt ans en Finlande pour diminuer l'apport en sel réussit à baisser la tension moyenne et à réduire ainsi de 75 ou 80 % les décès par attaque ou maladie coronarienne et à accroître de cinq ou six ans l'espérance de vie.

LES CAUSES DE L'HYPERTENSION

Pour pouvoir aborder le problème de l'hypertension, il nous faut comprendre ce qui, outre l'apport élevé en sel, peut l'induire et pourquoi un apport élevé peut la causer chez certains individus, mais pas chez d'autres. Comment se fait-il que certains d'entre nous aient une tension artérielle bien plus haute que les autres ? Chez 5 % des patients hypertendus il s'avère qu'il existe une cause clairement identifiable comme un déséquilibre hormonal ou l'emploi de contraceptifs par voie buccale. Dans 95 % des cas, cependant, il n'y a pas de cause manifeste. L'euphémisme clinique pour notre ignorance dans de telles circonstances est ce que l'on nomme « hypertension essentielle ».

Nous pouvons estimer le rôle des facteurs génétiques dans cette hypertension essentielle en comparant dans quelle mesure la tension artérielle correspond entre parents plus ou moins proches. Chez des gens vivant dans le même foyer, de vrais jumeaux qui partagent tous leurs gènes ont une tension fort semblable ; cette similitude est moindre, mais encore significative, chez de faux jumeaux, de simples frères et sœurs, ou un parent et

un enfant biologique, qui ne partagent que la moitié environ de leurs gènes. La similitude est encore moindre pour des frères et des sœurs adoptés, ou un parent adoptif et un enfant adopté qui n'ont aucun lien génétique mais partagent le même environnement familial (le coefficient de corrélation pour la tension est de 0,63 entre vrais jumeaux, de 0,25 entre faux jumeaux ou parent et enfant biologique, et de 0,05 entre enfants adoptés ou parent adoptif et enfant adopté. Un coefficient de 1,00 entre vrais jumeaux signifierait que la tension est presque complètement déterminée par les gènes et que rien de ce que les individus font après leur conception n'importerait). Nos gènes ont, bien évidemment, un effet important sur notre tension, mais les facteurs environnementaux jouent également un rôle : de vrais jumeaux ont une tension artérielle très similaire mais non identique.

Pour mettre ces résultats en perspective, comparons l'hypertension à une simple maladie génétique comme la maladie de Tay-Sachs. Cette maladie est due à un défaut dans un seul gène. Toutes les personnes atteintes de cette maladie présentent ce gène défectueux et toutes sont certaines de mourir de ce même mal quels que soient leur mode de vie ou leur environnement. Par contre, l'hypertension concerne en général plusieurs gènes différents, chacun d'eux ayant individuellement un petit effet sur la tension artérielle ; il est donc probable que des patients différents souffrant d'hypertension doivent leur condition à des combinaisons de gènes différentes. En outre, le fait pour une personne génétiquement prédisposée à l'hypertension de développer réellement des symptômes dépend beaucoup du mode de vie. Ainsi, l'hypertension n'est pas une de ces maladies rares, homogènes et intellectuellement élégantes que les généticiens préfèrent étudier. Comme le diabète et les ulcères, l'hypertension est plutôt un ensemble partagé de symptômes produits par des causes hétérogènes qui impliquent toutes une interaction entre agents environnementaux et un arrière-plan génétique sensible.

Beaucoup de facteurs liés à l'environnement ou aux modes de vie qui contribuent au risque d'hypertension ont été identifiés dans des études comparant la fréquence de l'hypertension chez des groupes qui vivent sous des conditions différentes. Il apparaît qu'au nombre des facteurs de risque significatif autres que l'apport en sel figurent l'obésité, la consommation élevée d'alcool ou de graisses saturées et un faible apport en calcium. La preuve de cette approche est que les personnes souffrant d'hypertension qui modifient leur style de vie afin de minimiser ces facteurs de risque supposés réussissent souvent à réduire leur tension artérielle. Nous avons tous entendu l'incantation familière de notre médecin : réduire l'apport en sel et le stress, la consommation de cholestérol, de graisses saturées et d'alcool, perdre du poids, cesser de fumer et faire régulièrement de l'exercice.

Par quels mécanismes physiologiques un apport accru en sel entraîne-t-il une montée de la tension chez beaucoup de gens mais pas chez tous ? L'explication tient pour beaucoup à une expansion du volume des fluides extracellulaires du corps. Pour les gens en condition normale, si l'apport en sel augmente, le sel en excès est évacué par les reins dans l'urine.

Mais chez les individus dont les mécanismes d'excrétion rénale du sel sont défaillants, l'excrétion ne peut répondre à cet apport accru. La rétention de sel qui en résulte déclenche une sensation de soif qui conduit à boire de l'eau, ce qui entraîne une augmentation du volume sanguin. En réaction, le cœur pompe davantage et la tension grimpe, ce qui conduit le rein à filtrer et excréter plus de sel et d'eau sous cette tension accrue. Le résultat est un nouvel état stable dans lequel l'excrétion d'eau et de sel est égale à l'apport, mais une plus grande quantité de sel et d'eau est emmagasinée dans le corps et la tension artérielle augmente.

Pourquoi une élévation de la tension par un apport accru en sel se manifeste-t-elle chez certaines personnes mais non chez le plus grand nombre ? Après tout, la plupart des gens parviennent à conserver une tension artérielle « normale » en dépit d'une consommation de six grammes de sel par jour. (Les médecins occidentaux considèrent néanmoins leur tension artérielle normale alors qu'un confrère yanomami ne le ferait pas). Un apport élevé en sel n'entraîne donc pas automatiquement en lui-même une hypertension chez tous les individus ; cela n'arrive que pour certains. Qu'ont-ils de différent ?

Les médecins distinguent les sujets chez qui la tension artérielle réagit à un changement en apport en sel sous la catégorie de personnes « sensibles au sel ». Environ deux fois plus de personnes hypertendues que de personnes normotendues (ayant une tension normale) se révèlent sensibles au sel. Néanmoins, la plupart des décès dus à une tension élevée ne concernent pas les hypertendus (ceux ayant une tension très élevée de 14 - 9), mais des normotendus présentant une tension légèrement haute — du seul fait que statistiquement les normotendus sont beaucoup trop nombreux pour que les décès des hypertendus l'emportent. Quant à la différence physiologique spécifique entre les personnes hypertendues et les autres, les preuves sont nombreuses qui convergent vers les reins. Si dans le cadre d'une recherche, le rein d'un rat normotendu est transplanté chez un rat hypertendu (la chose vaut tout autant pour un don d'organe entre hommes), la tension artérielle du receveur diminue. Qu'à l'inverse, le rein d'un rat hypertendu soit donné à un rat normal, et la tension de ce dernier augmente.

Une autre preuve du rôle actif des reins à l'origine de l'hypertension est d'ordre génétique : la plupart des nombreux gènes répertoriés chez l'homme pour affecter la tension artérielle se révèlent coder les protéines impliquées dans le traitement rénal du sodium (le sel est du chlorure de sodium). Nos reins excrètent en fait le sodium en deux temps : premièrement, un filtre nommé glomérule à l'extrémité proximale de chaque tubule rénal filtre le plasma sanguin (contenant le sel) dans le tubule ; ensuite, l'essentiel du sodium filtré est réabsorbé dans le sang par le reste du tubule au-delà du glomérule ; le sodium filtré qui n'est pas réabsorbé finit par être excrété dans l'urine. Des modifications dans chacune de ces étapes peuvent entraîner une hypertension : les personnes âgées tendent à souffrir d'hypertension parce que leur filtration glomérulaire est plus faible et les hypertendus parce

que la réabsorption tubulaire du sodium est plus forte chez eux. Le résultat dans les deux cas, filtration du sodium plus faible ou réabsorption plus forte, est une plus grande rétention d'eau et de sodium et une tension artérielle plus élevée.

Les médecins qualifient communément la forte réabsorption tubulaire de sodium chez les hypertendus de « défaut » : « Les reins des hypertendus présentent un défaut génétique d'excrétion du sodium. » Cependant, en tant que biologiste évolutionniste, je m'étonne que l'on rejette comme « défaut » un trait apparemment dangereux qui survient fréquemment dans une vaste population humaine depuis longtemps établie : étant donné le nombre d'individus qui nous ont précédés jusqu'à aujourd'hui, la présence de gènes qui empêcheraient la survie ne peut s'expliquer que par un avantage spécifique retenu par la sélection naturelle — la médecine a fourni le meilleur exemple de gènes apparemment défectueux chez l'homme que des bénéfices compensatoires ont développés à une haute fréquence. Ainsi, l'hémoglobine à hématies falciformes est due à un gène mutant qui tend à causer l'anémie, mal assurément néfaste. Mais ce même gène offre également une certaine protection contre la malaria et son effet net est bénéfique dans certaines zones d'Afrique et de Méditerranée touchées par cette maladie. Ainsi, pour comprendre pourquoi les personnes hypertendues non traitées sont aujourd'hui sujettes à une mortalité liée à une rétention rénale de sel, nous devons procéder inversement et nous demander sous quelles conditions les patients auraient pu profiter de reins capables de retenir le sel.

Dans les conditions de disponibilité réduite de sel où vécurent la plupart des humains dans l'histoire jusqu'à l'essor récent des salières, ceux d'entre eux dont les reins retenaient efficacement le sel étaient mieux à même de survivre aux épisodes inévitables de perte en sel par la sudation ou une crise de diarrhée. Ces reins devinrent un inconvénient dès lors que l'accès au sel fut généralisé sans compter, ce qui entraîna chez les individus une rétention en sel et une hypertension aux conséquences fatales. On notera l'ironie de l'évolution : ceux d'entre nous dont les ancêtres dans les savanes africaines il y a des dizaines de milliers d'années affrontaient le mieux les problèmes de déficience en sel sont à présent ceux qui, dans les rues de Los Angeles, connaissent le risque le plus élevé de mourir d'un excès de ce même sel.

SOURCES ALIMENTAIRES DE SEL

En Amérique du Nord et en Europe environ 12 % seulement de notre apport en sel est ajouté à la maison et en toute connaissance, soit par la personne qui fait la cuisine soit par le consommateur individuel à table. Seuls ces 12 % sont éliminés vertueusement. Les 12 % suivants sont le sel naturellement présent dans les aliments à l'état frais. Malheureusement les 75 % restants de notre apport en sel sont « cachés » : ils sont déjà incorporés à la

nourriture que nous achetons, soit transformée soit préparée au restaurant et à laquelle le fabricant ou le cuisinier ont ajouté du sel. En conséquence, les Américains et les Européens n'ont aucune idée de l'importance de leur apport en sel quotidien sauf s'ils se soumettent à des collectes d'urine sur vingt-quatre heures. S'abstenir de l'emploi de salières ne suffit pas à réduire significativement l'apport en sel, dès lors qu'aucune information transparente n'est donnée ni aucune attention portée à la composition des aliments.

Les aliments transformés contiennent des quantités de sel incroyablement plus élevées que celles des mêmes aliments non préparés. Ainsi, comparé au saumon frais non salé cuit à la vapeur, le saumon en boîte contient cinq fois plus de sel par livre et le saumon fumé acheté dans le commerce douze fois plus. Le repas-minute américain par excellence composé d'un cheeseburger et de frites à emporter contient trois grammes de sel (un tiers de l'apport total quotidien d'un Américain), treize fois le contenu en sel d'un steak et de frites non salés, mais par ailleurs comparables, cuisinés à la maison. D'autres aliments transformés ont un fort contenu en sel : le *corned beef* en boîte, le fromage fondu et les cacahuètes grillées. À mon étonnement, la source la plus importante en sel alimentaire aux États-Unis et au Royaume-Uni est due aux produits céréaliers — pain, autres produits de boulangerie et céréales pour le petit déjeuner — que nous croyons habituellement sans sel.

L'ajout industriel de sel vise à moindre coût à rendre comestibles des aliments peu gustatifs et bon marché. Par ailleurs l'augmentation du contenu en sel de la viande accroît d'autant le poids de l'eau associée à cette viande, de sorte que le poids du produit final peut être augmenté de 20 %, ici encore à moindre coût, puis que le fabricant vend au prix d'une « livre » de viande un produit qui ne consiste qu'à 83 % en viande originale et à 17 % en eau associée. Ajoutez à cela que le sel est un facteur majeur de soif et que les Américains ou les Européens boivent pour beaucoup des sodas et des eaux en bouteille qui sont à leur tour des produits industriels souvent dus aux mêmes fabricants que les conditionneurs de viande. Ainsi est créée une dépendance artificielle et non plus naturelle au sel.

L'Asie du Sud et de l'Est et la majeure partie du monde en développement, où l'essentiel du sel ingéré ne vient pas des aliments transformés ou de la restauration mais du sel ajouté chez le consommateur lui-même, nous donnent une image différente des usages du sel. Par exemple, en Chine 72 % du sel ingéré est ajouté pendant la cuisson ou à table et huit autres pour cent dans la sauce de soja salée. Au Japon, les sources principales du sel ingéré sont la sauce de soja (20 %), la soupe miso salée, les légumes et les fruits salés (10 %), le poisson frais et salé (10 %) et le sel ajouté au restaurant, dans les chaînes de restauration rapide et à domicile (10 %). C'est pourquoi l'apport en sel dans de nombreux pays asiatiques excède douze grammes par jour. Dans les pays en voie de développement, le sel dans les sauces, les assaisonnements et les aliments en saumure s'ajoute à celui ajouté lors de la cuisine.

Devant les coûts que l'hypertension, les attaques et autres maladies liées au sel ont infligés aux systèmes nationaux de protection sanitaires, les gouvernements ont lancé des

campagnes de prévention auxquelles ils ont cherché à associer les industries alimentaires. Les réductions des apports de sel ont été graduelles (10 à 20 % tous les deux ans — baisse trop faible pour qu'elle soit perçue par le public). Le Royaume-Uni, le Japon, la Finlande et le Portugal mènent ces campagnes depuis vingt, voire quarante ans, ce qui a eu pour effet de diminuer les apports en sel et, en conséquence, de réduire les dépenses de santé.

Loin d'être des pions consentants aux manipulations des industries alimentaires, les citoyens du Premier Monde peuvent, outre renoncer à la salière, suivre un régime alimentaire sain et riche en légumes, fruits, fibres, glucides complexes, produits laitiers allégés, y compris fromages, céréales complètes, volaille, poisson (il est tout à fait sain de manger des poissons gras), huiles végétales et noix, mais pauvre en viande rouge, sucreries, boissons sucrées, beurre, crème, cholestérol et graisses saturées. Au cours d'expériences contrôlées sur des volontaires, un tel régime, qualifié de DASH — approches diététiques pour arrêter l'hypertension (*Dietary Approaches to Stop Hypertension*) —, a diminué de façon significative la tension artérielle.

En fait, le régime DASH est calqué sur le régime dit méditerranéen avec un contenu succulent de 38 % en graisse qui tire son nom du fait que c'est bien ce que les Italiens, les Espagnols, les Grecs et beaucoup de Français mangent de façon traditionnelle. (Ces régimes DASH et méditerranéen sont riches en acides gras mono-insaturés, une graisse bonne pour nous.) Autant de personnes qui, loin de se nourrir de biscuits et d'eau, se régalent des plus grandes cuisines de la civilisation occidentale. Les Italiens, qui passent des heures chaque jour à consommer leurs glorieuses pâtes, leurs pains, fromages, huile d'olive et autres triomphes des cuisines et des fermes italiennes, sont aujourd'hui encore morphologiquement en moyenne parmi les gens les plus minces du monde occidental. Dans le même temps, les Américains, dont le régime est tout sauf méditerranéen, ont en moyenne le tour de taille le plus grand du monde occidental. Un tiers des Américains adultes sont obèses et un autre tiers « simplement » en surpoids, et cela, sans même avoir la consolation culinaire de jouir des plaisirs de la gastronomie italienne.

LE DIABÈTE

Les régimes occidentaux riches en sucre et en hydrates de carbone (glucides) producteurs de sucre sont au diabète ce que le sel est à l'hypertension. Traverser de nos jours les rayons d'un supermarché avec des enfants est une véritable descente aux Enfers : parmi les aliments pour le petit déjeuner, les enfants seront tentés de choisir, par exemple, entre des céréales pomme-cannelle et d'autres aux fruits contenant respectivement 85 et 89 % de glucides selon leurs fabricants, dont environ la moitié sous forme de sucre. Des boîtes représentant les figurines des plus célèbres séries télévisées du moment incitent les

enfants à réclamer le dîner pour adolescents constitué de pâtes au fromage avec 81 % d'hydrates de carbone, sans oublier les en-cas sucrés avec des oursons aux fruits (92 % de glucides, aucune calorie) et les biscuits au chocolat fourrés à la vanille également présentés sous la même forme animalière (71 % de glucides), les deux contenant, entre autres ingrédients, du sirop de maïs et du sucre.

Aucun de ces aliments ne contient pour ainsi dire de fibres. Comparés au régime auquel notre histoire évolutionniste nous a adaptés, ils diffèrent par leur bien plus haute teneur en sucre et autres glucides (de 71 à 95 % au lieu de simplement 15 à 55 %) et leur beaucoup moindre teneur en protéines et en fibres. Vers l'an 1700 l'apport en sucre n'était que de quatre livres environ par an et par personne en Angleterre et aux États-Unis (alors réduits aux colonies), mais il est de plus de cent cinquante livres par an et par personne aujourd'hui. Un quart de la population américaine moderne consomme plus de deux cents livres de sucre par an. Une étude portant sur des collégiens américains de classe de quatrième a montré que 40 % de leur régime consistaient en sucre et en hydrates de carbone produisant du sucre. On ne s'étonnera pas dès lors des ravages causés par le diabète, maladie la plus commune liée au métabolisme des glucides, moins encore que les Occidentaux souffrent de caries et de dents gâtées, ce qui est très rare chez les !Kung.

Les fortes concentrations de glucose dans le sang sont la cause ultime des nombreux types de dommages que le diabète inflige à notre corps. Elles provoquent le déversement de glucose dans l'urine, une manifestation dont la maladie tire son nom complet, diabète mellitus (ou diabète sucré), ce qui signifie littéralement « passage de miel à travers ». Le diabète n'est ni infectieux ni rapidement fatal, aussi ne fait-il pas la une des journaux comme le SIDA. Néanmoins, l'épidémie mondiale de diabète aujourd'hui éclipse de loin le SIDA en taux de mortalité et en souffrances. Le diabète invalide lentement ses victimes et réduit leur qualité de vie. Comme toutes les cellules du corps sont progressivement exposées au sucre du flux sanguin, le diabète peut affecter presque n'importe quel système organique. Parmi ses conséquences secondaires, il est la cause majeure de cécité chez les adultes aux États-Unis ; la deuxième cause majeure d'amputation non traumatique des pieds ; la cause d'un tiers des désordres rénaux ; un facteur de risque important d'attaques, de crises cardiaques, de maladie vasculaire périphérique et de dégénérescence nerveuse ; et il coûte annuellement aux États-Unis plus de 100 milliards de dollars de soins (15 % des coûts cumulés de toutes les maladies). Pour citer Wilfrid Oakley, « l'homme peut être maître de son destin, mais aussi victime de son sucre sanguin ».

En 2010, on estimait le nombre de diabétiques dans le monde à environ 300 millions. Il se peut que ce nombre ait été sous-évalué parce qu'il existait probablement d'autres cas non diagnostiqués, en particulier dans les pays médicalement sous-équipés du monde en développement. Le taux de croissance du nombre de diabétiques est d'environ 2,2 % par an, soit presque deux fois le taux de croissance de la population adulte du globe, ce qui signifie

que le pourcentage de la population qui souffre du diabète augmente. Si rien ne change dans le monde, mais que la population continue à croître, à vieillir et à migrer vers les villes (associées à un mode de vie plus sédentaire et donc à une prévalence accrue du diabète), alors le nombre de cas prédits pour 2030 sera de quelque 500 millions, ce qui ferait du diabète une des maladies les plus communes et un des plus grands problèmes de santé publique au monde. Mais le pronostic est encore plus sombre parce que d'autres facteurs de risque pour le diabète (en particulier l'aisance matérielle et l'obésité rurale) s'accroissent également, de sorte que le nombre de cas en 2030 sera probablement plus élevé encore. L'explosion actuelle de la prévalence du diabète survient surtout dans le Tiers-Monde où l'épidémie est encore à ses premiers stades en Inde et en Chine, les deux pays les plus peuplés de la planète. Jadis considérée comme une maladie frappant essentiellement les riches Européens et Nord-Américains, le diabète a franchi deux seuils en 2010 : plus de la moitié des diabétiques dans le monde sont aujourd'hui asiatiques et les deux pays qui comptent le plus de malades sont aujourd'hui l'Inde et la Chine.

TYPES DE DIABÈTE

Que se passe-t-il quand nous consommons du glucose (ou d'autres hydrates de carbone contenant du glucose) ? Lorsque le sucre est absorbé à partir de notre intestin, sa concentration dans notre sang augmente, signalant au pancréas de libérer une hormone, l'insuline. Cette hormone incite à son tour le foie à diminuer la production de glucose et les cellules musculaires et graisseuses à incorporer ce glucose (arrêtant ainsi l'élévation de sa concentration dans le sang) et à l'emmagasiner sous forme de glycogène ou de graisse à utiliser comme source d'énergie entre les repas. D'autres nutriments, comme les aminoacides, déclenchent également la sécrétion d'insuline qui a des effets sur des composants alimentaires autres que le sucre (comme d'empêcher la dégradation des graisses).

Le terme « diabète mellitus » couvre donc une vaste diversité de problèmes sous-jacents liés par des symptômes communs provenant de fortes teneurs en sucre dans le sang. Cette diversité peut être grossièrement divisée en deux groupes de maladies : le diabète dit de type 2 ou non insulinodépendant (connu aussi sous le nom de « diabète adulte ») et le diabète bien moins commun de type 1 ou diabète mellitus insulinodépendant (également nommé « diabète juvénile »). Ce dernier est une maladie auto-immune dans laquelle les anticorps de la personne détruisent les cellules pancréatiques qui sécrètent l'insuline. Les diabétiques de type 1 tendent à être minces, à ne produire aucune insuline et à dépendre de multiples injections quotidiennes d'insuline. Beaucoup d'entre eux portent certains gènes (certains allèles dits HLA) qui codent les éléments du système immunitaire. Le diabète de

type 2 implique au contraire une résistance accrue des cellules à l'insuline de la personne de sorte que celles-ci ne peuvent absorber le glucose à des taux normaux. Tant que le pancréas peut réagir en libérant plus d'insuline, la résistance des cellules peut être surmontée et le glucose sanguin demeure dans une marge normale. Mais le pancréas finit par s'épuiser, ne peut plus sécréter suffisamment d'insuline pour vaincre cette résistance, les niveaux de glucose augmentent dans le sang et le patient développe un diabète et tend à être obèse. Dans les premiers stades de la maladie, il peut souvent contrôler ses symptômes en suivant un régime, en faisant de l'exercice et en perdant du poids sans recourir à des cachets ou des injections d'insuline.

Cependant, il peut être difficile de distinguer le diabète de type 2, environ dix fois plus commun, du diabète de type 1 car le premier apparaît déjà de façon croissante chez les adolescents alors que le diabète de type 1 peut n'apparaître qu'à l'âge adulte. Le diabète de type 2 (défini comme insulinodépendant) est lui-même associé à de nombreux gènes différents et se manifeste par des symptômes divers.

GÈNES, ENVIRONNEMENT ET DIABÈTE

Il y a plus de 2 000 ans, des médecins hindous qui avaient relevé des cas d'« urine mielleuse » déclarèrent que ceux-ci « passaient de génération en génération dans la semence » et étaient également influencés par « un régime alimentaire peu judicieux ». Aujourd'hui les médecins ont redécouvert ces intuitions que nous reformulons en disant que le diabète implique des facteurs génétiques et environnementaux, et peut-être également des facteurs intra-utérins qui affectent le fœtus pendant la grossesse. Les indices concernant un rôle des gènes incluent le risque dix fois plus élevé de souffrir du diabète si vous avez un parent au premier degré diabétique (père, mère, frère ou sœur) que dans le cas contraire. Mais le diabète, comme l'hypertension, n'est pas une de ces simples maladies génétiques (comme l'anémie à hématies falciformes) dans lesquelles une mutation du même gène est responsable de la maladie pour chaque patient. En fait, des dizaines de facteurs différents de vulnérabilité génétique ont été identifiés pour le diabète, dont beaucoup unis seulement par un trait commun — une mutation dans l'un quelconque de ces gènes peut entraîner des niveaux élevés de glucose sanguin dus à la résistance à l'insuline. Je précise que ces commentaires s'appliquent au diabète de type 2 ; celui de type 1 implique son propre ensemble distinct de facteurs de vulnérabilité génétique.

Outre ces facteurs génétiques, le diabète dépend également de facteurs environnementaux et du mode de vie. Même si un sujet est génétiquement prédisposé au diabète, il n'en souffrira pas nécessairement, alors que tel serait le cas s'il avait une paire de gènes prédisposant à la dystrophie musculaire ou à la maladie de Tay-Sachs. Le risque de

développer un diabète augmente avec l'âge, le fait d'avoir des parents au premier degré diabétiques ou d'être né d'une mère diabétique. Mais d'autres facteurs de risque qui prédisposent au diabète sont sous le contrôle du patient, en particulier le surpoids, l'absence d'exercice, un régime hautement calorique et une forte consommation de sucre et de graisses. La plupart des diabétiques de type 2 peuvent atténuer leurs symptômes en réduisant ces facteurs de risque. Par exemple, la prévalence du diabète est cinq à dix fois plus élevée chez les personnes obèses que chez celles de poids normal, de sorte que les patients peuvent souvent recouvrer la santé en suivant un régime, faisant de l'exercice et perdant du poids, et ces mêmes mesures peuvent protéger de la maladie les personnes qui y sont prédisposées.

Beaucoup de types d'expériences naturelles illustrent spécifiquement le rôle des facteurs environnementaux dans le diabète. L'accentuation mondiale de ces facteurs sous-tend l'épidémie mondiale actuelle du diabète. Une de ces expériences porte sur l'élévation et la baisse des prévalences du diabète qui accompagnent l'essor et la baisse du mode de vie occidental et de l'opulence au sein de la même population. Au Japon, des courbes de la prévalence du diabète dans le temps par rapport aux indicateurs économiques sont parallèles aux variations d'une année à l'autre près. Il en est ainsi parce que, quand les gens disposent de plus d'argent, ils mangent davantage et risquent donc de développer plus de symptômes du diabète. Le diabète et ses symptômes déclinent ou disparaissent dans les populations sous des conditions de famine comme ce fut le cas pour les patients lors du rationnement alimentaire sévère imposé pendant le siège de Paris en 1870-1871. Des groupes d'Aborigènes australiens qui abandonnèrent temporairement leur mode de vie occidental acquis et reprirent leur traditionnelle et vigoureuse activité de chasse et de cueillette inversèrent leurs symptômes de diabète ; un de ces groupes perdit en moyenne dix-huit livres de poids en sept semaines. Une réduction des symptômes du diabète et du tour de taille a également été constatée chez des Suédois qui avaient abandonné pendant trois mois leur régime habituel très peu méditerranéen (plus de 70 % de calories en sucre, margarine, produits laitiers, alcool, huile et céréales) et adopté un régime méditerranéen. Les Suédois qui adoptèrent un « régime paléolithique » censé ressembler à celui des chasseurs-cueilleurs virent leur santé s'améliorer et leur tour de taille mincir davantage encore.

Une autre expérience naturelle nous est donnée par l'explosion vertigineuse du diabète chez des groupes qui ont émigré et ont donc abandonné un mode de vie spartiate et vigoureux pour adopter une existence sédentaire sans grand exercice physique et riche en calories reposant sur une nourriture abondante de supermarché. Un exemple frappant est celui des juifs yéménites qui furent évacués par voie aérienne vers Israël au cours de l'opération « Tapis volant » en 1949 et 1950 et passèrent brutalement ainsi de conditions de vie médiévales au XX^{e} siècle. Bien qu'à leur arrivée en Israël ces juifs n'aient presque pas été

atteints de diabète, 13 % d'entre eux devinrent diabétiques en deux décennies. Parmi les autres migrants en quête de perspectives d'avenir et qui trouvèrent en fait le diabète, citons les juifs d'Éthiopie qui s'installèrent en Israël, les Mexicains et les Japonais aux États-Unis, les Polynésiens en Nouvelle-Zélande, les Chinois à l'île Maurice et à Singapour, et les Indiens d'Asie à l'île Maurice, à Singapour, aux Fidji, en Afrique du Sud et en Grande-Bretagne.

Les pays en voie de développement récemment devenus plus riches et plus occidentalisés ont également connu une croissance du diabète. Au premier rang se trouvent les huit producteurs de pétrole arabes et les nations insulaires nouvellement enrichies qui sont à présent à la tête du monde en matière de prévalence nationale du diabète (tous au-dessus de 15 %). Tous les pays d'Amérique latine et des Caraïbes ont aujourd'hui des prévalences supérieures à 5 %. Tous ceux d'Asie du Sud et de l'Est ont des prévalences au-dessus de 4 % à l'exception des cinq pays les plus pauvres où elles demeurent au plus bas à 1,6 %. Les prévalences hautes des pays en développement le plus rapide sont un phénomène récent : l'Inde était encore en dessous de 1 % en 1959 seulement, mais atteint aujourd'hui 8 %. Par contre, la plupart des pays africains sub-sahariens sont encore pauvres et conservent des taux inférieurs à 5 %.

Ces moyennes nationales cachent de grandes différences intérieures qui constituent d'autres expériences naturelles. Partout dans le monde, l'urbanisation entraîne moins d'exercice physique et plus d'alimentation de supermarché, d'obésité et de diabète. Les populations urbaines individuelles qui atteignent ainsi des prévalences notoirement élevées incluent les Wanigela déjà cités de la capitale de Papouasie-Nouvelle-Guinée (37 %) et plusieurs groupes d'Aborigènes australiens urbains (jusqu'à 33 %). Ces deux cas sont d'autant plus frappants que le diabète était inconnu chez les Néo-Guinéens et les Australiens sous les conditions de vie traditionnelles.

Ainsi, le mode de vie occidental accroît d'une façon ou d'une autre pour ceux qui en jouissent le risque de devenir diabétiques. Mais ce mode de vie comporte beaucoup d'éléments interconnectés : lesquelles de ces composantes contribuent le plus au risque de diabète ? S'il n'est pas facile de démêler les effets des influences corrélées, il apparaît que les trois facteurs de risque les plus puissants sont l'obésité, un mode de vie sédentaire (pour lequel vous pouvez faire quelque chose) et l'historique du diabète dans votre famille (chose à laquelle vous ne pouvez rien). Un autre facteur de risque que l'individu ne peut pas contrôler est le poids élevé ou faible à la naissance. Alors que la composition du régime alimentaire agit manifestement, en partie au moins, par son lien avec l'obésité, il semble également qu'elle ait une certaine influence indépendante : chez les gens prédisposés à l'obésité, ceux qui suivent un régime méditerranéen courent, semble-t-il, un risque moindre que ceux ayant des apports élevés en sucre, acides gras saturés, cholestérol et triglycérides. L'absence d'exercice peut créer des risques essentiellement par une prédisposition à

l'obésité, alors que le fait de fumer, l'inflammation organique et une consommation élevée d'alcool apparaissent être des facteurs de risque indépendants. En bref, le diabète de type 2 a son origine dans des facteurs génétiques et peut-être intra-utérins que peuvent démasquer plus tard des facteurs de mode de vie qui induisent des symptômes de la maladie.

LES INDIENS PIMA ET LES ÎLIENS DE NAURU

Les tragédies de deux peuples aux taux de diabète les plus élevés au monde, les Indiens Pima et les îliens de Nauru, illustrent ces preuves d'un rôle environnemental dans la maladie. Les Pima survécurent plus de 2 000 ans dans les déserts du sud de l'Arizona en employant des méthodes agricoles fondées sur des systèmes complexes d'irrigation que complétaient la chasse et la cueillette. Parce que les pluies dans le désert varient fortement d'une année à l'autre, les récoltes manquaient une année sur cinq environ, obligeant alors les Pima à ne subsister que d'aliments d'origine sauvage, en particulier de lièvres et de haricots de prosopis (mesquite). Beaucoup de leurs plantes sauvages préférées étaient riches en fibres, pauvres en graisse et ne produisaient de glucose que lentement, constituant ainsi un régime antidiabétique idéal. Après cette longue histoire de disettes périodiques mais brèves, les Pima vécurent une famine plus prolongée à la fin du XIX^{e} siècle lorsque des colons blancs détournèrent les sources des rivières dont dépendaient les Pima pour leur irrigation. Aujourd'hui ces Indiens consomment des aliments achetés dans le commerce. Des observateurs qui rendirent visite aux Pima au début des années 1900 rapportèrent que l'obésité était rare et le diabète quasi inexistant. Depuis les années 1960, l'obésité s'est répandue chez les Pima dont certains individus pèsent à présent plus de 130 kilos. La moitié d'entre eux dépassent 90 % des Américains pour le poids rapporté à la taille. Les femmes consomment environ 3 160 calories par jour (50 % de plus que la moyenne aux États-Unis), dont 40 % de graisse. De pair avec cette obésité, les Pima sont devenus célèbres dans la littérature consacrée au diabète en ayant la fréquence la plus élevée de diabète dans le monde. La moitié de tous les Pima âgés de plus de 35 ans et 70 % de ceux de 55 à 64 ans sont diabétiques, ce qui s'accompagne d'occurrences élevées de cécité, d'amputation des membres et de problèmes rénaux.

De son côté, Nauru, petite île lointaine du Pacifique tropical colonisée par les Micronésiens aux temps préhistoriques, fut annexée par l'Allemagne en 1888, occupée par l'Australie en 1914 et elle obtint finalement l'indépendance en 1968, devenant ainsi la plus petite république au monde. Néanmoins, Nauru connaît également une distinction moins glorieuse : l'épidémie d'une maladie génétique. Ainsi que nous l'avons vu, les épidémies bien référencées de maladies infectieuses éclatent quand la transmission de l'agent infectieux s'accroît et déclinent lorsque le nombre de victimes potentielles vulnérables

chute, suite à l'immunité acquise des survivants et à la mortalité différentielle des sujets génétiquement sensibles. Par contre, l'épidémie d'une maladie génétique éclate à la suite d'une augmentation des facteurs de risque environnementaux et décline ensuite quand le nombre de victimes potentielles sensibles décroît (du seul fait de la mortalité préférentielle de ceux qui sont génétiquement plus sensibles et non grâce à une immunité acquise ; on n'acquiert pas d'immunité au diabète).

Le mode de vie traditionnel des Nauruans était fondé sur l'agriculture et la pêche et comportait de fréquents épisodes de disette à cause des sécheresses et de la pauvreté des sols. Les premiers visiteurs européens relevèrent néanmoins que les habitants étaient replets, qu'ils admiraient les personnes grandes et grosses et faisaient suivre un régime aux jeunes filles pour qu'elles engraissent et soient plus attrayantes à leurs yeux. En 1906, on découvrit que l'essentiel du sous-sol de Nauru consistait en roches ayant la plus forte concentration au monde de phosphate, composant majeur des engrais. En 1922, la compagnie minière d'extraction de la roche commença à verser des droits aux îliens. Cette nouvelle richesse vit la consommation moyenne de sucre des Nauruans atteindre une livre quotidienne en 1927 et l'importation de main-d'œuvre car les Nauruans n'aimaient pas le travail à la mine.

Au cours de la Seconde Guerre mondiale Nauru fut occupée par les forces armées japonaises qui imposèrent le travail forcé, réduisirent les rations alimentaires à une demi-livre de citrouille par jour et déportèrent ensuite la plupart des habitants aux îles Truk où la moitié d'entre eux moururent de faim. Quand les survivants revinrent après la guerre, ils retrouvèrent leurs droits sur le phosphate, abandonnèrent l'agriculture presque complètement et reprirent leurs achats dans les supermarchés, empilant de gros sacs de sucre dans leurs caddies et consommant le double de l'apport calorique recommandé. Devenus sédentaires, ils en vinrent à dépendre de véhicules motorisés pour se déplacer sur leur petite île (dont le rayon est en moyenne de 2,5 kilomètres). À la suite de l'indépendance en 1968, les droits annuels sur le phosphate s'élevèrent à 23 000 dollars *per capita*, ce qui classa les Nauruans parmi les gens les plus riches au monde. Aujourd'hui ils constituent la population la plus obèse des îles du Pacifique. Leur poids moyen est 50 % plus élevé que celui des Australiens blancs de même taille.

Bien que les médecins coloniaux européens à Nauru aient su reconnaître le diabète et qu'ils l'aient diagnostiqué chez des travailleurs non nauruans sur l'île, le premier cas chez un Nauruan ne fut relevé qu'en 1925 et le deuxième en 1934. Cependant, après 1954, la prévalence de la maladie s'éleva fortement et devint la cause la plus banale de mort non accidentelle. Un tiers des Nauruans âgés de plus de vingt ans, deux tiers de ceux de plus de cinquante-cinq ans et 70 % des rares qui survivent jusqu'à soixante-dix ans sont diabétiques. Au cours de la dernière décennie cette prévalence a commencé à décliner, non pas à cause d'une atténuation des facteurs de risque environnementaux (l'obésité et le mode de vie

sédentaire sont aussi répandus que jamais), mais probablement parce que ceux qui étaient le plus génétiquement sensibles sont décédés. Si cette interprétation s'avérait juste, alors Nauru serait le cas le plus rapide à ma connaissance de sélection naturelle dans une population humaine : une occurrence de sélection détectable touchant une population entière en moins de quarante ans.

LE DIABÈTE EN INDE

Le tableau 7 résume pour comparaison quelques prévalences du diabète dans le monde. Il est manifeste qu'il existe de grandes différences entre les pays dans leurs taux nationaux moyens qui vont de valeurs basses de 1,6 % en Mongolie et au Rwanda à des valeurs élevées de 19 % aux Émirats arabes unis et de 31 % à Nauru. Mais ce tableau souligne aussi que ces moyennes nationales cachent des différences également grandes au sein de n'importe quel pays donné selon la diversité des modes de vie ; dans les pays en voie de développement tout au moins, les populations aisées, occidentalisées ou urbaines tendent à avoir des prévalences bien plus élevées que les populations pauvres, traditionnelles ou rurales.

Tableau 7. PRÉVALENCES DU DIABÈTE DE TYPE 2 DANS LE MONDE

POPULATION	POURCENTAGES PRÉVALENCES
« Blancs » européens et moyen-orientaux	
41 pays européens	6 (échelle 2-10)
4 pays européens occidentaux d'outre-mer (Australie, Canada, Nouvelle-Zélande, USA	8 (échelle 5-10)
1 pays arabe très pauvre (Yémen)	3
2 pays arabes pauvres (Jordanie, Syrie)	10
6 pays arabes riches	16 (échelle 13-19)
Juifs yéménites traditionnels	~ 0
Juifs yéménites occidentalisés	13
Africains	
Tanzanie rurale	1
Rwanda	2
Afrique du Sud urbaine	8

~~Afro-Américains (États-Unis)~~	~~13~~
Indiens d'Asie	
Inde urbaine, 1938-1959	~ 1
Inde rurale aujourd'hui	0,7
Singapour urbain	17
Île Maurice urbaine	17
Kerala urbain	20
Îles Fidji urbaines	22
Chinois	
Chine rurale	~ 0
Hong Kong urbain	9
Singapour urbain	10
Taiwan urbain	12
Île Maurice urbaine	13
Îliens du Pacifique	
Nauru, 1952	0
Nauru, 2002	41
Nauru, 2010	31
Papouasie-Nouvelle-Guinée traditionnelle	~ 0
Papouasie-Nouvelle-Guinée, Wanigela urbains	37
Aborigènes d'Australie	
traditionnels	~ 0
occidentalisés	25-35
Natifs américains	
Mapuche au Chili	1
Pima aux États-Unis	50

Les chiffres de la colonne de droite indiquent les prévalences en pourcentage, c'est-à-dire le pourcentage de la population souffrant du diabète de type 2. Ces valeurs sont dites prévalences standardisées selon l'âge. Comme le diabète de type 2 dans une population donnée augmente avec l'âge, il serait trompeur de comparer des valeurs brutes de prévalence entre deux populations qui diffèrent simplement en conséquence des diverses tranches d'âge (la prévalence serait plus élevée dans la population plus âgée) même si les prévalences à un âge donné étaient identiques dans les deux populations. On calcule donc la prévalence dans une population en fonction de l'âge puis on calcule ce qu'elle serait pour toute la population si elle avait une certaine distribution standardisée par âge.

Notez les prévalences plus élevées pour les populations aisées, occidentalisées ou urbaines que pour les populations pauvres, traditionnelles ou rurales du même peuple. Remarquez également que ces différences de modes de vie donnent lieu à des populations à prévalence basse ou à prévalence élevée qui contrastent (de plus de 12 %) dans chaque groupe humain examiné, à l'exception des Européens occidentaux chez qui il n'y a pas, pour des raisons à examiner, de population à prévalence élevée selon les critères mondiaux. Ce tableau illustre aussi la croissance et la baisse ultérieure de la prévalence dans l'île de Nauru provoquées par une occidentalisation rapide et ensuite par l'action d'une sélection naturelle sur les victimes de diabète.

L'Inde nous donne d'excellents exemples de ces différences infranationales. (Je suis reconnaissant pour ces informations au Professeur V. Mohan de la Diabetes Research Foundation de Madras). La prévalence moyenne du diabète en Inde était de 8 % en 2010, mais il y existait peu de cas il y a encore quelques décennies. Les études en 1938 et 1959, dans les grandes villes (Calcutta et Bombay) qui sont aujourd'hui des places fortes de la maladie, donnaient des prévalences de seulement 1 % ou moins. Ce ne fut que dans les années 1980 que ces chiffres commencèrent à grimper, tout d'abord lentement puis de façon explosive, au point où l'Inde compte à présent plus de diabétiques (plus de 40 millions) que toute autre nation. Les raisons en sont essentiellement les mêmes que celles pour l'épidémie de diabète dans le monde : urbanisation, élévation du niveau de vie, développement des aliments rapides sucrés, gras et riches en calories disponibles à bas prix dans les villes pour les riches comme pour les pauvres, et sédentarisme accru associé à la substitution des emplois manuels par des emplois de services et aux jeux vidéo, à la télévision et aux ordinateurs qui maintiennent pendant des heures chaque jour les enfants (et les adultes) rivés en état léthargique devant leurs écrans. Bien que le rôle spécifique de la télévision n'ait pas été évalué en Inde, une étude réalisée en Australie a montré que chaque heure quotidienne passée à regarder la télévision s'accompagne d'un accroissement de 18 % de la mortalité cardiovasculaire (associée pour une large part au diabète), même une fois pris en compte d'autres facteurs de risque comme le tour de taille, le tabac, la consommation d'alcool et le régime alimentaire. Mais ces facteurs s'accroissent de façon notoire avec le temps passé devant la télévision de sorte que le véritable chiffre doit encore être supérieur à cette estimation de 18 %.

Cette prévalence moyenne nationale de 8 % recouvre toute une gamme de résultats divers pour des groupes différents en Inde. À son niveau le plus bas, la prévalence est de 0,7 % seulement pour les Indiens ruraux, actifs et non obèses. Elle passe à 11 % pour les citadins, sédentaires et obèses, et atteint un pic de 20 % dans le district d'Ernakulam au sud-ouest de l'État du Kerala, un des plus urbanisés de l'Inde. Une valeur encore plus élevée, la deuxième plus haute prévalence dans le monde, nous est fournie par l'île Maurice dans l'océan Indien où une communauté immigrée d'origine indienne pour l'essentiel a acquis des niveaux de vie occidentaux plus rapidement qu'aucune population en Inde même.

Parmi les facteurs de mode de vie prédictifs du diabète en Inde, certains sont également familiers en Occident alors que d'autres inversent les prévisions occidentales. Tout comme

en Occident, le diabète en Inde est associé à l'obésité, l'hypertension et la sédentarité. Mais les diabétologues européens et américains seront étonnés d'apprendre que la prévalence du diabète est plus forte chez les Indiens aisés, instruits et urbains que chez les ruraux pauvres et sans éducation, tendances exactement contraires à celles de l'Occident, quoique semblables à celles relevées dans d'autres pays en voie de développement, Chine, Bangladesh et Malaisie compris. Par exemple, les Indiens diabétiques sont plus susceptibles d'avoir suivi un enseignement secondaire et supérieur que les non-diabétiques. En 2004 la prévalence du diabète en Inde atteignait en moyenne 16 % dans les zones urbaines et seulement 3 % dans les zones rurales, à l'inverse des tendances en Occident. L'explication probable de ces paradoxes invoque deux aspects sous lesquels le mode de vie occidental s'est étendu plus largement dans la population et a été pratiqué depuis plus longtemps en Occident qu'en Inde. Tout d'abord, les sociétés occidentales sont bien plus riches que la société indienne de sorte que les ruraux pauvres peuvent beaucoup mieux acheter des aliments rapides susceptibles de développer chez leurs consommateurs un diabète en Occident qu'en Inde. En outre, les Occidentaux instruits qui disposent d'aliments rapides et ont des emplois sédentaires savent souvent aujourd'hui que ces aliments sont malsains et qu'il faut faire de l'exercice, alors que ces conseils n'ont pas encore fait leur chemin chez les Indiens instruits. Presque 25 % des citadins indiens (la frange de la population la plus menacée) n'ont même jamais entendu parler du diabète.

En Inde comme en Occident, le diabète est finalement dû à des niveaux chroniquement hauts de glucose dans le sang, et certaines des conséquences cliniques sont semblables. Mais à d'autres égards — que ce soit parce que les facteurs de mode de vie ou les gènes des gens diffèrent entre l'Inde et l'Occident — le diabète en Inde est différent de celui que nous connaissons à l'Ouest. Alors que les Occidentaux considèrent le diabète de type 2 comme une maladie de l'âge adulte apparaissant en particulier après cinquante ans, les diabétiques indiens montrent des symptômes une à deux décennies plus tôt que les Occidentaux et l'âge d'apparition en Inde (comme dans beaucoup d'autres populations également) a même basculé vers des sujets toujours plus jeunes au cours de la dernière décennie. Chez les Indiens à la fin de leur adolescence déjà, le « diabète adulte » (de type 2 ou non insulinodépendant) se manifeste plus souvent que le « diabète juvénile » (de type 1 ou insulinodépendant). Alors que l'obésité est un facteur de risque en Inde comme en Occident, le diabète apparaît à une valeur seuil inférieure en Inde et dans d'autres pays asiatiques. Les symptômes diffèrent également entre patients diabétiques indiens et occidentaux : les premiers ont moins de risques de développer une cécité ou une maladie rénale, mais sont plus enclins à souffrir de problèmes coronariens à un âge relativement précoce.

Quoique les Indiens pauvres soient généralement moins menacés que les riches, l'expansion accélérée de la restauration rapide expose même les habitants des bidonvilles de New Delhi, la capitale, au diabète. Le Dr. S. Sandeep, M. A. Ganesan et le Professeur Mohan

de la Diabetes Research Foundation de Madras résument ainsi la situation actuelle : « Cela suggère que le diabète [en Inde] n'est plus une maladie de l'homme riche ou aisé. Il devient un problème même dans les couches pauvres ou à revenu moyen de la société. Les études montrent que les diabétiques démunis sont plus sujets à des complications parce qu'ils ont moins accès aux soins médicaux de qualité. »

BÉNÉFICES DES GÈNES POUR LE DIABÈTE

La preuve d'une forte composante génétique dans le diabète pose une énigme évolutionniste. Pourquoi une maladie aussi invalidante est-elle aussi commune dans un nombre aussi grand de populations humaines alors que l'on aurait pu s'attendre à ce qu'elle disparaisse progressivement puisque les sujets qui y étaient génétiquement sensibles étaient éliminés par la sélection naturelle et n'engendraient pas d'enfants porteurs de leurs gènes ?

Deux explications applicables à certaines autres maladies génétiques — les mutations récurrentes et l'absence de conséquences sélectives — peuvent rapidement être écartées dans le cas du diabète. Premièrement, si les prévalences du diabète étaient aussi basses que celles de la dystrophie musculaire (environ 1 pour 10 000), la prévalence des gènes pourrait n'être rien d'autre que le résultat de mutations récurrentes ; c'est-à-dire que les bébés présentant une nouvelle mutation et naissant au même rythme que les porteurs plus âgés de telles mutations meurent de la maladie. Cependant aucune mutation ne survient assez fréquemment pour réapparaître chez 3 à 50 % de tous les bébés, gamme de fréquence réelle du diabète dans les sociétés occidentalisées.

Deuxièmement, les généticiens répondent régulièrement à cette énigme évolutionniste en déclarant que le diabète ne tue que des individus âgés pour qui la procréation ou l'éducation des enfants appartiennent au passé de sorte que la mort de ces diabétiques n'impose censément aucun désavantage sélectif aux gènes prédisposant à cette maladie. Cette affirmation est cependant fausse pour deux raisons évidentes. Alors que le diabète de type 2 apparaît principalement après l'âge de cinquante ans chez les Européens, chez les Nauruans, les Indiens et d'autres non-Européens il affecte des gens dans la vingtaine et la trentaine en âge de procréer, en particulier des femmes enceintes dont les fœtus et les nouveau-nés courent aussi un risque accru. Par exemple, au Japon aujourd'hui plus d'enfants souffrent du diabète de type 2 que de type 1 quoique celui-ci soit qualifié de « diabète juvénile ». En outre (comme nous l'avons examiné au chapitre 6), dans les sociétés traditionnelles, contrairement aux sociétés du Premier Monde, aucune personne âgée n'est vraiment « post-procréation » et sans importance sélective car les grands-parents contribuent de façon cruciale à l'approvisionnement alimentaire, au statut social et à la survie de leurs enfants et petits-enfants.

Il nous faut donc plutôt supposer que les gènes qui prédisposent à présent au diabète étaient réellement favorisés par la sélection naturelle avant notre soudain passage à un mode de vie occidentalisé. En fait, de tels gènes ont dû être des dizaines de fois favorisés et préservés indépendamment par la sélection naturelle parce qu'il existe des dizaines de troubles génétiques identifiés différents qui entraînent le diabète (de type 2).

Rappelons que l'effet net de l'insuline hormonale est de nous permettre d'emmagasiner sous forme de graisse la nourriture que nous ingérons au repas et de nous épargner la dégradation des réserves de graisse déjà accumulées. Il y a trente ans, ces faits incitèrent le généticien James Neel à supputer que le diabète provient d'un « génotype économe » qui rend ses porteurs particulièrement efficaces pour stocker le glucose alimentaire sous forme de graisse. Ainsi, certains sujets ont peut-être une sécrétion particulièrement explosive d'insuline en réaction rapide à une faible élévation de la concentration de glucose dans le sang. Cette sécrétion rapide génétiquement déterminée permettrait à certains des porteurs de tels gènes de piéger le glucose alimentaire sous forme de graisse sans que la concentration de glucose dans le sang soit suffisamment élevée pour se déverser dans l'urine. Aux périodes occasionnelles d'abondance alimentaire, les porteurs de ces gènes utiliseraient la nourriture plus efficacement, emmagasineraient de la graisse, prendraient rapidement du poids et seraient donc mieux armés pour survivre à une prochaine famine. Ces gènes seraient bénéfiques sous les conditions d'alternance imprévisible de périodes d'abondance et de disette qui caractérisaient le mode de vie traditionnel, mais entraîneraient obésité et diabète dans le monde moderne quand ces mêmes individus cessent de faire de l'exercice, commencent à chercher leur nourriture uniquement dans les supermarchés et consomment jour après jour des repas riches en calories. Aujourd'hui, alors que se multiplient les repas riches en sucre et que disparaissent les occasions de faire de l'exercice, un gène économe est synonyme de désastre. Nous engraissons, nous ne connaissons jamais de famines qui brûlent les graisses, notre pancréas produit sans cesse de l'insuline jusqu'à perdre sa capacité à le faire, ou jusqu'à ce que nos cellules musculaires et graisseuses deviennent résistantes ; et nous finissons par souffrir du diabète. À la suite d'Arthur Koestler, le Professeur Paul Zimmet qualifie de « coca-colonisation » l'extension au Tiers-Monde de ce mode de vie du Premier Monde qui favorise le diabète.

Nous sommes si habitués dans le Premier Monde aux quantités prévisibles de nourriture à des moments prévisibles chaque jour qu'il nous est difficile d'imaginer les fluctuations souvent imprévisibles entre les fréquentes pénuries alimentaires et les accès peu fréquents de gloutonnerie qui constituaient jusqu'à récemment le mode de vie de presque tous les humains au cours de l'évolution, et qui demeurent encore ainsi dans certaines parties du monde aujourd'hui. J'ai souvent été le témoin de telles fluctuations pendant mon travail sur le terrain chez les Néo-Guinéens qui subsistent encore de la culture et de la chasse. Ainsi, au cours d'un incident mémorable j'avais engagé une douzaine d'hommes pour porter mon

pesant équipement toute la journée le long d'une piste raide vers un campement de montagne. Nous sommes arrivés au camp juste avant la tombée de la nuit en espérant rencontrer là un autre groupe de porteurs qui étaient chargés des vivres et avons découvert qu'il n'était pas arrivé suite à un malentendu. Devant des hommes épuisés, affamés et sans nourriture, je m'attendais à être lynché. Au lieu de cela mes porteurs se mirent à rire et dirent : « *Orait, i nogat kaikai, i samting nating, yumi slip nating, enap yumi kaikai tumora* » (« Bon, il n'y a rien à manger, ça n'est pas un problème, on va simplement dormir le ventre vide et attendre demain pour manger »). Par contre, en d'autres occasions où l'on abat des porcs, mes amis néo-guinéens font un festin plantureux qui dure plusieurs jours et où certains d'entre eux tombent sérieusement malades pour avoir trop mangé.

Tableau 8. EXEMPLES DE GLOUTONNERIE QUAND LA NOURRITURE EST ABONDANTE

Daniel Everett (*Le Monde ignoré des Indiens Pirahãs*, p. 109-110). « Et ils [les Indiens Pirahãs d'Amérique du Sud] prennent plaisir [à manger]. Dès qu'il y a de la nourriture au village, ils mangent tout. […] Ils supportent bien de sauter un repas ou deux, voire de ne pas manger de la journée. J'en ai vu certains danser trois jours durant en ne s'accordant que de courtes pauses […]. Le peu qu'ils mangent en comparaison des non-Pirahãs se voit bien à leurs réactions face à la consommation alimentaire, quand ils se rendent en ville. La première fois, ils sont toujours surpris par les habitudes des Occidentaux, en particulier celle de faire trois repas par jour. Lors de leur premier repas hors du village, la plupart mangent avec voracité de grandes quantités de protéines et de féculents. De même pour le deuxième. Au troisième, ils commencent à exprimer leur frustration. Ils ont l'air perturbés. « On mange encore ? » demandent-ils souvent. Leur pratique consistant à tout manger quand ils ont de la nourriture jusqu'à ce qu'il n'y en ait plus entre en conflit avec une culture dans laquelle il y a toujours de la nourriture disponible. Souvent, après un séjour en ville de trois à six semaines, un Pirahã revient au village en ayant pris quinze kilos, de la bedaine et une culotte de cheval. »

Allan Holmberg (*Nomads of the Long Bow*, p. 89). « Les quantités de nourriture mangées à l'occasion [par les Indiens Siriono de Bolivie] sont phénoménales. Il n'est pas rare que quatre personnes mangent un pécari de 60 livres en un seul repas. Lorsque la viande est abondante, un homme peut en consommer jusqu'à 30 livres en 24 heures. En une occasion, où j'étais présent, deux hommes mangèrent six singes-araignées, pesant entre 10 et 15 livres chacun, en une seule journée et se plaignirent le soir venu d'avoir faim. »

Livio Cipriani (*The Andaman Islanders*, p. 54). « Se nettoyer, pour les Onge [des îles Andaman de l'océan Indien], signifie se peindre pour écarter le mal et chasser, disent-ils, l'odeur de gras de porc après les colossales orgies qui suivent une chasse particulièrement bonne, quand eux-mêmes jugent l'odeur trop nauséabonde. Ces orgies, qui leur donnent d'effroyables indigestions pendant des jours, sont suivies d'un changement apparemment instinctif de leur régime pour des aliments végétaux crus ou cuits. En trois occasions, de 1952 à 1954, j'ai assisté à l'une de ces orgies solennelles de porc et de miel. Les Onge mangeaient jusqu'à s'en faire presque éclater et ensuite, à peine capables de se mouvoir, ils se nettoyaient au cours d'une grandiose séance de peinture. »

Ibidem, p. 117. « Lorsque la mer se retire, les bancs [de pilchards] sont pris dans les récifs qui s'avancent en mer tout autour de l'île et les Onge quittent tout pour manœuvrer les canoës d'un bassin à l'autre et pour remplir leurs embarcations à ras bord. L'eau est presque saturée de poissons et les Onge continuent ainsi jusqu'à ce qu'ils n'aient plus rien pour contenir leur prise. Nulle part ailleurs dans le monde ai-je vu quoi que ce soit ressemblant à ce massacre en gros. Les pilchards des Andaman sont plus gros qu'en général, certains pesant même un demi-kilo ou plus. […] Les hommes, les femmes et les enfants travaillent fébrilement, plongeant leurs mains dans la masse mouvante des poissons au point d'en porter la forte odeur pendant des jours. […]. Tout le monde cuisine et mange en même temps jusqu'à être (temporairement) incapable de manger davantage, et le reste

de la pêche est déposé sur des clayettes improvisées au-dessus de la fumée de feux de bois vert. Quand, quelques jours plus tard, tout est parti, la pêche recommence. Et ainsi va la vie pendant des semaines, jusqu'à ce que les bancs de poissons aient quitté les îles. »

Ces anecdotes illustrent comment les gens s'adaptent au balancier des festins et des famines qui oscillait souvent mais irrégulièrement dans notre histoire évolutionniste. Au chapitre 8 j'ai résumé les causes de la fréquence de la famine dans des conditions de vie traditionnelles : pénuries alimentaires associées aux variations d'un jour à l'autre des succès à la chasse, brèves périodes de mauvais temps, variations saisonnières imprévisibles d'abondance alimentaire dans l'année et changement imprévisible des conditions climatiques d'une année à l'autre ; dans de nombreuses sociétés, peu ou pas de capacité d'accumuler et d'emmagasiner des surplus en vivres ; et absence de gouvernements étatiques ou d'autres moyens d'organiser et d'intégrer le stockage des aliments, leur transport, et les échanges sur des zones étendues. *A contrario*, le tableau 8 cite certaines anecdotes de festins démesurés pour des sociétés traditionnelles lors de périodes où la nourriture devient abondante.

Dans ces conditions traditionnelles d'existence de jeûne et de festins, ces individus au génotype économe jouissaient d'un avantage parce qu'ils pouvaient emmagasiner plus de graisse dans les périodes de surplus, brûler moins de calories aux époques spartiates et ainsi mieux surmonter la faim. Pour la plupart des humains jusqu'à récemment, notre crainte occidentale moderne de l'obésité et nos cliniques diététiques auraient paru absurdes car tout à fait contraires au bon sens traditionnel. Il se peut que les gènes qui nous prédisposent aujourd'hui au diabète nous aient jadis aidés à survivre à la famine. De même, notre « goût » pour les aliments sucrés ou gras, comme celui pour le sel, nous prédispose au diabète et à l'hypertension à présent qu'il peut être aussi facilement satisfait, mais jadis il nous poussait à rechercher des nutriments rares et de valeur. Ceux d'entre nous dont les ancêtres ont le mieux survécu à la famine dans les savanes d'Afrique il y a des dizaines de milliers d'années sont à présent ceux qui courent le plus grand risque de mourir du diabète associé à l'abondance alimentaire.

Ainsi, le mode de vie de jeûne et de festins traditionnellement partagé par toutes les populations eut pour résultat une sélection naturelle des gènes pour un génotype économe plus qu'utile dans ces conditions alternées de manque et de profusion, mais qui provoqua ensuite chez quasiment toutes les populations une propension au diabète sous les conditions occidentales modernes d'abondance alimentaire ininterrompue. Selon ce raisonnement, les Indiens Pima et les Nauruans furent soumis dans le passé récent à des forces de sélection elles-mêmes exceptionnelles pour un génotype économe. Les Pima commencèrent à partager avec d'autres autochtones américains leur exposition à des famines périodiques. Puis ils connurent une période prolongée de faim et de sélection à la fin du XIX^{e} siècle quand des colons blancs ruinèrent leurs récoltes en coupant leurs sources pour l'irrigation. Ceux

qui survécurent étaient des individus génétiquement mieux adaptés que d'autres Américains autochtones pour survivre à la faim en emmagasinant de la graisse dès que de la nourriture redevint disponible. Quant aux Nauruans, ils souffrirent deux périodes extrêmes de sélection naturelle pour des gènes économes, suivies d'un accès également extrême à la « coca-colonisation ». Tout d'abord, comme les autres îliens du Pacifique, mais contrairement aux habitants des régions continentales, leur population fut fondée par des individus qui entreprenaient des voyages en pirogue de plusieurs semaines entre les îles. Dans de nombreux exemples attestés de ces longs périples, beaucoup ou la plupart des occupants des pirogues mouraient de faim et seuls ceux qui étaient les plus gras à l'origine survivaient. C'est pourquoi les îliens du Pacifique tendent en général à être corpulents. Deuxièmement, les Nauruans furent ensuite séparés de la plupart des autres îliens du Pacifique par leur famine et leur mortalité extrêmes au cours de la Seconde Guerre mondiale, ce qui laissa vraisemblablement la population encore plus riche en gènes sensibles au diabète. Après la guerre, leur aisance financière retrouvée fondée sur les droits commerciaux du phosphate, leur nourriture surabondante et leur besoin réduit en exercice physique conduisirent à une obésité exceptionnelle.

Trois sources de données humaines et deux modèles animaux soutiennent la vraisemblance de l'hypothèse du gène économe de Neel. Les Nauruans, les Indiens Pima, les Afro-Américains et les Aborigènes d'Australie non diabétiques ont des niveaux postprandiaux d'insuline dans le plasma (en réaction à une charge orale en glucose) plusieurs fois supérieurs à ceux des Européens. Les Néo-Guinéens des Hautes Terres, les Australiens aborigènes, les Massaï du Kenya et d'autres peuples aux modes de vie traditionnels ont des niveaux de glucose sanguin bien inférieurs à ceux des Américains blancs. Avec une nourriture abondante, les populations prédisposées au diabète d'îliens du Pacifique, d'Américains autochtones et d'Aborigènes australiens montrent une propension à l'obésité plus grande que les Européens : tout d'abord ils prennent du poids, ensuite ils contractent le diabète. Quant aux modèles animaux, les rats de laboratoire portant des gènes les prédisposant au diabète et à l'obésité survivent mieux à la faim que les rats normaux, ce qui illustre l'avantage de ces gènes sous des conditions occasionnelles de famine. Le rat du désert israélien, adapté à un environnement aride aux fréquentes disettes alimentaires, développe des niveaux en insuline élevés, une résistance à l'insuline, de l'obésité et du diabète quand il suit en laboratoire un « régime occidentalisé pour rats » avec une nourriture abondante. Mais ces symptômes s'inversent quand on réduit son alimentation. Ainsi, les rats de laboratoire prédisposés au diabète et les rats du désert israéliens servent de modèles des bénéfices des gènes économes et de la sécrétion explosive d'insuline sous les conditions de jeûne et de bâfrerie des « rats traditionnels », mais aussi des coûts de ces gènes sous les conditions propres aux « rats de supermarché ».

Les diabétologues tendaient à désigner les Pima et les Nauruans comme des exceptions criantes de prévalence élevée du diabète, se distinguant d'un monde où la prévalence relativement basse du diabète chez les Européens était prise comme norme. Mais les informations devenues accessibles ces dernières décennies montrent plutôt que les Européens sont l'exception en matière de prévalence basse contrairement à toutes les populations occidentalisées ayant atteint une prévalence élevée. Les Pima et les Nauruans ont « simplement » la plus élevée de cette haute prévalence normale dont se rapprochent déjà de près certains Aborigènes d'Australie et groupes néo-guinéens. Pour chaque grand regroupement de populations non européennes bien étudiées, nous connaissons à présent certains sous-groupes occidentalisés ayant une prévalence supérieure à 11 % et en général à 15 % : autochtones américains, Nord-Africains, Africains noirs sub-sahariens, Moyen-Orientaux, Indiens, Asiatiques de l'Est, Néo-Guinéens, Aborigènes d'Australie, Micronésiens et Polynésiens. Comparés à cette norme, les Européens et ceux d'outre-mer en Australie, au Canada, en Nouvelle-Zélande et aux États-Unis font exception dans les populations du monde moderne pour leur prévalence relativement basse. Les quarante et une valeurs européennes nationales pour la prévalence du diabète (voir tableau 7) sont toutes entre 2 et 10 %, avec une valeur moyenne de 6 %.

Cela est stupéfiant quand on songe que les Européens en Europe même et outre-mer sont les gens les plus aisés et les mieux nourris du monde, et les initiateurs du mode de vie à l'occidentale. Nous qualifions d'occidental notre mode de vie indolent, de supermarché et propice à l'obésité précisément parce qu'il est apparu tout d'abord chez les Européens et les Américains blancs et qu'il ne se répand qu'à présent chez d'autres peuples. Comment rendre compte de ce paradoxe ? Pourquoi les Européens n'ont-ils pas aujourd'hui le taux de diabète le plus élevé ?

Les archives historiques constituent une documentation abondante sur des famines qui causèrent une mortalité élevée et généralisée en Europe à la Renaissance, au Moyen Âge et plus tôt encore. Ces famines répétées auraient dû sélectionner des gènes économes en Europe tout comme ailleurs dans le monde. Or, une hypothèse plus prometteuse se fonde sur l'histoire alimentaire récente de l'Europe depuis la Renaissance. Les famines périodiques, étendues et prolongées qui ravageaient l'Europe comme le reste du monde, disparurent entre 1650 environ et 1900 à des époques différentes dans diverses parties du continent, à partir de la fin du XVII^e^ siècle en Grande-Bretagne et aux Pays-Bas et jusqu'à la fin du XIX^e^ siècle pour le sud de la France et l'Italie méridionale. La combinaison de quatre facteurs mit fin, à une exception notoire près, aux famines en Europe : une intervention étatique de plus en plus efficace pour redistribuer rapidement les céréales en surplus dans les zones de famine ; un transport toujours plus rapide des vivres par voie de terre et en particulier de mer ; une agriculture européenne diversifiée croissante après le voyage de

Christophe Colomb en 1492 grâce aux navigateurs européens qui rapportèrent de nombreux produits du Nouveau Monde (comme la pomme de terre et le maïs) ; et, enfin, une agriculture reposant non sur l'irrigation (comme c'était le cas dans de nombreuses régions peuplées du monde en dehors de l'Europe) mais sur les pluies, ce qui réduisait les risques de mauvaises récoltes trop étendues pour être compensées par le transport de vivres au sein de l'Europe.

L'exception notoire à cette fin des famines en Europe est bien évidemment celle de l'Irlande et de la crise de la pomme de terre dans les années 1840. En fait, ce fut l'exception qui confirmait la règle en illustrant ce qui se passait même en Europe quand les trois premiers facteurs cités plus haut qui mettaient fin aux disettes ailleurs sur le continent n'agissaient pas encore. La famine irlandaise fut due à une maladie d'une souche unique de pommes de terre dans une économie agricole qui se singularisait en Europe en ne reposant que sur cette monoculture. La famine survint dans une île (l'Irlande) gouvernée par un État ethniquement différent centré dans une autre île (la Grande-Bretagne) et tristement connu pour l'inefficacité ou l'absence de motivation de sa réaction à la crise irlandaise.

Ces faits de l'histoire alimentaire de l'Europe m'amènent à présenter l'hypothèse suivante. Plusieurs siècles avant l'avènement de la médecine moderne, les Européens, comme les Nauruans modernes, ont pu connaître une épidémie de diabète due à la nouvelle disponibilité d'approvisionnements adéquats en vivres et qui élimina la plupart des porteurs du génotype économe prédisposés au diabète, laissant l'Europe avec la basse prévalence du diabète qu'elle connaît aujourd'hui. Il se peut que ces porteurs de gènes aient subi un processus d'élimination pendant des siècles suite à la mort dès la naissance de beaucoup d'enfants de mères diabétiques, de celle d'adultes diabétiques plus jeunes que d'autres adultes, et d'enfants et de petits-enfants à cause de négligence ou d'un soutien matériel réduit. Cependant il y aurait eu de grandes différences entre cette épidémie ancienne, mystérieuse et hypothétique, et les épidémies modernes bien documentées des Nauruans et de beaucoup d'autres peuples aujourd'hui. Dans ces épidémies modernes, la nourriture abondante et toujours disponible est apparue brutalement — en une décennie pour les Nauruans et en un mois tout juste pour les juifs yéménites. Les effets en furent des élévations très accentuées de la prévalence du diabète de 20 à 50 % qui se sont produites sous les yeux des diabétologues modernes. Il est probable que ces augmentations s'atténuent rapidement (comme cela est déjà observé pour les Nauruans) car les individus porteurs d'un génotype économe sont éliminés par la sélection naturelle en une seule génération ou deux. Par contre, l'abondance alimentaire en Europe s'est accrue progressivement sur plusieurs siècles. Le résultat en aurait été une augmentation imperceptiblement lente de la prévalence du diabète entre le XV^e^ et le XVIII^e^ siècle, bien avant qu'il y ait des diabétologues pour la constater. En fait, les Pima, les Nauruans, les Wanigela et les citoyens des nations arabes pétrolières riches accumulent en une seule génération les changements de mode de

vie et l'élévation et la chute conséquentes du diabète qui se sont développées sur plusieurs siècles en Europe.

Une victime possible de cette mystérieuse épidémie de diabète que je suppose avoir eu lieu en Europe fut le compositeur Jean-Sébastien Bach (1685-1750). Si l'histoire médicale de Bach est trop mal documentée pour permettre toute certitude sur la cause de sa mort, la bouffissure de son visage et de ses mains dans l'unique portrait authentifié du compositeur, les récits sur l'affaiblissement de sa vue dans ses dernières années et la dégradation manifeste de son écriture, à la suite peut-être de sa perte de la vision et/ou de problèmes neurologiques, sont en concordance avec un diagnostic du diabète. La maladie existait sans aucun doute du vivant de Bach en Allemagne où on la connaissait sous le nom de *honigsüße Harnruhr* (« maladie de l'urine douce comme le miel »).

L'AVENIR DES MALADIES NON TRANSMISSIBLES

Les maladies non transmissibles liées au mode de vie occidental dont le nombre explose actuellement (rappelons, outre l'hypertension artérielle et le diabète de type 2, les maladies coronariennes et cardiaques, l'artériosclérose, les maladies vasculaires périphériques, beaucoup de maladies rénales, la goutte et nombre de cancers dont celui du poumon, de l'estomac, du sein ou de la prostate) suite à l'augmentation et à la mondialisation de certains facteurs de risque — en particulier le sel, le sucre, l'apport élevé en calories, l'obésité et le sédentarisme, le tabac, la forte consommation d'alcool, le cholestérol, les triglycérides, les acides gras saturés et les acides insaturés — sont les causes premières de mortalité dans les sociétés occidentalisées et préalablement à la mort, du déclin d'une vie amoindrie. Mais ces mêmes maladies sont quasi inexistantes dans les sociétés traditionnelles. Quelle meilleure preuve pourrions-nous avoir que ces sociétés ont beaucoup à nous apprendre sur la valeur de la vie et de la mort ? Il convient donc de déterminer quelques composantes spécifiques des modes de vie traditionnels protégeant des MNT ceux qui les partagent. Si certaines de ces composantes souhaitables nous sont déjà connues (par exemple, faire régulièrement de l'exercice, réduire sa consommation de sucre), d'autres sont moins évidentes et demeurent l'objet de débats (par exemple, les niveaux optimaux de graisse alimentaire).

L'épidémie actuelle de MNT s'aggravera fortement avant de s'atténuer. Malheureusement, elle a déjà atteint son apogée chez les Pima et les Nauruans. Les pays très peuplés qui connaissent une rapide croissance de leur niveau de vie sont une préoccupation majeure. Ainsi, l'épidémie est proche de son pic dans les riches pays pétroliers du monde arabe, non loin de l'atteindre en Afrique du Nord et en progrès, mais en voie de s'aggraver encore, en Chine et en Inde. D'autres pays peuplés où elle est bien

enclenchée incluent le Bangladesh, le Brésil, l'Égypte, l'Iran, le Mexique, le Pakistan, les Philippines, la Russie, l'Afrique du Sud et la Turquie. L'épidémie est également en progrès dans les pays à la population moins nombreuse dont tous ceux d'Amérique latine et du Sud-Est asiatique, et ne fait que commencer chez le milliard ou presque d'habitants d'Afrique sub-saharienne. Quand on considère ces perspectives, on est en droit de désespérer.

Mais nous sommes nous-mêmes les seuls à avoir créé nos nouveaux modes de vie, il est donc parfaitement en notre pouvoir de les changer. La recherche biologique moléculaire, qui vise à associer des risques particuliers à des gènes spécifiques et donc à identifier pour chacun de nous les dangers particuliers auxquels nos gènes spécifiques nous prédisposent, sera d'un certain secours. Néanmoins, la société dans son ensemble ne doit pas attendre les résultats de tels travaux, quelque pilule magique ou l'invention de chips pauvres en calories. Nous connaissons déjà les changements qui minimiseront beaucoup de risques (mais pas tous) pour la plupart d'entre nous, entre autres : ne pas fumer, faire régulièrement de l'exercice, limiter notre apport en calories, alcool, sel et aliments salés, sucre et sodas sucrés, graisses saturées et acides insaturés ou acides gras trans, aliments préparés, beurre, crème et viande rouge ; et augmenter notre apport en fibres, fruits et légumes, calcium et hydrates de carbone complexes. Un autre changement simple est de manger plus lentement, faute de quoi la prise de poids est assurée, car les hormones qui inhibent l'appétit n'ont pas le temps d'être sécrétées. Tous ces changements pourraient épargner à des milliards de gens dans le monde le sort qui a déjà frappé les Pima et les Nauruans.

Ce conseil est si banalement familier qu'il est embarrassant de le réitérer. Mais la vérité vaut d'être répétée : nous en savons déjà assez pour conforter notre espérance et ne pas céder au désespoir. Ces nouveaux assassins que sont les MNT agissent uniquement avec notre complicité.

Épilogue

DANS UN AUTRE AÉROPORT

DE LA JUNGLE À L'AUTOROUTE 405

Au terme d'une expédition de plusieurs mois en Nouvelle-Guinée passés pour l'essentiel en compagnie de Néo-Guinéens dans des campements en pleine jungle, la transition émotionnelle du retour au monde industriel moderne ne commence pas à l'aéroport de Port Moresby décrit au début du Prologue à ce livre. Et cela, parce que pendant le long vol de retour à Los Angeles, j'emploie mon temps à transcrire mes notes prises sur le terrain, à revivre les événements quotidiens des mois dans la jungle, et je demeure mentalement en Nouvelle-Guinée. Cette transition commence en fait dans le hall des bagages de l'aéroport de Los Angeles et se poursuit par les retrouvailles avec ma famille qui attend à la sortie, le retour à la maison par l'autoroute 405 et la masse de courrier et de courriels accumulés sur mon bureau. Passer du monde traditionnel de la Nouvelle-Guinée à Los Angeles me plonge dans un mélange conflictuel de sentiments. Mais lesquels en particulier ?

En tout premier lieu, la joie et le soulagement d'être de nouveau parmi les miens. Les États-Unis sont mon foyer, mon pays. J'y suis né et j'y ai grandi. Parmi les Américains se comptent des amitiés vieilles de soixante ou soixante-dix ans, qui partagent et comprennent l'histoire de ma vie, ma culture et nombre de mes sujets d'intérêt. Je parlerai toujours l'anglais mieux que toute autre langue et je comprendrai toujours les Américains mieux que les Néo-Guinéens. Les États-Unis me présentent de grands avantages comme lieu de vie : manger à ma faim, jouir du confort matériel et de la sécurité, et atteindre une durée de vie presque deux fois supérieure à celle des Néo-Guinéens traditionnels ; il m'y est plus facile de satisfaire mon amour de la musique occidentale et de poursuivre ma carrière d'auteur et de géographe en université. Ce sont là les raisons pour lesquelles je choisis de vivre aux États-Unis. Quel que soit mon amour pour la Nouvelle-Guinée et ses habitants, je n'ai jamais envisagé de m'installer dans ce pays.

Une émotion différente me frappe quand je quitte l'aéroport de Los Angeles pour l'autoroute 405. Le paysage autour de moi ne consiste qu'en un réseau routier bitumé, en

bâtiments et en véhicules motorisés. L'environnement sonore est celui du trafic. Parfois, mais pas toujours, les monts Santa Monica qui s'élèvent à une quinzaine de kilomètres de l'aéroport apparaissent, ombres vagues dans le brouillard. Le contraste avec l'air pur et clair de la Nouvelle-Guinée, les diverses nuances de vert de sa jungle dense et le tapage de ses centaines de chants d'oiseaux ne saurait être plus tranché. Par réflexe, je baisse le niveau de volume de mes sens et de mon état émotionnel, conscient qu'ils resteront en sourdine pendant la majeure partie de l'année suivante avant mon prochain voyage en Nouvelle-Guinée. Bien sûr on ne peut faire de généralisation sur les différences entre le monde traditionnel et le monde industriel simplement en opposant la jungle de Nouvelle-Guinée à l'autoroute 405. L'avantage de la beauté et de l'expression des émotions serait inversé si je revenais de mois passés à Port Moresby même (une des villes les plus dangereuses au monde) pour me retrouver dans notre résidence d'été dans la magnifique vallée de la Bitterroot au Montana, dominée par les pics boisés et enneigés du Continental Divide nord-américain. Néanmoins, c'est pour des raisons impérieuses que je choisis Los Angeles comme base, tout comme je choisis la jungle néo-guinéenne et la vallée de la Bitterroot simplement pour des séjours. Mais les avantages de Los Angeles ont un coût élevé.

Revenir à la vie urbaine aux États-Unis signifie revenir aux contraintes de temps, aux horaires et au stress. Dans la jungle de Nouvelle-Guinée, il n'y a rien de tel. S'il ne pleut pas, je quitte le camp chaque jour avant l'aube pour écouter les derniers chants des oiseaux nocturnes et les premiers chants des oiseaux matinaux — mais s'il pleut, je reste assis au camp le temps que cela cesse ; et qui sait quand ? Un Néo-Guinéen du village le plus proche a pu me promettre hier qu'il viendrait en visite « demain » pour m'apprendre les noms des oiseaux dans sa langue locale ; mais il n'a pas de montre et ne peut me dire quand il sera là et peut-être viendra-t-il en fait un autre jour. À Los Angeles, cependant, la vie est strictement programmée. Mon agenda me rappelle ce que je dois faire à quelle heure et quel jour, avec de nombreuses entrées pour les mois à venir, voire l'année ou plus. Les courriels et les appels téléphoniques affluent jour après jour et doivent être constamment hiérarchisés de nouveau par ordre de priorité en piles ou listes numérotées pour être traités.

De retour à Los Angeles, j'abandonne progressivement les saines habitudes que j'ai adoptées comme des réflexes en Nouvelle-Guinée. Je ne garde plus les lèvres bien fermées sous la douche de crainte d'attraper la dysenterie par inadvertance en léchant sur mes lèvres quelques gouttes d'eau infectée. Je ne me montre plus aussi scrupuleux à propos du lavage fréquent des mains ni ne surveille comment les assiettes et les cuillers sont lavées ou qui les a touchées. Je n'ai plus à contrôler la moindre égratignure sur ma peau de crainte qu'elle ne se transforme en ulcération tropicale. J'arrête de prendre mes pilules hebdomadaires contre la malaria et d'avoir constamment avec moi des flacons de trois types d'antibiotiques (sur le terrain omettre la moindre de ces précautions présente de

sérieuses conséquences). Je n'ai plus à me demander si une douleur dans l'abdomen peut signifier une appendicite en un lieu au cœur de la jungle d'où je ne pourrais me rendre à temps dans un hôpital.

Revenir de la jungle de Nouvelle-Guinée à Los Angeles entraîne pour moi de grands changements dans mon environnement social, bien moins d'interactions constantes, directes et intenses avec les gens. Au cours de mes heures d'éveil dans la jungle, je me trouve presque constamment à quelques centimètres de Néo-Guinéens et prêt à parler avec eux, que ce soit au camp ou à l'extérieur, sur une piste en quête d'oiseaux. Quand nous parlons, nous avons chacun toute l'attention de l'autre ; aucun d'entre nous n'est distrait par un message ou un message sur un téléphone portable. Les conversations au camp tendent à changer continuellement de langues selon qui s'y trouve alors et il me faut connaître au moins le nom des oiseaux dans chacune de ces langues même si je ne les parle pas. Par contre, dans la société occidentalisée, nous passons bien moins de temps à converser en tête à tête avec d'autres personnes. On estime que l'Américain moyen passe huit heures par jour devant un écran (d'ordinateur, de télévision ou d'appareil portable). En dehors du temps que nous passons à interagir avec d'autres gens, notre interaction pour l'essentiel est indirecte : par courriel, téléphone, messagerie ou (de moins en moins) par lettres. La plupart de mes interactions aux États-Unis sont de loin monolingues en anglais : je me considère chanceux s'il m'arrive de converser dans une tout autre langue quelques heures par semaine. Bien entendu, ces différences ne signifient pas qu'en Nouvelle-Guinée j'apprécie constamment l'environnement social, direct, intense, omniprésent, polyglotte et qui mobilise toute l'attention : les Néo-Guinéens peuvent être aussi pénibles ou délicieux que peuvent l'être les Américains.

Après cinquante ans de navette entre les États-Unis et la Nouvelle-Guinée, j'ai élaboré des compromis et trouvé la sérénité. Physiquement, je passe environ 93 % de mon temps aux États-Unis et à l'occasion dans d'autres pays industriels, et 7 % à peu près en Nouvelle-Guinée. Sur le plan émotionnel, je passe encore beaucoup de temps en Nouvelle-Guinée et y consacre bien des pensées, même quand je suis physiquement en Amérique. L'intensité de la vie en Nouvelle-Guinée serait difficile à oublier quand bien même je le voudrais, ce qui n'est pas le cas. Se trouver en Nouvelle-Guinée est comme voir le monde brièvement sous de vives couleurs alors qu'ailleurs, en comparaison, il est gris.

AVANTAGES DU MONDE MODERNE

Il ne faudrait pas idéaliser la vie traditionnelle ; le monde moderne offre d'immenses avantages. Il n'est pas vrai que les citoyens des sociétés occidentalisées fuient en grand nombre les outils en acier, l'hygiène, le confort matériel et la paix imposée par l'État, et

tentent de retourner à une vie idyllique de chasse et de cueillette. En fait, le sens dominant du changement montre que les chasseurs-cueilleurs et les petits fermiers qui connaissent leur mode de vie traditionnel, mais sont également témoins d'un style de vie occidentalisé, cherchent à appartenir au monde moderne. Leurs raisons sont impérieuses et concernent, entre autres, les commodités modernes comme ces biens matériels qui facilitent la vie et la rendent plus confortable ; les possibilités d'avoir un enseignement formel et des emplois ; une bonne santé, des médicaments, des médecins et des hôpitaux efficaces ; la sécurité personnelle, moins de violences et moins de dangers dus à d'autres personnes ou à l'environnement ; la sécurité alimentaire ; une vie bien plus longue ; et une fréquence bien moins grande de connaître de son vivant la mort de ses enfants (les deux tiers environ des enfants des Fayu traditionnels meurent en bas âge). Il est bien évidemment faux que tout village traditionnel qui se modernise et que tout villageois qui va à la ville réussissent à obtenir ces avantages espérés. Mais certains le font et la plupart des villageois voient que d'autres jouissent de ces avantages, et beaucoup aspirent à les connaître.

Ainsi, des femmes de Pygmées Aka interrogées par Bonnie Hewlett citèrent parmi les raisons d'abandonner leur mode de vie traditionnel de chasseurs-cueilleurs dans la forêt pour s'installer comme fermiers dans un village : des biens matériels comme le sel, le poivre, l'huile de palme, les pots et les casseroles, les machettes, les lits et les lanternes ; de bons vêtements et de bonnes chaussures ; une vie plus saine ; la possibilité d'envoyer les enfants à l'école ; la facilité plus grande d'obtenir des produits alimentaires dans des champs qu'en les cherchant en forêt, et la possibilité plus rapide, moins difficile et moins dangereuse de chasser les animaux avec un fusil que de faire des filets et d'en extirper des animaux piégés qui lancent des ruades, mordent et lacèrent. Des Indiens Aché interrogés par Kim Hill et A. Magdalena Hurtado donnèrent leurs raisons pour renoncer à la vie dans la forêt et s'installer dans des réserves : acquérir un fusil de chasse, un poste de radio et des vêtements neufs, et avoir beaucoup d'enfants qui survivent jusqu'à l'âge adulte. Parmi les biens matériels occidentaux que mes amis néo-guinéens prisent tout particulièrement, je citerai les allumettes, les haches en acier, les vêtements, un lit mou et un parapluie. (Pour comprendre la valeur attachée au parapluie, rappelons que les précipitations atteignent jusqu'à 12,5 mètres par an ou plus). Ils valorisent également les avantages non matériels comme les soins médicaux, la scolarité des enfants et la fin des guerres tribales. Ishi, l'Indien Yahi du nord de la Californie qui abandonna la vie de chasseur-cueilleur vers l'âge de cinquante ans pour passer le reste de son existence à San Francisco, admirait au début les allumettes et la colle plus que toute autre invention européenne, et avec le temps en vint à aimer également les maisons, l'ameublement, les toilettes avec chasse d'eau, l'eau courante, l'éclairage électrique, les cuisinières à gaz et le chemin de fer. Judith, la sœur de Sabine Kuegler, en s'installant pour un an en Allemagne loin de son foyer dans la jungle de Nouvelle-Guinée, fut impressionnée par toutes les marques différentes de tablettes de

chocolat disponibles dans les supermarchés.

Ce sont là quelques-uns des nombreux avantages manifestes et concrets du mode de vie occidental cités par des gens qui ont grandi dans l'insécurité, les dangers et l'inconfort des sociétés traditionnelles. Des amis néo-guinéens cultivés dont les besoins vitaux étaient déjà satisfaits dans leur village mentionnent des avantages plus subtils et admirent d'autres aspects de la vie aux États-Unis. Ils citent l'accès à l'information et à une grande diversité de personnes, et l'existence de davantage de droits pour les femmes aux États-Unis que dans leur pays. Une amie néo-guinéenne m'a étonné en me disant que ce qu'elle aime surtout dans la vie aux États-Unis, c'est son « anonymat ». Elle m'expliqua que cela signifiait pour elle la liberté de s'écarter des liens sociaux qui rendent la vie en Nouvelle-Guinée riche sur le plan affectif, mais également contraignante. Pour cette amie, l'anonymat inclut la liberté d'être seule, de marcher seule, d'avoir une vie privée, de s'exprimer, de débattre franchement, d'avoir des opinions non conformistes, d'être mieux protégée des pressions de ses pairs et de ne pas voir le moindre de ses actes scruté et discuté. Cela signifie la liberté de s'asseoir dans un café et dans une rue très fréquentée pour lire son journal en toute quiétude sans être assiégée par des connaissances qui vous demandent de l'aide pour régler leurs problèmes. Et à cela s'ajoute la liberté pour les Américains d'améliorer leur sort en tant qu'individus tout en étant moins contraints qu'en Nouvelle-Guinée de partager leurs gains avec la parentèle élargie.

AVANTAGES DU MONDE TRADITIONNEL

Écoutons à présent l'autre version de l'histoire. Qu'est-ce que les gens qui ont vécu dans des sociétés traditionnelles et dans des sociétés WEIRD prisent chez les premières et ne retrouvent pas chez les secondes ?

Les observations les plus fréquentes et les plus importantes concernent les liens sociaux de toute une vie. La solitude n'est pas un problème dans les sociétés traditionnelles. Les gens passent leur vie à l'endroit ou à proximité de leur lieu de naissance et demeurent entourés de parents et de compagnons d'enfance. Dans les petites sociétés traditionnelles (tribus ou bandes de quelques centaines d'individus ou moins), personne n'est inconnu. Quand les filles ou les garçons (dans la plupart des sociétés traditionnelles, les filles) quittent leur groupe natal au moment du mariage, le déplacement se fait en général vers un lieu suffisamment proche pour qu'il soit possible de rendre régulièrement visite à ses parents par le sang.

Par contre, le risque de solitude est un problème chronique dans les sociétés industrielles très peuplées. L'expression « se sentir seul au milieu d'une foule » n'est pas seulement une formule littéraire : c'est une réalité fondamentale pour beaucoup

d'Américains et d'Européens qui vivent dans de grandes villes et travaillent au milieu de gens qu'ils connaissent à peine. Les individus dans les sociétés occidentales migrent souvent à de longues distances, leurs enfants et leurs amis le font également de façon indépendante, et il est donc probable de se retrouver finalement loin de ses parents et de ses amis d'enfance les plus intimes. La plupart des personnes que l'on rencontre sont des inconnus et le resteront. Les enfants quittent en général la demeure familiale et fondent leur propre foyer quand ils se marient ou deviennent autonomes sur le plan économique. Ainsi que le résume un ami qui a passé beaucoup de temps en Afrique : « La vie en Afrique est pauvre matériellement et riche sur le plan social et affectif, alors qu'aux États-Unis elle est matériellement riche et pauvre sur le plan social et affectif. » D'autres observations fréquentes portent sur les pressions temporelles, les contraintes horaires, la compétitivité et le niveau de stress plus grands dans les sociétés occidentales que dans les sociétés traditionnelles. À certains égards il est des aspects du monde traditionnel qui persistent en de nombreux lieux des sociétés industrielles modernes, comme les zones rurales, où tout le monde se connaît et où la plupart des gens passent leur vie près de leur lieu de naissance.

Pour donner à ces généralisations une dimension personnelle, je citerai quelques remarques poignantes d'enfants de missionnaires américains ou de gens dans le monde des affaires, qui ont grandi en Nouvelle-Guinée, aux Philippines ou au Kenya et se sont ensuite installés, adolescents, aux États-Unis et m'ont fait part de leur expérience :

« Les garçons américains sont machos, parlent en machos et frappent d'autres enfants. Les gentils enfants aux États-Unis ne se comportent pas bien. »

« Après avoir grandi avec des enfants en Nouvelle-Guinée, la première chose qui m'a frappé comme différente aux États-Unis était que les enfants rentraient chez eux, refermaient la porte, jouaient à des jeux vidéo et quittaient de nouveau leur maison pour aller à l'école. En Nouvelle-Guinée, nous, les enfants, étions toujours dehors et jouions ensemble. »

« Les enfants africains sont tout le temps avec des gens. Nous n'étions à l'intérieur que pour dormir. Nous pouvions entrer dans n'importe quelle maison en sachant que nous y serions accueillis. Mais souvent les enfants américains ne sont pas avec d'autres enfants. Aujourd'hui, avec les jeux vidéo, le problème de rester tout seul chez soi est encore pire aux États-Unis qu'il ne l'était quand j'y ai grandi et qu'il n'y avait que la télévision et pas de jeux vidéo. »

« Là-bas aux Philippines, les enfants appellent tous les adultes "tante" ou "oncle". Nous sommes à l'intérieur ou au-dehors de n'importe quelle maison du village. Quand c'est l'heure du dîner, nous mangeons avec d'autres enfants dans la maison de la personne, quelle qu'elle soit, chez qui nous nous trouvons à ce moment-là. »

« Les enfants américains sont moins sociables que les néo-guinéens. En Nouvelle-Guinée j'ai l'habitude de sourire et de dire bonjour à toute personne que je rencontre, et de

commencer à bavarder. Mais les enfants américains se croisent ou croisent des inconnus, ne commencent pas à converser et ne disent pas bonjour. Quand je souris et que je dis bonjour, alors ils répondent, mais ils n'en prennent pas eux-mêmes l'initiative. »

« Aux États-Unis, les gens doivent être divertis et ne savent pas comment se divertir par eux-mêmes. »

« En Afrique, si vous avez besoin d'une chose, vous la fabriquez vous-même ; ainsi vous savez comment elle est assemblée et comment elle fonctionne. Aux États-Unis, si vous avez besoin de quelque chose, vous allez l'acheter et vous ne savez rien de son assemblage. »

« Les enfants américains sont moins créatifs que les néo-guinéens parce que tout leur arrive préemballé. En Nouvelle-Guinée, si vous voyez un avion et que vous en voulez un modèle réduit, vous le faites vous-même avec du bois ou des bâtons. Ensuite vous jouez avec l'avion, le faites plonger en piqué et faire du bruit. Mon frère et moi imitions le vol d'un avion dans ses moindres détails avec nos avions bricolés. Mais les jeunes Américains reçoivent simplement leurs modèles d'avion empaquetés et n'en imitent pas avec précision le vol. »

« En Afrique, vous partagez les choses. Par exemple, quand j'étais écolier, j'ai acquis une chambre à air rouge de pneumatique. Le caoutchouc est précieux pour faire des lance-pierres. Pendant longtemps, j'ai partagé des morceaux de cette précieuse chambre à air avec d'autres enfants pour qu'ils fassent des lance-pierres. Mais aux États-Unis, si vous acquérez une chose de valeur, vous la gardez pour vous et ne la partagez pas. En outre, personne ne saurait quoi faire d'une chambre à air. »

« L'adaptation la plus grande que j'ai dû faire en quittant la Nouvelle-Guinée pour les États-Unis fut la perte de ma liberté. Les enfants sont bien plus libres en Nouvelle-Guinée. Aux États-Unis, je n'avais pas le droit de grimper aux arbres alors qu'en Nouvelle-Guinée je le faisais tout le temps ; et j'aime encore le faire. Quand mon frère et moi sommes revenus en Californie pour vivre dans une maison, une des premières choses que nous avons faites fut de grimper dans un arbre et d'y construire une cabane ; d'autres familles trouvèrent cela bizarre. Les États-Unis ont tant de règles et de réglementations, par crainte de poursuites en justice, que les enfants renoncent à toute occasion de faire des découvertes personnelles. Il faut clôturer les piscines afin qu'elles ne soient pas une "attraction nuisible". La plupart des Néo-Guinéens n'ont pas de piscines, mais même les rivières que nous fréquentions n'avaient pas de panneaux indiquant "La baignade est à vos propres risques" parce que c'est une évidence. Pourquoi irais-je me baigner à moins d'en connaître les conséquences ? Aux États-Unis, on a retiré toute responsabilité à la personne qui agit pour l'imputer au propriétaire du terrain ou au bâtisseur de la maison. La plupart des Américains veulent impliquer autant que possible quelqu'un d'autre qu'eux-mêmes. En Nouvelle-Guinée, j'ai pu grandir, jouer de façon créative et explorer librement le monde extérieur et la nature avec cet élément obligatoire de risque, bien pris en compte cependant, qui manque dans l'enfance des

Américains moyens hostiles aux risques. J'ai eu l'éducation la plus riche qu'il soit, une éducation inconcevable pour les Américains. »

« Une frustration ici aux États-Unis est l'exigence constante d'être au travail. Si vous restez assis là à profiter d'une tasse de café l'après-midi, vous devez vous sentir coupable parce que c'est perdre une occasion de gagner de l'argent. Mais si vous êtes de ces gens qui gagnent de l'argent au lieu d'apprécier une tasse de café, vous n'épargnez pas cet argent supplémentaire que vous gagnez, vous vivez simplement une vie plus dispendieuse et devez donc travailler toujours davantage. Les États-Unis ont perdu leur capacité (pour l'essentiel) à trouver l'équilibre entre le travail et le jeu ou la relaxation. En Nouvelle-Guinée, les boutiques ferment à la mi-journée et rouvrent en fin d'après-midi. Cela est tout à fait non américain. »

« J'ai été choqué par le manque de repères moraux chez mes pairs aux États-Unis. Dans une société aussi pluraliste que l'Amérique, il ne peut guère y avoir de base pour s'appuyer sur ce que l'on croit vrai et juste. En Nouvelle-Guinée, la vérité est sans aucun doute culturellement interprétée et appliquée, mais on *reconnaît* vraiment son existence et sa connaissance possible. »

« Les enfants aux États-Unis, et peut-être les Américains en général, sont obsédés par les biens matériels. Lors de notre dernier retour en Californie, nous avons été impressionnés par les tout derniers "incontournables" ou lubies, dans ce cas les grands téléviseurs plasma à écran plat. Que sera-ce d'autre dans six mois ? »

« Tout le monde aux États-Unis est dans sa propre boîte hermétique. Les jeunes Africains que je connaissais s'intéressaient profondément à ce qui se passait en d'autres endroits du monde et avaient des connaissances en géographie. Un de nos passe-temps était de se questionner les uns les autres sur la localisation de divers pays, le nom des grands dirigeants mondiaux et des sportifs. Bien sûr, ils connaissaient le nom des champions de football et des coureurs de fond kenyans, mais les superstars américaines, britanniques, allemandes et brésiliennes leur étaient aussi familières. Ils avaient entendu parler du Lone Ranger, de Wilt Chamberlain et de Mohamed Ali, et ils me posaient constamment des questions sur la vie aux États-Unis. Quand je suis arrivé pour la première fois aux États-Unis, je m'attendais à être interrogé sur la vie en Afrique, mais j'ai vite compris que très peu de gens s'intéressaient vraiment à autre chose que ce qui les affectait directement au quotidien. Les modes de vie, coutumes et événements ailleurs dans le monde étaient d'un intérêt mineur et j'ai appris à ne plus parler de l'Afrique. Beaucoup de gens aux États-Unis ont acquis un tas de choses, mais ils demeurent miséreux en ce qui concerne leur connaissance et leur compréhension du reste du monde. Ils semblent être confortablement enclos entre les murs de leur ignorance soigneusement construite et sélective. »

Le moment est venu de récapituler pour conclure.

Le monde d'hier a façonné nos gènes, notre culture et notre comportement pendant la majeure partie de l'histoire de l'*Homo sapiens* au comportement moderne qui est apparu entre 60 000 et 100 000 ans. Ainsi que l'on peut le déduire des indices archéologiques, des changements de mode de vie et de technologie sont survenus extrêmement lentement jusqu'à leur accélération progressive avec les premières origines de l'agriculture il y a environ 11 000 ans dans le Croissant fertile. Les plus anciens gouvernements étatiques ont vu le jour dans ce même Croissant fertile il y a quelque 5 400 ans. Cela signifie que nos ancêtres communs vivaient encore dans le monde d'hier il y a 11 000 ans et c'était le cas des ancêtres de beaucoup d'entre nous, humains, plus récemment encore : le contact direct avec le monde extérieur n'a commencé qu'au cours des dernières générations dans les zones les plus peuplées de Nouvelle-Guinée, et le contact extérieur direct et le gouvernement étatique n'ont toujours pas atteint quelques groupes en Nouvelle-Guinée et en Amazonie.

Certes, le monde d'hier subsiste pour une large part dans notre monde d'aujourd'hui, même dans les zones les plus densément peuplées des sociétés industrielles modernes. La vie dans les zones rurales faiblement peuplées du monde occidental conserve encore beaucoup d'aspects des sociétés traditionnelles. Néanmoins, il existe de grandes différences entre le monde traditionnel et nos sociétés WEIRD (occidentales, éduquées, industrialisées, riches et démocratiques). Les peuples traditionnels ont inconsciemment fait des milliers d'expériences sur la façon de faire fonctionner une société humaine. Nous ne pouvons pas volontairement répéter toutes ces expériences sous des conditions contrôlées afin de voir ce qui en résulte, mais nous pouvons toujours tirer des enseignements de ce qui s'est réellement passé.

Ce que nous apprend le monde d'hier, c'est, entre autres choses, d'être conscients de certains bienfaits de nos sociétés contemporaines, si dénigrées par ailleurs : les individus y sont débarrassés de la guerre chronique, des infanticides et de l'abandon des personnes âgées. Si les anthropologues nous aident à comprendre les raisons pour lesquelles les petites sociétés doivent faire ces choix cruels, pour notre part, les gouvernements étatiques nous épargnent des cycles de conflits inter ou intratribaux et, grâce à la vie sédentaire et aux surplus alimentaires, nous ne sommes pas contraints à commettre des infanticides ou à abandonner les vieillards, tout comme il nous paraît de meilleur aloi de ne plus étrangler les veuves ni commettre d'autres actes de cruauté que certaines sociétés traditionnelles pratiquent en tant qu'idiosyncrasies culturelles sans que rien dans leur environnement ou dans leur subsistance ne les oblige à les faire.

Mais il est d'autres traits du monde d'hier qui peuvent séduire. Pour certains d'entre eux — comme ne pas saupoudrer de sel notre nourriture à table —, nous pouvons facilement les intégrer à notre vie personnelle sans nous préoccuper de savoir si la société alentour les adopte également. D'autres aspects que nous admirons seront plus difficiles à adopter si la

société ne change pas : comment élever nos enfants comme ceux de Nouvelle-Guinée quand tous les autres enfants sont élevés comme de petits Occidentaux modernes ? D'autres décisions d'adopter des traits des sociétés traditionnelles exigent une action de notre société dans son ensemble. Mais dans l'ensemble que pouvons-nous faire ?

Le régime alimentaire et les habitudes de table sont un domaine où chacun peut faire beaucoup pour sa santé en tant qu'individu. Que quasiment aucun Néo-Guinéen traditionnel ne décède d'attaque, de diabète ou de crise cardiaque n'implique pas qu'à son tour l'individu du Premier Monde reprenne le chemin de la chasse et de la cueillette pour ne se nourrir que de patates douces à 90 % de son régime alimentaire. Il lui suffit, tout en se délectant des plus grandes cuisines du monde, d'intégrer trois habitudes agréables dans sa vie : faire de l'exercice, manger lentement et bavarder avec des amis au cours du repas, au lieu de gloutonner dans son coin, et choisir des aliments sains comme les fruits et les légumes frais, la viande maigre, le poisson, les noix et les céréales, tout en évitant les aliments dont les étiquettes indiquent qu'ils sont riches en sel, en acides gras polysaturés et en sucres simples. C'est également un domaine où la société (c'est-à-dire les électeurs, le gouvernement et les industriels de l'agro-alimentaire) peut lui faciliter la tâche en adoptant des critères plus sains pour les aliments préparés, ainsi que le font la Finlande et d'autres pays.

Une autre chose que nous pouvons adopter à titre individuel ou en couple, sans attendre que toute la société évolue, c'est élever nos enfants en bilingues ou en polyglottes comme tant d'enfants dans les sociétés traditionnelles. Beaucoup d'Américains auraient pu le faire mais s'en sont gardés au prétexte qu'entendre deux langues perturberait les enfants. Or le bilinguisme, loin de troubler les enfants, bénéficie toute la vie à leur réflexion et enrichit également leur existence. Beaucoup de couples américains connaissent plus d'une langue ; chacun des parents pourrait parler une langue différente à leurs enfants et les élever comme des « bilingues dès le berceau ». Les couples d'immigrants pourraient parler leur langue maternelle à leurs enfants au lieu de les empêcher d'entendre leurs parents en user ; n'importe comment ils apprendraient très vite l'anglais auprès d'autres enfants. Je dis à chacun de nous qui s'est escrimé à apprendre les langues à l'école ou à l'âge adulte en passant des heures à étudier des manuels de grammaire, mémoriser du vocabulaire et écouter des enregistrements, pour finir néanmoins à parler avec un accent et sans aisance, qu'il aurait pu s'épargner tous ces efforts et finir par parler couramment et sans accent si ses parents l'avaient élevé en bilingue. Nous devrions penser à cela quand nous nous interrogeons sur la manière d'élever nos enfants et nos petits-enfants.

En plus du multilinguisme, l'éducation des enfants dans les sociétés traditionnelles nous offre beaucoup d'autres modèles possibles parmi lesquels choisir. Tous les futurs parents devraient se demander lesquelles des options suivantes font sens à leurs yeux : une période d'allaitement à la demande dans la mesure où la chose est faisable, un sevrage tardif, maintenir un contact physique entre le bébé et un adulte, dormir ensemble [1], transporter le

bébé verticalement et le regard tourné vers l'avant, accepter beaucoup d'alloparentage, réagir rapidement aux pleurs d'un enfant, éviter les châtiments corporels, laisser la liberté à votre enfant d'explorer (sous un contrôle approprié !), avoir des groupes de jeux d'âges différents (chose précieuse pour les enfants petits et grands) et aider vos enfants à se divertir par eux-mêmes plutôt que de les étouffer avec des « jeux éducatifs » tout fabriqués, des jeux vidéo et d'autres amusements préemballés. Il se peut que vous trouviez l'adoption individuelle de certaines de ces mesures difficile si votre entourage ou société locale dans son ensemble ne change pas : quand tous les enfants du pâté de maisons ont des jeux vidéo et que vous êtes seuls à ne pas en avoir chez vous, vous découvrirez peut-être que vos enfants veulent passer tout leur temps chez d'autres gamins. Mais cela vaut la peine de réfléchir sérieusement à ces choix : l'autonomie, la sécurité et la maturité sociale des enfants dans les sociétés traditionnelles impressionnent tous les visiteurs qui ont eu l'occasion de les connaître.

S'il est une chose encore que nous pouvons faire à titre individuel, c'est estimer avec réalisme les dangers inhérents à nos modes de vie et adopter de façon sélective la paranoïa constructive du type de celle de la Nouvelle-Guinée. Mes amis néo-guinéens pensaient à ne pas dormir sous des arbres morts dans la jungle et à prêter attention aux bouts de bois cassés, en apparence inoffensifs, plantés dans le sol — même s'il est probable qu'ils pourraient passer des dizaines de nuits sous un arbre mort et ignorer des dizaines de bâtons d'apparence banale sans avoir d'ennuis. Mais ils savent que s'ils adoptent ces pratiques imprudentes des centaines de fois, la chance jouera finalement contre eux. Pour la plupart d'entre nous, Occidentaux, les risques majeurs de la vie ne sont pas les arbres morts ou des bâtons plantés dans le sol, mais ce ne sont pas davantage les terroristes, les réacteurs nucléaires, les accidents d'avion et les autres dangers spectaculaires mais insignifiants d'un point de vue réaliste qui, cependant, nous obsèdent. Par contre, les statistiques d'accidents nous montrent que la plupart d'entre nous devraient faire preuve d'une paranoïa constructive à propos des automobiles (conduites par nous ou par d'autres), de l'alcool (consommé par nous ou par d'autres), et (en particulier lorsque l'on prend de l'âge) des escabeaux et des douches glissantes. Pour chacun de nous, il est quelques autres risques auxquels nous devrions également songer selon notre style de vie particulier.

Notre religion (ou absence de religion) est aussi un autre choix que nous faisons en tant qu'individus. Beaucoup d'entre nous traversent des périodes difficiles dans la vie où nous reconsidérons nos croyances religieuses. Dans de tels moments, il est bon de se rappeler que notre choix de religion est une question plus vaste et plus complexe que le simple fait d'adopter des croyances métaphysiques que nous avons décidé être vraies ou de rejeter des croyances jugées fausses. Alors que j'écris ces lignes, je songe aux différents choix faits par trois amis que je connais depuis des décennies : la première est une unitarienne depuis toujours pour qui son Église est une préoccupation centrale de sa vie ; le deuxième, un juif

également depuis toujours pour qui sa religion et sa relation conflictuelle avec Israël sont au cœur de son identité ; et enfin un ami allemand, élevé en catholique et vivant dans une région très majoritairement catholique d'Allemagne, qui m'a récemment étonné en se convertissant à l'âge de quarante ans au protestantisme. Dans ces trois cas, les décisions de mes amis de conserver leur religion ou d'en changer se sont fondées sur des rôles de la religion autres que comme source de croyances. Ces rôles divers ont crû et décru à différents moments pour mes amis au cours de leur existence tout comme à différentes périodes historiques pour les sociétés pendant des millénaires. Ils incluent la recherche d'explications satisfaisantes à donner aux questions ultimes sur le monde physique, comment faire face à l'anxiété et aux situations de stress, donner un sens à la mort d'un être aimé et à la perspective de sa propre mort ou à d'autres événements douloureux, justifier ses principes moraux de comportement et son respect ou son irrespect de l'autorité, et s'identifier comme membre d'un groupe dont on partage les idéaux. À celui ou celle d'entre nous qui traverse une période de désarroi religieux, il peut être utile, afin de clarifier sa pensée, de se souvenir que la religion a signifié des choses différentes pour des sociétés diverses et d'être honnête avec soi-même sur ce que la religion signifie ou pourrait signifier précisément pour soi.

En ce qui concerne les traits admirés des sociétés traditionnelles dont la mise en pratique exige une action individuelle mais aussi sociétale, j'ai déjà donné un exemple : la réduction de l'apport en sel alimentaire, objectif dont nous pouvons nous rapprocher à titre individuel, mais qui demande des actions des gouvernements et des industriels de l'agro-alimentaire si nous devons également diminuer notre apport caché en sel des aliments préparés. De même nous pouvons réduire notre risque individuel de diabète en faisant de l'exercice et en suivant des régimes appropriés, mais les gouvernements peuvent également contribuer à cela par des campagnes publiques de sensibilisation et en réglementant les ventes d'aliments riches en graisses dans les cafétérias et les cantines scolaires. Quant à la façon dont la société (et non pas simplement les parents bilingues de jeunes enfants) peut encourager le plurilinguisme et combattre l'extinction des langues, certains gouvernements (par exemple la Suisse) font beaucoup pour préserver leur diversité linguistique ; d'autres gouvernements (par exemple celui des États-Unis) n'ont cessé que récemment de tout faire pour éradiquer la diversité des langues autochtones de leur nation, et d'autres gouvernements continuent encore de s'opposer à la conservation d'une langue minoritaire.

Le statut des personnes âgées dépend également de décisions individuelles et sociétales. Les personnes âgées se rendent en nombre croissant utiles de diverses manières, facilitent la vie de leurs enfants adultes qui travaillent et enrichissent celle de leurs petits-enfants en leur assurant une garde et des soins individuels, tout en enrichissant la leur. Il est parmi nous des parents de trente à soixante ans qui commencent peut-être à se demander de quelle qualité de vie ils jouiront quand ils seront vieux et comment leurs enfants les

traiteront alors. Nous devrions nous rappeler que nos enfants observent à présent comment nous nous soucions de nos propres parents âgés ; quand viendra le temps de recevoir et non plus de donner de l'attention et des soins, nos enfants se souviendront de notre exemple et en seront influencés. La société peut enrichir la vie des vieillards en tant que groupe et s'enrichir elle-même en n'imposant pas la retraite à un âge arbitraire aux personnes valides et désireuses de continuer à travailler. Au cours des dernières décennies, les politiques de retraite obligatoire ont été abandonnées aux États-Unis, ce qui n'a pas conduit les personnes âgées invalides à s'accrocher à leur emploi comme on le craignait au début, mais a préservé au contraire les services des membres les plus compétents de notre société. Cependant bien trop d'institutions européennes exigent encore des employés au summum de leur productivité de prendre leur retraite simplement parce qu'ils ont atteint un âge arbitraire quelconque dans la fourchette absurdement basse de soixante à soixante-cinq ans ?

Contrairement au fait de manger lentement et d'assurer un bilinguisme dès le berceau, toutes choses que nous pouvons faire nous-mêmes de façon indépendante tout en attendant des changements dans la société entière, associer les avantages de la justice traditionnelle à ceux de la justice étatique exigera pour l'essentiel des mesures sociétales. Deux mécanismes que j'ai examinés sont la justice réparatrice et la médiation. Aucun d'eux n'est une panacée, les deux apparaissent utiles dans certaines circonstances, mais pas dans d'autres, et exigent des décisions politiques de la part de nos systèmes judiciaires. Quiconque est convaincu que ces options peuvent avoir une valeur peut alors rejoindre ces mouvements qui promeuvent ces mécanismes dans les tribunaux. Il se peut néanmoins au niveau individuel que chacun puisse peser pour qu'à l'instar de la Nouvelle-Guinée, recours soit fait à la médiation informelle, la purgation des émotions et le rétablissement de relations (ou d'absence de relations) dans les litiges privés.

Les sociétés auxquelles appartiennent la plupart des lecteurs de ce livre représentent une mince strate de la diversité culturelle humaine. Elles ont acquis une prédominance mondiale non pas grâce à une supériorité générale, mais pour des raisons spécifiques : leurs avantages technologiques, politiques et militaires qui découlent des origines anciennes de l'agriculture, elles-mêmes dues à leurs espèces végétales et animales locales sauvages qui se révélèrent domesticables et productives. Malgré ces avantages particuliers, les sociétés industrielles modernes n'ont pas développé également des approches supérieures en matière d'éducation des enfants, de prise en charge des personnes âgées, de règlement des litiges, de prévention des maladies non transmissibles, entre autres problèmes sociétaux. Des milliers de sociétés traditionnelles ont déployé un vaste registre d'approches différentes de ces problèmes. Ma propre perception de la vie a été transformée et enrichie par les années passées dans un seul ensemble de petites sociétés, celles de Nouvelle-Guinée. J'ai entrepris les recherches nécessaires puis la rédaction de cet ouvrage dans l'espoir qu'à leur tour,

individus-lecteurs et plus largement les sociétés contemporaines trouvent également nombre de faits à observer et de pratiques à imiter dans cette vaste diversité des sociétés et expériences traditionnelles.

---

1. Ayez un matelas ferme ou un berceau dans votre chambre et parlez-en avec votre pédiatre !

APPENDICES

Remerciements

C’est un plaisir pour moi de reconnaître ma dette à l’égard de nombreux collègues et amis pour leur aide concernant ce livre. Je dois des remerciements particuliers à huit amis qui ont fait une lecture critique du manuscrit intégral et consacré du temps et des efforts à suggérer des amendements pour l’améliorer : Marie Cohen, mon épouse, Timothy Earle, Paul Ehrlich, Alan Grinnel, Barry Hewlett, Melvin Konner, Michael Shermer et Meg Taylor. Ces mêmes remerciements et d’autres encore vont également à mes éditeurs Wendy Wolf chez Viking Penguin (New York) et Stephen McGrath du Penguin Group (Londres), ainsi qu’à John Brockman, mon agent, qui ont non seulement lu le manuscrit mais m’ont aidé de multiples façons à chaque étape de la conception du livre et à tous les stades de sa fabrication.

Michelle Fisher-Casey a dactylographié à de nombreuses reprises la totalité du manuscrit. Boratha Yeang a recherché les sources, Ruth Mandel les illustrations, et Matt Zebrowski a préparé les cartes et les différents tableaux.

J’ai présenté une grande partie des matériaux pour cet ouvrage dans mes cours de Premier Cycle à l’Université de Californie, Los Angeles, où j’enseigne au département de géographie. Mes étudiants n’ont cessé de me proposer des vues nouvelles et stimulantes. Les membres et le personnel du département m’ont également apporté un soutien constant. Au cours d’un atelier que James Robinson et moi-même avons animé à l’Université de Harvard, les personnes présentes ont réfléchi et échangé des idées sur de nombreux sujets traités dans ce livre.

Des versions antérieures de divers matériaux ou des extraits de plusieurs chapitres ont paru sous forme d’articles dans les magazines *Natural History*, *Discover* et *Nature*, ainsi que dans la *New York Review of Books* et le *New Yorker*.

Au cours de ce demi-siècle, des milliers de Néo-Guinéens, d’Indonésiens et d’îliens de l’archipel des Salomon m’ont fait partager leurs idées, l’histoire de leur vie et leurs visions du monde, et ont vécu avec moi les expériences que je rapporte dans ce livre. Ma dette à leur égard pour avoir enrichi ma propre vie est immense. J’ai dédié ce livre à l’une de ces amis, Meg Taylor Lindsay Taylor, dit Jim (Dame Meg Taylor), qui est née dans la vallée de

la Wahgi en Nouvelle-Guinée et a grandi dans les Hautes Terres de Papouasie-Nouvelle-Guinée. Sa mère, Yerima Manamp Masi, appartenait au clan Baiman de la tribu des Tsenglap alors que son père, James Taylor, était l'officier australien qui commanda la célèbre patrouille de Bena à Hagen en 1933 et celle de Hagen à Sepik en 1938-1939. Après des études de droit à l'Université de Papouasie-Nouvelle-Guinée et à l'Université de Melbourne (Australie), Meg devint la secrétaire particulière de Sir Michael Somare, le tout premier Ministre principal (*chief minister*) et ensuite Premier ministre de Papouasie-Nouvelle-Guinée lorsque le pays passa de l'autonomie à l'indépendance en 1975. Elle a exercé le droit dans son pays, été membre de la Commission de réforme du droit et a suivi d'autres études juridiques à Harvard en tant que boursière Fulbright. Meg a été ambassadrice de Papouasie-Nouvelle-Guinée aux États-Unis, au Mexique et au Canada de 1989 à 1994. Elle a siégé dans divers conseils d'administration d'organisations internationales dédiées à la recherche et à la protection de la nature, d'entreprises de Papouasie-Nouvelle-Guinée dans les secteurs des ressources naturelles, des affaires financières et de l'agriculture, et de sociétés inscrites à la Bourse australienne. En 1999, Meg a été nommée au poste de Vice-Présidente et Conseiller-Ombudsman de la Banque mondiale. Elle est la mère d'une fille, Taimil, et la tante de nombreux jeunes membres de la famille dans les Hautes Terres. Elle regagnera son pays à la fin de son mandat actuel à la Banque mondiale à Washington.

Beaucoup d'amis et de collègues m'ont généreusement apporté leur aide à propos de chapitres particuliers en m'envoyant des articles et des références, en me faisant part de leurs expériences et de leurs conclusions, en discutant de certaines idées et en critiquant le premier état de ces chapitres. Que soient remerciés ici Gregory Anderson, Stephen Beckerman, Ellen Bialystok, David Bishop, Daniel Carper, Elizabeth Cashdan, Barbara Dean, Daniel Dennett, Joel Deutsch, Michael Goran, Mark Grady, K. David Harrison, Kristen Hawkes, Karl Heider, Dan Henry, Bonnie Hewlett, William Irons, Francine Kaufman, Neal Kaufman, Laurel Kearns, Philip Klemmer, Russell Korobkin, Ágnes Kovács, Michael Krauss, Sabine Kuegler, David Laitin, Francesca Leardini, Steven LeBlanc, Graham Mac-Gregor, Robert McKinley, Angella Meierzag, Kenneth Mesplay, Richard Mills, Viswanatha Mohan, Elizabeth Nabel, Gary Nabel, Claire Panosian, Joseph Peckham, Lloyd Peckham, Dale Price, David Price, Samuel Price, Lynda Resnick, Jerome Rotter, Roger Sant, Richard Shweder, Charles Taylor Lindsay Taylor, dit Jim, Eugene Volokh, Douglas White, Polly Wiessner, David Sloan Wilson, Lana Wilson, Bruce Winterhalder, Richard Wrangham et Paul Zimmet.

La National Geographic Society, la Conservation International, Skip et Heather Brittenham, Lynda et Stewart Resnick, la Summit Foundation, et le Eve and Harvey Masonek and Samuel F. Heyman and Eve Gruber Heyman 1981 Trust Undergraduate Research Scholars Fund m'ont généreusement apporté leur soutien pour ces études.

À toutes ces personnes et ces institutions, j’exprime mes remerciements les plus vifs.

Lectures complémentaires

Ces suggestions de références choisies s'adressent aux personnes curieuses d'en savoir plus. Plutôt que de dresser une liste bibliographique exhaustive, j'ai préféré citer des publications récentes qui donnent des bibliographies détaillées d'ouvrages antérieurs. En outre, j'indique quelques livres et articles clés anciens que je pense d'un intérêt particulier pour les lecteurs ou que j'ai cités spécifiquement dans mon ouvrage. Le titre d'une revue (en italique) est suivi du numéro de l'exemplaire, de l'année de publication (entre parenthèses), et de la première et la dernière page de l'article concerné. Comme ce livre vise une large audience, je n'ai pas indiqué dans le texte de notes de bas de page pour les déclarations individuelles et les références sont destinées en fait à compléter des sujets particuliers et des chapitres mêmes. Pour réduire le coût de ce livre, je n'ai donné ici que les références les plus pertinentes, celles de l'ouvrage dans sa totalité et celles du Prologue. Les références restantes pour les chapitres 1 à 11 et l'Épilogue sont mises en ligne sur un site Internet d'accès gratuit (http://www.jareddiamondbooks.com).

RÉFÉRENCES POUR L'ENSEMBLE DE CET OUVRAGE

Je donne ici trois ensembles de références ou de commentaires : références à quelques livres particulièrement utiles dans le cadre de ce volume car ils apportent des informations explicitement comparatives sur de nombreuses sociétés ; explications des références aux noms des personnes que j'ai rencontrées ; et références à trente-neuf sociétés traditionnelles dans le monde dont j'ai fréquemment tiré des exemples pour ce livre.

Références comparatives générales

Une excellente étude comparative des sociétés humaines dans le monde d'un grand

intérêt pour les lecteurs de mon livre est celle d'Allen Johnson et de Timothy Earle, *The Evolution of Human Societies : From Foraging Group to Agrarian State* (Stanford, Stanford University Press, 2e éd., 2000). Cet ouvrage compare de nombreux aspects de sociétés humaines à différents niveaux d'organisation, résume des études de cas pour dix-neuf sociétés particulières, donne un grand nombre de références à la littérature consacrée à chacune de ces sociétés et recourt à une classification plus fine des sociétés que celle en quatre groupes, bandes, tribus, chefferies et États, que j'emploie. Une étude comparative tout aussi remarquable des sociétés aborigènes d'Australie est celle d'Ian Keen, *Aboriginal Economy and Society : Australia at the Threshold of Colonisation* (South Melbourne, Oxford University Press, 2004). Tout comme le font Johnson et Earle pour le monde, Keen expose sept études de cas illustrant la diversité de la géographie, de l'environnement et de l'organisation sociale des autochtones australiens. Trois livres s'intéressent spécifiquement aux sociétés de chasseurs-cueilleurs dans le monde : Richard Lee et Irven DeVore, éd., *Man the Hunter* (Chicago, Aldine, 1968), Frances Dahlberg, éd., *Woman the Gatherer* (New Haven, Yale University Press, 1981), et Richard Lee et Richard Daly, éd., *The Cambridge Encyclopedia of Hunters and Gatherers* (Cambridge, Cambridge University Press, 1999). Une très utile base de données transculturelles souvent consultée par les anthropologues des cultures est un projet du Cross-Cultural Cumulative Coding Center de l'Université de Pittsburgh sous la direction de George Murdock. Ce centre a codé des milliers de variables culturelles pour des centaines de sociétés préindustrielles dans le monde. Entre autres tableaux regroupant ces données, je citerai George Murdock, *Ethnographic Atlas* (Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1967), Herbert Barry III et Alice Schlegel, *Cross-Cultural Samples and Codes* (Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1980) et les sites Internet http://www.yale.edu/hraf, http://ehrafworldcultures.yale.edu, et http://ehrafarchaeology.yale.edu.

Identités personnelles des Néo-Guinéens

Dans ce livre, je rapporte de nombreuses anecdotes concernant des conversations ou des événements qui eurent lieu lorsque j'observais les oiseaux ou bavardais avec divers amis néo-guinéens. Si une anecdote ne signifie rien en elle-même, elle peut être un moyen utile d'illustrer un point d'ordre général et de lui donner un visage humain. C'est une pratique classique chez les journalistes que de citer les véritables noms des individus mentionnés et de fournir des renseignements sur eux et sur leurs localités, afin que d'autres puissent contacter et interroger de nouveau ces gens et obtenir ainsi de nouvelles informations. Naguère c'était également la pratique des anthropologues et la mienne, dois-je dire.

Cependant, les anthropologues savent aujourd'hui que leurs informateurs peuvent être

vulnérables et subir des torts si leur comportement et leurs opinions sont connus. Des malentendus culturels peuvent facilement se faire jour, par exemple quand un villageois néo-guinéen est contacté de façon inattendue par un inconnu avec qui il n'a jamais eu de relations suivies, inconnu dont les motivations et les explications sont floues et qui peut tromper ou exploiter ce Néo-Guinéen. La pratique des anthropologues et des sociologues est donc à présent de modifier (de romancer) ou de cacher les noms des sites et des informateurs de leurs études. Dans toute recherche ethnographique, on est censé maintenant éviter de révéler des renseignements susceptibles de retrouver une source particulière pour des données sociales. Comme un de mes amis anthropologues me l'a expliqué : « L'idée derrière cette pratique est de protéger les informateurs d'autres personnes qui pourraient vouloir les trouver ou leur faire des torts pour diverses raisons. » Le code de déontologie de l'American Anthropological Society déclare à présent : « Les chercheurs en anthropologie ont des obligations éthiques primordiales à l'égard des gens […] avec qui ils travaillent. Ces obligations peuvent primer sur l'objectif de recherche de connaissances [scientifiques] nouvelles. » C'est pour ces raisons que, dans ce livre, j'ai suivi la pratique anthropologique actuelle et que j'ai systématiquement éliminé ou modifié les noms et les détails spécifiques quand j'ai rapporté des anecdotes ou des événements de la vie de mes amis néo-guinéens.

ÉTUDES FRÉQUEMMENT CITÉES

Pour les raisons développées dans le Prologue, j'ai cité à maintes reprises un échantillon de trente-neuf sociétés traditionnelles dans le monde afin que mes lecteurs voient comment s'articulent différents aspects d'une société donnée. J'ai regroupé ici certaines références pour rendre compte de ces sociétés plutôt que de les indiquer une à une pour le chapitre où je mentionne pour la première fois une société particulière. Ces trente-neuf sociétés incluent dix sociétés de Nouvelle-Guinée et des îles voisines, sept d'Australie, cinq en Eurasie, en Afrique et en Amérique du Sud, et sept d'Amérique du Nord.

Nouvelle-Guinée

Dani : voir les ouvrages de Johan Broekhuijse, Karl Heider, Robert Gardner et Peter Matthiessen, et les précisions données plus bas pour le chapitre 3. Daribi : Roy Wagner, *The Curse of Souw : Principles of Daribi Clan Definition and Alliance in New Guinea* (Chicago, University of Chicago Press, 1967) et *Habu : The Innovation of Meaning in Daribi Religion*

(Chicago, University of Chicago Press, 1972). Enga : Polly Wiessner et Akii Tumu, *Historical Vines : Enga Networks of Exchange, Ritual, and Warfare in Papua New Guinea* (Washington, D.C., Smithsonian Institution Press, 1998) ; en outre voir les références *in* Johnson et Earle (2000, voir *supra*), en particulier aux livres et aux articles de Mervyn Meggitt. Fayu : Sabine Kuegler, *Dschungelkind* (Munich, Droemer, 2005). Mes citations de ce livre sont tirées de cette édition ; sa traduction en anglais légèrement abrégée est celle de Sabine Kuegler, *Child of the Jungle* (New York, Warner Books, 2005). Deux autres ouvrages de Kuegler qui traitent des Fayu sont *Ruf des Dschungels* (Munich, Droemer, 2006) et *Jägerin und Gejagte* (Munich, Droemer, 2009). Foré : Ronald Berndt, *Excess and Restraint : Social Control Among a New Guinea Mountain People* (Chicago, University of Chicago Press, 1962). Hinihon : Angella Meinerzag, *Being Mande : Personhood, Land, and Naming System Among the Hinihon in the Adelbert Range/Papua New Guinea* (thèse de doctorat, Université de Heidelberg, 2007). Kaulong : Jane Goodale (à ne pas confondre avec la primatologue Jane Goodall), *To Sing with Pigs Is Human : the Concept of Person in Papua New Guinea* (Seattle, University of Washington Press, 1995). Île de Mailu : Bronislaw Malinowski, *Natives of Mailu* (Adelaïde, Royal Society of South Australia, 1915). Îles Trobriand : voir la bibliographie de Johnson et Earle (2000, *supra*). Tsembaga Maring : Roy Rappaport, *Pigs for the Ancestors : Ritual in the Ecology of a New Guinea People*, 2e éd. (Long Grove, Ill., Waveland Press, 1984) ; ainsi que la bibliographie de Johnson et Earle (2000, *supra*).

Australie

Ian Keen (2004, *supra*) donne des bibliographies pour sept sociétés : les Ngarinyin du Nord-Ouest, les Yolngu de la Terre d'Arnhem, les Sandbeach du cap York, les Yuwaaliyaay de l'intérieur de la Nouvelle-Galles du Sud, les Kunai du Sud-Est, les Pitjantjatjara du Désert occidental et les Wii et Minong du Sud-Ouest.

Eurasie

Agta des Philippines : Thomas Headland, *Why Foragers Do Not Become Farmers : A Historical Study of a Changing Ecosystem and Its Effect on a Negrito Hunter-Gatherer Group in the Philippines* (Thèse de doctorat, Université de Hawaï, 1986) ; John Early et Thomas Headland, *Population Dynamics of a Philippine Rain Forest People : The San Ildefonso Agta* (Gainesville, University Press of Florida, 1998). Aïnous du Japon : Hitoshi Watanabe, *The Ainu Ecosystem : Environment and Group Structure* (Seattle, University of Washington Press, 1973). Îliens des Andaman de la baie du Bengale : A. R. Radcliffe-Brown, *The Andaman*

Islanders (Glencoe, Ill., Free Press, 1948) ; Lidio Cipriani, *The Andaman Islanders* (New York, Praeger, 1966). Kirghizes d'Afghanistan et Nganasan de Sibérie : voir bibliographie de Johnson et Earle (2000, *supra*).

Afrique

Hadza de Tanzanie : Frank Marlowe, *The Hadza : Hunter-Gatherers of Tanzania* (Berkeley, University of California Press, 2010) ; Kristen Hawkes, James O'Connell et Nicholas Blurton Jones, « Hadza children's foraging : juvenile dependency, social arrangements and mobility among hunter-gatherers », *Current Anthropology* 36 (1995), 688-700, « Hadza women's time allocation, off spring provisioning and the evolution of post-menopausal lifespans », *Current Anthropology* 38 (1997), 551-577, et « Hunting and nuclear families : some lessons from the Hadza about men's work », *Current Anthropology* 42 (2001), 681-709. !Kung d'Afrique sud-occidentale : Nancy Howell, *Demography of the Dobe !Kung,* 2e éd. (New York, Aldine de Gruiter, 2000) et *Life Histories of the !Kung : Food, Fatness, and Well-being over the Life-span* (Berkeley, University of California Press, 2010) ; Richard Lee, *The !Kung San : Men, Women, and Work in a Foraging Society* (Cambridge, Cambridge University Press, 1979) ; Lorna Marshall, *The !Kung of Nyae Nyae* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1976) ; Marjorie Shostak, *Nisa : The Life and Words of a !Kung Woman* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1981) ; Elizabeth Marshall Thomas, *The Harmless People,* éd. rév. (New York, Vintage Books, 1989). Nuer du Soudan : E. E. Evans-Pritchard, *The Nuer of the Sudan : A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People* (Oxford, Oxford University Press, 1940) ; voir également E. E. Evans-Pritchard, *Les nuer*, trad. de Louis Évrard (Paris, Gallimard, 1968, 1994). Pygmées d'Afrique centrale (qui comprennent en fait au moins quinze groupes de chasseurs-cueilleurs de la forêt africaine) : Colin Turnbull, *The Forest People* (New York, Touchstone, 1962), pour le groupe Mbuti ; Luigi Luca Cavalli-Sforza, éd., *African Pygmies* (Orlando, Academic Press, 1986) ; Barry Hewlett, *Intimate Fathers : The Nature and Context of Aka Pygmy Paternal Infant Care* (Ann Arbor, University of Michigan Press, 1991) et Bonnie Hewlett, *Listen, Here Is a Story : Ethnographic Life Narratives from Aka and Ngandu Women of the Congo Basin* (New York, Oxford University Press, 2012), pour le groupe Aka ; et Barry Hewlett et Jason Fancher, « Central Africa hunter-gatherer research traditions », in Vicki Cummings et al., éd., *Oxford Handbook of the Archaeology and Anthropology of Hunter-Gatherers* (Oxford, Oxford University Press, à paraître), pour une bibliographie commentée. Turkana du Kenya : voir bibliographie de Johnson et Earle (2000, *supra*).

Amérique du Nord

Calusa de Floride : Randolph Widmer, *The Evolution of the Calusa : A Nonagricultural Chiefdom on the Southwest Florida Coast* (Tuscaloosa, University of Alabama Press, 1988). Chumash de l'intérieur de la Californie : Lynn Gamble, *The Chumash World at European Contact : Power, Trade, and Feasting among Complex Hunter-Gatherers* (Berkeley, University of California Press, 2008). Îliens Chumash de Californie : Douglas Kennett, *The Island Chumash : Behavioral Ecology of a Maritime Society* (Berkeley, University of California Press, 2005). Iñupiat du nord-ouest de l'Alaska : Ernest Burch Jr., *The World System of the Inupiaq Eskimos : Alliance and Conflict* (Lincoln, University of Nebraska Press, 2005). Inuits du versant nord de l'Alaska, Shoshones du Grand Bassin et Amérindiens de la côte nord-ouest : voir bibliographies de Johnson et Earle (2000, *supra*).

Amérique du Sud

Aché du Paraguay : Kim Hill et A. Magdalena Hurtado, *Ache Life History : The Ecology and Demography of a Foraging People* (New York, Aldine de Gruyter, 1996). Matsigenka du Pérou : voir bibliographie de Johnson et Earle (2000, *supra*). Pirahãs du Brésil : Daniel Everett, *Don't Sleep, There Are Snakes : Life and Language in the Amazonian Jungle* (New York, Pantagon, 2008) ; voir aussi Daniel Everett, *Le monde ignoré des indiens pirahãs*, trad. de Jean-Luc Fidel (Paris, Flammarion, 2010). Siriono de Bolivie : Allan Holmberg, *Nomads of the Long Bow : The Siriono of Eastern Bolivia* (Garden City, NY, Natural History Press, 1969). Yanomami du Brésil et du Venezuela : Napoleon Chagnon, *Yanomamo,* 5e éd. (New York, Wadsworth, 1997) ; et bibliographie de Johnson et Earle (2000, *supra*).

RÉFÉRENCES POUR LE PROLOGUE

On trouve un bon récit des premières explorations de la Nouvelle-Guinée dans *New Guinea : The Last Unknown* (Sydney, Angus and Robertson, 1964) de Gavin Souter, livre qui s'achève une dizaine d'années avant que la Papouasie-Nouvelle-Guinée ne devienne indépendante. Mes références en ligne pour le chapitre 1 indiquent les citations pour les ouvrages qui décrivent et illustrent les premiers contacts entre Australiens et Néo-Guinéens des Hautes Terres.

Quant aux raisons pour lesquelles les sociétés occidentales, éduquées, industrialisées, riches et démocratiques sont qualifiées de « WEIRD », bizarres, selon les critères des sociétés

plus traditionnelles dans le monde, Joseph Heinrich, Steven Heine et Ara Norenzayan les expliquent brièvement dans « Most people are not WEIRD », *Nature* 466 (2010), 29, et plus longuement dans « The Weirdest people in the world ? », *Behavioral and Brain Sciences*, 33 (2010), 61-135.

Le chapitre 14 de mon livre *De l'inégalité parmi les sociétés* (Paris, Gallimard, NRF essais, 2000) est consacré à l'évolution des sociétés des bandes aux États selon la classification adoptée dans ce présent ouvrage, alors que Johnson et Earle (2000, voir *supra*) étudient ces transitions plus en détail et selon une classification plus fine des sociétés. Les descriptions classiques de la classification des sociétés humaines sont traitées dans deux livres d'Elman Service, *Primitive Social Organisation* (New York, Random House, 1962) et *Origins of the State and Civilization* (New York, Norton, 1975).

Parmi les ouvrages classiques d'anthropologie qui donnent des exemples des diverses approches mentionnées dans mon livre pour expliquer les différences entre les sociétés humaines, je citerai les suivants : John Bodley, *The Power of Scale : A Global History Approach* (Londres, Sharpe, 2003) ; Timothy Earle, *Bronze Age Economics : The Beginnings of Political Economies* (Boulder, Col., Westview, 2002) ; Timothy Earle, éd., *Chiefdoms : Power, Economy, and Ideology* (Cambridge, Cambridge University Press, 1991) ; Marvin Harris, *Cultural Materialism, the Struggle for a Science of Culture* (New York, Random House, 1979) ; Marshall Sahlins, *Culture and Practical Reason* (Chicago, University of Chicago Press, 1976) ; Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* (New York, Basic Books, 1973) ; Michel Foucault, *L'archéologie du savoir* (Paris, Gallimard, 1969) ; Marshall Sahlins, *Stone Age Economics* (Chicago, Aldine, 1972) ; Marvin Harris, *The Rise of Anthropological Theory : A History of Theories of Culture* (New York Crowell, 1968) ; Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale* (Paris, Plon, 1958) ; Julian Steward, *Theory of Culture Change* (Urbana, University of Illinois Press, 1955) ; Alfred Kroeber, *The Nature of Culture* (Chicago, University of Chicago Press, 1952).

Kim Hill et al., « Co-residence patterns in hunter-gatherer societies show unique social structures », *Science*, 331 (2011), 1286-1289, analysent les schémas des relations de parenté réelles dans trente-deux bandes actuelles de chasseurs-cueilleurs.

La citation à la page 540 sur les difficultés d'interprétation des observations des sociétés traditionnelles modernes faites sur le terrain est tirée de la page 15 du livre d'Ian Keen cité plus haut.

Les deux ouvrages de Jan Vansina, *Oral Tradition : a Study in Historical Methodology* (Londres, Routledge and Kegan Paul, 1965) et *Oral Tradition as History* (Londres, James Currey, 1985) sont des études pionnières et d'une méthodologie rigoureuse de l'histoire orale. Pour les lecteurs désireux d'explorer certains aspects fascinants des variations sociétales que je n'aborde pas, pour me gagner la gratitude d'autres lecteurs en réduisant la longueur de ce livre déjà long, je suggérerais Richard Nisbett, *The Geography of Thought :*

How Asians and Westerners Think Differently… and Why (New York, Free Press, 2003). À la page 43 de son ouvrage, Nisbett examine brièvement les différences entre les peuples de chasseurs-cueilleurs et de fermiers traditionnels et les peuples industriels. Joseph Heinrich et al., éd., *Foundations of Human Sociality : Economic Experiments and Ethnographic Evidence from Fifteen Small-Scale Societies* (Oxford, Oxford University Press, 2004), étudie également les différences entre sociétés traditionnelles et industrielles en ce qui concerne leur sens de l'équité, de la réciprocité et de la recherche de l'intérêt personnel.

Pour une étude de cas approfondie illustrant les difficultés de transposer les pratiques et les enseignements d'une société à une autre, voir Elizabeth Watson, *Living Terraces in Ethiopia : Konso Landscape, Culture, and Development* (Woodbridge, Royaume-Uni, James Currey, 2009).

LES SOURCES DE SAVOIR SUR LES SOCIÉTÉS TRADITIONNELLES

J'ai brièvement résumé aux pages 34-36 nos quatre sources d'informations, qui se recoupent et ont chacune leurs avantages et leurs défauts propres, sur les sociétés traditionnelles. Pour les lecteurs (en particulier universitaires) curieux d'en savoir plus sur ces diverses sources, voici un commentaire plus approfondi.

La méthode la plus évidente, source de la plupart des informations dans ce livre, consiste à envoyer des chercheurs formés en biologie et en sciences sociales rendre visite à un peuple traditionnel, ou vivre avec lui, et mener une étude sur un sujet précis. Ces chercheurs se considèrent individuellement en tant que praticiens de disciplines différentes, anthropologues, biologistes, économistes, ethnographes, généticiens, historiens, linguistes, médecins, chercheurs en sciences sociales, psychologues et sociologues. Ils publient les résultats de leur enquête sous forme d'articles ou de livres scientifiques, commencent souvent leur étude selon les termes d'une question spécifique ou d'une hypothèse à vérifier, et rassemblent fréquemment (aujourd'hui surtout) des données quantitatives pour dresser des tableaux de chiffres. Dans le cas des sociétés humaines traditionnelles, c'est la démarche scientifique qui a évolué au cours des siècles comme la meilleure approche pour obtenir une connaissance fiable du monde réel que ce soit celui des sociétés humaines ou des bactéries, molécules, minéraux ou galaxies.

Deux types majeurs de difficultés sont apparus dans l'application de cette démarche d'étude des sociétés humaines traditionnelles. Naturellement, ces problèmes n'invalident pas de tels travaux ; ils doivent simplement être présents à l'esprit lors de l'interprétation des conclusions et expliquent pourquoi nous recourons également à d'autres sources d'informations. En introduction à son livre sur les sociétés aborigènes d'Australie,

l'anthropologue australien Ian Keen a résumé ainsi ces difficultés : « Les problèmes majeurs d'interprétation que pose le travail des anthropologues professionnels sont que ceux-ci arrivent tard dans les trajectoires coloniales/post-coloniales et que des paradigmes particuliers influencent fortement (et limitent) leurs interprétations. Cependant, dans ces domaines d'intérêt, ces travaux tendent à être les plus complets et systématiques. »

La mise en garde de Keen à propos de l'inscription tardive des études dans les trajectoires coloniales/post-coloniales renvoie à un dilemme inhérent à l'anthropologie et analogue au principe d'incertitude de Heisenberg. Ce principe stipule qu'en fait toute mesure physique perturbe inévitablement le système étudié et introduit ainsi une incertitude sur ce qu'aurait été la valeur exacte si le système n'avait pas été perturbé. (En physique des particules en particulier, ce principe affirme qu'il est impossible de mesurer simultanément les valeurs exactes de la position et de la vitesse d'une particule.) Pour apprécier le dilemme correspondant en anthropologie culturelle, souvenons-nous que les études anthropologiques modernes de l'Australie aborigène ont commencé au XX^e^ siècle et les récits ethnographiques au XIX^e^ siècle, avant l'essor de l'anthropologie moderne. Cependant, les Européens avaient déjà posé le pied en Australie en 1616 et fondé leur première colonie en 1788 alors que les Macassans (des pêcheurs indonésiens) fréquentaient régulièrement le nord de l'Australie depuis des siècles avant même l'arrivée des Européens et que des Austronésiens non identifiés d'Indonésie avaient, on ignore comment, introduit des chiens (les dingos) et peut-être d'autres formes de vie et des techniques en Australie des milliers d'années plus tôt.

Les études modernes consacrées aux Aborigènes ont donc porté sur des sociétés radicalement transformées par rapport à leur condition avant l'arrivée des Européens ou des Macassans parce que la majeure partie de la population avait déjà été tuée par des maladies introduites par les Européens et peut-être aussi par les Macassans, dominée et soumise au contrôle du gouvernement australo-européen, empêchée de pratiquer le brûlis traditionnel, chassée de ses terres premières dorénavant dédiées au peuplement européen et privée d'une partie de sa subsistance par l'impact sur les plantes et les animaux indigènes des chats, renards, moutons et bestiaux introduits par les Européens et des dingos d'origine austronésienne. De même, alors que les !Kung du désert du Kalahari sont souvent pris comme modèles de chasseurs-cueilleurs, les études détaillées, qui leur sont consacrées et qui ont commencé dans les années 1960, et que je cite fréquemment dans ce livre, portent sur des gens qui avaient déjà abandonné leurs pointes de flèches traditionnelles en os pour des pointes en métal, cessé de se livrer à des razzias entre eux, s'étaient récemment mis à commercer avec des éleveurs bantous qui empiétaient chez eux, et ils devaient avoir été en quelque façon influencés par d'autres éleveurs bantous qui avaient atteint l'Afrique du Sud presque 2 000 ans plus tôt.

Plus généralement, toutes les études au XX^e^ siècle sur les chasseurs-cueilleurs ont porté sur des sociétés en contact réel ou potentiel avec des producteurs de vivres (fermiers et/ou

éleveurs). Cependant, jusqu'à il y a environ 11 000 ans, toutes les sociétés humaines étaient constituées de chasseurs-cueilleurs, de sorte qu'elles n'étaient en contact qu'avec d'autres sociétés semblables. Dans quelques parties du monde seulement, telles que l'Australie, l'Arctique et l'ouest de l'Amérique du Nord, les premiers explorateurs occidentaux non scientifiques rencontrèrent des chasseurs-cueilleurs qui vivaient encore dans un monde de chasseurs-cueilleurs. Ces faits ont provoqué des débats enflammés sur la pertinence des études modernes pour les sociétés du passé : les chasseurs-cueilleurs modernes sont-ils trop différents de ceux du passé pour permettre de les comprendre ? Cette vision est certainement trop extrême ; ainsi que l'anthropologue Melvin Konner l'a exprimé, si l'on pouvait aujourd'hui prendre un groupe d'Occidentaux et les jeter seuls, nus et sans outils quelque part dans la savane africaine, en deux générations ils seraient tous morts ou auraient réinventé indépendamment beaucoup de traits observés dans les sociétés de chasseurs-cueilleurs. Mais il nous faut reconnaître, au minimum, que les peuples traditionnels modernes ne sont pas des modèles figés du lointain passé.

Quant à l'autre mise en garde d'Ian Keen, en toute science à un moment donné il est des domaines de recherche préférés pour une étude systématique et pour des financements, et d'autres qui demeurent négligés. Ainsi, jusqu'à récemment encore, peu d'anthropologues menaient des travaux portant spécifiquement sur l'enfance ou la vieillesse chez les peuples traditionnels. On décourage les observateurs sur le terrain d'« aller à la pêche » aux informations scientifiques et de noter tout ce qu'ils remarquent, et l'on attend d'eux qu'ils produisent des ouvrages et des articles sur un sujet bien particulier. À un moment donné il est également certains phénomènes et interprétations qui tendent à être valorisés et d'autres que l'on juge insipides. Par exemple, la question de savoir si la célèbre anthropologue Margaret Meade avait ou non déformé ses descriptions du comportement sexuel des îliens du Pacifique afin de se conformer aux idées préconçues soutenues par l'école d'anthropologie de l'époque a suscité de vigoureuses polémiques, et il existe encore de solides conceptions selon lesquelles les peuples traditionnels ne sont pas belliqueux ou, si c'est le cas, que cela est dû au contact avec les Européens et, s'ils le sont vraiment, que l'on ne devrait pas décrire leurs guerres car le faire est politiquement dangereux.

Une autre source de connaissances sur les sociétés traditionnelles cherche à faire abstraction des changements récents en leur sein en interrogeant les gens non alphabétisés sur leur propre histoire oralement transmise et en reconstituant ainsi l'histoire de leur groupe sur plusieurs générations. Cette méthode pose naturellement ses problèmes spécifiques et ses praticiens ont acquis une grande expérience des techniques (initiées par Jan Vansina, en particulier) pour vérifier et garantir la fiabilité des informations obtenues.

Ainsi, l'anthropologue américaine Polly Wiessner et l'artiste enga Akii Tumu ont collaboré à l'étude de l'histoire orale des Enga, le groupe linguistique le plus nombreux des Highlands de Papouasie-Nouvelle-Guinée. Alors que l'histoire écrite n'a commencé pour les

Enga qu'avec l'arrivée des Européens alphabétisés dans les années 1930, les Enga font exception parmi les Néo-Guinéens en ce sens qu'ils conservent la trace d'événements historiques dans un corpus de traditions historiques (dénommées *atome pii*) qu'ils reconnaissent comme distinctes des mythes (qualifiés de *tindi pii*) et qui remontent à huit ou dix générations (250 à 400 ans). Entre 1985 et 1998, Wiessner et Tumu ont interrogé des anciens dans cent dix tribus enga. Ils ont vérifié l'exactitude des réponses aux entretiens en recherchant une cohérence entre les récits faits par divers clans et tribus ; en examinant si les récits de guerres et de migrations donnés par des descendants des participants des bords opposés de la guerre ou de la migration, et rapportés par des groupes voisins, s'accordaient ; et en vérifiant si les informations offertes sur une sphère de la vie (par exemple, les échanges cérémoniels de porcs) correspondaient à celles proposées pour des sphères différentes de la vie (par exemple, l'usage de la terre et la production agricole). Ils vérifièrent également les récits oraux par rapport à deux événements datables et indépendants qui affectèrent tous les groupes des Hautes Terres de Papouasie-Nouvelle-Guinée, les Enga y compris : une énorme éruption volcanique au XVII^e^ siècle sur l'île de Long Island toute proche qui déposa une couche de cendres chimiquement identifiables (les téphras) sur l'ensemble des Highlands orientales et pour laquelle les Enga et d'autres habitants des Hautes Terres ont une tradition orale de « temps d'obscurité » quand les cendres obscurcirent le soleil pendant plusieurs jours ; et l'arrivée de la patate douce qui transforma l'agriculture et les sociétés il y a 250 à 400 ans. Par ces méthodes de vérification croisée et de datation croisée, Wiessner et Tumu parvinrent à reconstituer les histoires détaillées de dispersions tribales, la croissance démographique, la taille des populations, les conditions environnementales, l'agriculture de subsistance, les espèces cultivées, le négoce, la gouvernance, l'organisation sociale, les guerres, les migrations et le développement des cérémonies et des cultes au cours des huit dernières générations enga, bien avant l'arrivée des Européens dans les Hautes Terres de Nouvelle-Guinée.

Cette méthode de reconstitution orale ne peut s'appliquer qu'à quelques peuples traditionnels, peut-être simplement à une minorité d'entre eux parce que de nombreux peuples ou la plupart ne conservent pas un savoir oral précis portant sur plus de quelques générations. Cela dépend de facteurs tels que leur organisation sociale, leur degré d'insistance sur les expériences de première main, sur qui fait les récits, le contexte dans lequel ces récits sont rapportés et le degré de participation des auditeurs. Par exemple, le linguiste missionnaire Daniel L. Everett découvrit que les Pirahãs au Brésil refusaient de discuter de quoi que ce fût qu'ils n'avaient vu de leurs propres yeux et méprisaient donc ses efforts à leur parler de la vie de Jésus : « L'as-tu vu toi-même ? Et sinon, comment peux-tu y croire ? » De même, les nombreuses études menées chez les !Kung à partir des années 1960 ont échoué à retrouver des informations détaillées concernant des événements ou des conditions de vie sur plus de quelques générations. Par contre, chez les Enga, les récits

historiques sont racontés dans la maison des hommes, les auditeurs les commentent et en corrigent les erreurs, et les individus ayant une autorité n'ont pas le droit de déformer l'histoire afin de promouvoir leurs propres intérêts.

Une troisième approche pour apprendre à connaître les sociétés traditionnelles partage les objectifs de la reconstitution orale dans la mesure où elle cherche à concevoir les sociétés avant que les chercheurs modernes ne les visitent. Alors que les spécialistes scientifiques ont été parmi les premiers étrangers à entrer en contact avec certains peuples traditionnels — comme lors de la « découverte » des Dani de la vallée de la Baliem par la troisième expédition Archbold de l'American Museum of Natural History en 1938 — le plus souvent les spécialistes ont été précédés par des patrouilles gouvernementales, des négociants, des linguistes missionnaires ou des explorateurs. Ce fut manifestement vrai pour la vaste majorité des sociétés traditionnelles du Nouveau Monde, d'Afrique, d'Australie et des îles du Pacifique parce qu'elles furent « découvertes » par les Européens de 1492 jusqu'au début du XX^e^ siècle, avant que l'anthropologie moderne ne se soit constituée en discipline faisant des études sur le terrain. Même les premiers contacts récents des tribus de Nouvelle-Guinée et d'Amazonie des années 1930 à aujourd'hui n'ont pas été l'œuvre de chercheurs à cause des ressources exigées et des risques inhérents. Lorsque les chercheurs arrivent, la culture tribale a déjà commencé à changer sous l'effet de contacts antérieurs.

Mais nous pouvons encore beaucoup apprendre des descriptions émaillées d'anecdotes laissées par ces premiers visiteurs sans formation scientifique. L'inconvénient majeur est que leurs récits sont moins systématiques, moins quantitatifs et moins fondés sur une méthode rigoureuse et sur le corpus déjà existant de connaissances concernant d'autres tribus. Par contre un avantage évident est que les informations qu'ils apportent renvoient à une société tribale moins transformée que celle que rencontreront plus tard les chercheurs scientifiques. Le caractère non systématique et non scientifique de ces premières observations a un avantage moins manifeste qui peut en fait être une force. Des visiteurs non formés décrivent souvent à grands traits tout ce qui les frappe et peuvent ainsi discuter d'aspects d'une société qui seraient ignorés par un chercheur envoyé là avec un soutien pour ses recherches afin d'étudier un phénomène particulier.

Un exemple en est fourni par un ouvrage remarquable (*Dschungelkind*) sur les Fayu de Nouvelle-Guinée indonésienne écrit par une Allemande, Sabine Kuegler. Au cours de ma première visite en Nouvelle-Guinée indonésienne en 1979, le pilote de mon hélicoptère me parla d'une visite terrifiante qu'il venait de faire dans un groupe récemment découvert de nomades fayu au nom d'un couple de missionnaires, Klaus et Doris Kuegler. À l'invitation des Fayu, les Kuegler amenèrent ensuite leurs trois jeunes enfants pour vivre chez ces nomades et furent les premiers étrangers que la plupart des Fayu voyaient. La cadette, Sabine, vécut ainsi parmi les Fayu de l'âge de sept à dix-sept ans, à une époque où les membres de sa famille étaient les seules personnes venues de l'extérieur. À son retour en

Europe pour poursuivre son éducation et devenir européenne, Sabine publia en 2005 un livre sur ses expériences et ses observations.

Ce livre manque de tableaux de données, de vérifications d'hypothèses différentes et de résumés de l'état d'un champ quelconque de l'anthropologie à cette période. Les lecteurs auront par contre une vision haute en couleur de la vie des Fayu immédiatement après un premier contact, flèches sifflant dans les airs, dangers, accidents et morts, entre autres détails. Comme les camarades de jeux de Sabine étaient de jeunes Fayu et qu'elle grandit en partie comme une Fayu elle-même, son livre se rapproche d'une autobiographie rédigée par un Fayu, mais qui adopterait un double point de vue, d'un Fayu d'une part et d'un Occidental de l'autre. Sabine parvint ainsi à remarquer des caractéristiques des Fayu — comme leur notion du temps, les difficultés matérielles de leur vie et la psychologie d'être fayu — qu'un Fayu reconnaîtrait comme allant d'elles-mêmes et ne songerait pas à mentionner. Tout aussi émouvant est son récit de son retour en Europe et de sa perception de la société européenne à travers le regard d'une personne en partie fayu, ce qui lui permit de relever des traits de la vie (par exemple, les questions des relations avec les inconnus ou les dangers de traverser une rue) qu'un Européen considérerait évidents. Un jour peut-être, un chercheur de formation scientifique rendra visite aux Fayu et décrira certains aspects de leur société, mais ils seront alors radicalement différents des gens rencontrés par les Kuegler en 1979. Aucun chercheur ne pourra réitérer l'expérience de Sabine et décrire ce que c'était que de grandir, de penser et de ressentir comme un Fayu presque traditionnel.

La dernière méthode pour apprendre à connaître les sociétés traditionnelles, et la seule source d'informations sur les sociétés passées sans écriture et sans contact avec des observateurs alphabétisés, est l'archéologie dont les avantages et les inconvénients sont à l'opposé de ceux des observateurs modernes. En faisant les fouilles et la datation au radiocarbone d'un site, les archéologues peuvent reconstituer une culture telle qu'elle était des dizaines de milliers d'années avant d'être transformée par le monde moderne. Ainsi les préoccupations concernant les effets perturbateurs du contact moderne et du sociologue en résidence disparaissent complètement. C'est là un immense avantage. L'inconvénient correspondant est que des détails précis comme les événements quotidiens et les noms des individus, leurs motivations et leurs paroles, sont perdus. Les archéologues sont également confrontés à une incertitude et doivent faire face à des efforts plus grands pour tirer des conclusions sociales à partir des éléments matériels conservés dans les dépôts archéologiques. Ainsi, ils tentent par exemple de déduire de façon indirecte les inégalités individuelles de statut social et de richesse des différences entre les biens funéraires ensevelis et entre les dimensions des tombes dans les nécropoles dégagées avec peine au cours de plusieurs saisons passées sur le terrain. Un ethnographe moderne pourrait directement observer de telles inégalités en une seule journée de travail — mais il demeure que les résultats s'appliqueraient à une société modifiée à un degré incertain par le contact

moderne.

Nos quatre méthodes pour comprendre les sociétés traditionnelles diffèrent donc par leurs forces et leurs faiblesses. Il est possible d'accorder une confiance accrue aux conclusions si toutes ces méthodes peuvent être appliquées et produisent des résultats similaires. Ainsi, nous disposons d'informations sur les guerres tribales à partir d'observations scientifiques modernes (par exemple, les récits détaillés de Johan Broekhuijse et de Karl Heider des guerres des Dani décrites au chapitre 3), de reconstitutions orales (comme celles de Polly Wiessner et d'Akii Tumu), de récits anecdotiques (comme ceux de Sabine Kuegler chez les Fayu) et d'indices archéologiques (armures de bataille et crânes fendus à coups de hache déterrés dans des sites, par exemple). Quand ces quatre approches se contredisent dans leurs conclusions, nous devons nous demander pourquoi ; la société a peut-être changé dans le temps ou sous l'effet de contacts extérieurs.

Index

!

!Kung de la région Nyae Nyae (désert du Kalahari) 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49 50 51 52 53 54 55 56 57 58 59 60 61 62 63 64 65 66 67 68 69 70 71 72 73 74 75 76 77 78 79 80 81 82 83 84 85 86 87 88 89 90 91 92 93 94 95 96 97 98 99 100 101 102 103 104 105 106 107 108 109 110 111 112 113 114 115 116 117 118 119 120 121 122 123 124 125 126 127 128 129 130 131 132 133 134 135 136 137 138 139 140 141 142 143 144 145 146 147 148 149 150 151 152 153 154 155 156 157 158 159 160 161 162 163 164 165 166 167 168 169 170 171 172 173 174 175

/

//KUSHE (Indien !Kung) 1
/TWI (Indien !Kung) 1 2 3 4
/XASHE (Indien !Kung) 1

A

Aborigènes (Australie) 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37
Abraham (personnage biblique) 1
Abulopak, villageois d' (Nouvelle-Guinée) 1 2 3 4
Aché (Indiens du Paraguay) 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48
Achille (*in* l'*Iliade* d'Homère) 1
Afghanistan 1 2
Afrique, Africains 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49 50 51 52 53 54 55 56 57 58 59 60 61 62 63 64 65 66 67 68 69 70 71 72 73 74 75 76
Afrique du Sud 1 2
Afro-Américains (États-Unis) 1 2
Agta (Philippines) 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10
Aïnous (Japon) 1 2 3 4 5 6
Aka (Pygmées d'Afrique) 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16
Akamba (Afrique) 1
Alaska 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18
ALBERTSON, Mike 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14
ALI, Cassius Clay, dit Mohamed 1 2
Allemagne, Allemands 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48
Alsace-Lorraine 1
Amazone (fleuve), Amazonie 1 2 3 4 5 6 7 8

Ambon, île d' (Indonésie) 1 2 3 4
Amérindiens 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37
Amériques 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49 50 51 52 53 54 55
Anasazi (Indiens des États-Unis d'Amérique) 1
Andaman, île et îliens d' (baie du Bengale) 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10
ANDERSON, Robin 1 2 3 4 5
Andes, Andins 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10
Angleterre, Anglais 1 2 3 4 5 6 7
Antarctique 1 2 3 4
Apaches (Indiens d'Amérique du Nord) 1 2
Apurinã (Indiens du Brésil) 1
Arabie saoudite 1 2
Aranda (Aborigènes d'Australie) 1
Araucans (Indiens d'Argentine) 1 2
ARCHBOLD, Richard 1 2 3 4 5
Arctique 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18
Argentine 1 2 3
Arizona 1
Asie, Asiatiques 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16
ASIWA (Néo-Guinéen) 1 2 3 4 5 6 7
Asmat (Nouvelle-Guinée) 1
Asuk-Balek (Nouvelle-Guinée) 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12
ATKINS, John DeWitt Clinton 1 2
Atlantique, océan 1 2
Atran, Scott 1 2
Australie, Australiens 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49 50 51 52 53
Austronésiens (Asie du Sud-Est, Océanie) 1 2 3
Autriche 1 2 3
Auyana (Nouvelle-Guinée) 1
Azande (Afrique) 1
Aztèques 1

B

Babylone 1
BACH, Johann Sebastian 1 2 3
Bakong (Afrique) 1
Baliem, vallée de la 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10
Baltes, pays 1
Baltique 1
Bangladesh 1 2
Banks, îliens de (Pacifique) 1 2
Bantous (Afrique) 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13
Basses Terres (Nouvelle-Guinée) 1 2 3 4 5
Bavière, Bavarois 1
Belgique, Belges 1
Bellah, Robert Neelly 1
Berbères (Afrique du Nord) 1
BERNDT, Ronald M. et Catherine H. 1 2 3 4
BILLY (Néo-Guinéen) 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49 50 51 52 53
BIRD-DAVID, Nurit 1 2
BISMARCK, Otto Eduard Leopold von 1 2
BLACK, John 1
BLAFFER HRDY, Sarah 1 2

Bofi (Pygmées d'Afrique) 1
Bolivie 1 2 3 4 5 6 7 8
Bornéo, île de 1 2 3
BORODKIN, Sophie 1 2
Bosniaques 1
Botswana 1
Bougainville, île de 1 2 3 4
BOWLES, Samuel 1
BOYER, Pascal 1 2
Brésil 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14
BROEKHUIJSE, Johan Theodorus 1 2 3 4 5 6 7 8
BROWN SIMPSON, Nicole 1 2 3
BUTLER, Samuel 1 2 3 4

C

Californie, Californiens 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26
Calusa (Indiens de Floride) 1 2 3 4 5
Cambodge, Cambodgiens 1 2 3
Cameroun 1 2
Canada, Canadiens 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14
Cananéens (Proche-Orient) 1
Caraïbes, archipel des 1 2
Caroline du Sud 1
Caucase 1 2
Centrafrique 1
Ceram, île de 1 2 3 4 5 6 7 8
CHAGNON, Napoleon A. 1 2 3 4
CHAMBERLAIN, Wilt Norman 1
Cherokees (Indiens d'Amérique du Nord) 1
Chili 1 2 3
Chine, Chinois 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45
CHRISTOPHE COLOMB (Cristoforo Colombo) 1 2 3
Chumash (Indiens de Californie) 1 2 3 4
CHURCHILL, Winston 1 2 3 4 5 6
Cipriani, Livio 1 2 3
Colombie 1
CONFUCIUS 1
Congo 1
Connecticut 1
CONNOLLY, Robert Connolly, dit Bob 1 2 3 4 5
Corée 1 2 3 4
Costa Rica 1 2
COSTNER, Kevin 1
COWDERY, Oliver 1
COWGILL, Donald Olen 1 2 3 4 5
CRESPÍ, Juan 1
Croates 1 2
Crow (Indiens d'Amérique du Nord) 1 2
Crusoé, Robinson (in *Robinson Crusoé* de Daniel Defoe) 1

D

Danemark, Danois 1 2 3 4 5 6

Dani (Nouvelle-Guinée) 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49 50 51 52 53 54 55 56 57 58 59 60 61 62 63 64 65 66 67 68 69 70 71 72
DANTE (Dante Alighieri) 1
Dardanelles, détroit des 1
Daribi (Nouvelle-Guinée) 1 2 3 4 5 6
DELBA (Néo-Guinéen) 1 2 3
Dennett, Daniel Clement 1
DIAMOND, Jared 1 2 3
DIAMOND, Joshua 1 2 3
DIAMOND, Marie 1
DIGILIAK (Néo-Guinéen) 1
DINGANE (roi zoulou) 1
DINGISWAYO (chef zoulou) 1
Dinka (Soudan) 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11
Dloko-Mabel (Nouvelle-Guinée) 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11
DRIVER, Daniel 1 2 3 4 5 6 7 8
Dugum Dani (Nouvelle-Guinée) 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11
Durkheim, Émile 1 2
DWYER, Michael 1 2

E

East Anglia 1 2
EATON, Stanley Boyd 1
Écosse 1
Efé (Pygmées d'Afrique) 1 2 3
Égypte 1 2
EKITAMALEK (Gosi-Alua de Nouvelle-Guinée) 1 2 3 4
EMBER, Carol et Melvin 1 2 3
Émirats arabes unis 1
Enga (Nouvelle-Guinée) 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11
ENU (Néo-Guinéen) 1 2 3 4 5 6 7 8 9
Équateur 1 2
ERIKSON, Erik 1
ESEN, Tevfik 1
Espagne, Espagnols 1 2 3 4 5 6
États-Unis, Américains 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49 50 51 52 53 54 55 56 57 58 59 60 61 62 63 64 65 66 67 68 69 70 71 72 73 74 75 76 77 78 79 80 81 82 83 84 85 86 87 88 89 90 91 92 93 94 95 96 97 98 99 100 101 102 103 104 105 106 107 108 109 110 111 112 113 114 115 116 117 118 119 120 121 122 123 124 125 126 127 128 129 130 131 132 133 134 135 136 137 138 139 140 141 142 143 144 145 146 147 148 149 150 151 152 153 154 155 156 157 158 159 160 161 162 163 164 165 166 167 168 169 170 171 172 173 174 175 176 177 178 179 180 181 182 183 184 185 186 187 188 189 190 191 192 193 194 195 196 197 198 199 200 201 202 203 204 205 206 207 208 209 210 211 212 213 214 215 216 217 218 219 220 221 222 223 224 225 226 227 228 229 230 231 232 233 234 235 236 237 238 239 240 241 242 243 244 245 246 247 248 249 250 251 252 253 254 255 256 257 258 259
Éthiopie, Éthiopiens 1 2 3
Eurasie, Eurasiens 1 2 3 4 5 6
Europe, Européens 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49 50 51 52 53 54 55 56 57 58 59 60 61 62 63 64 65 66 67 68 69 70 71 72 73 74 75 76 77 78 79 80 81 82 83 84 85 86 87 88 89 90 91 92 93 94 95 96 97 98 99 100 101 102 103 104 105 106 107 108 109 110 111 112 113 114 115 116 117 118 119 120 121 122 123 124 125 126 127 128 129 130 131 132 133 134 135 136 137 138 139 140 141 142 143 144 145 146 147 148 149 150 151
EVANS-PRITCHARD, Edward Evan 1 2 3 4 5 6 7 8 9
EVERETT, Daniel L. 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16
Eyak (Indiens d'Alaska) 1 2 3 4

F

Fayu (Nouvelle-Guinée) 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28
Féroé, îles 1
Fidji (îles), Fidjiens 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10
Finlande, Finnois 1 2 3 4 5 6 7 8
Floride 1 2 3
Foré (Nouvelle-Guinée) 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13
France, Français 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23
FRANÇOIS-FERDINAND D'AUTRICHE 1 2
Frazer, Sir James 1
FREUD, Sigmund 1 2

G

Gabon 1
Galilée 1
GAMMAGE, William Leonard Gammage, dit Bill 1
GANDHI, Mohandas Karamchand 1
GANESAN, Anbhazhagan 1 2
GAO (Indien !Kung) 1 2 3 4 5 6 7
GARDNER, Robert 1 2
GASKE (Indien !Kung) 1
Gasten, villageois de (Nouvelle-Guinée) 1 2
Geertz, Clifford James 1 2
GEIMER, Samantha 1 2 3
Gênes (république de), Génois 1
GENJIMP (Néo-Guinéen) 1 2 3 4 5
GEOFFREY CHAUCER 1
Ghana 1
GIDEON (Néo-Guinéen) 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41
GOETZ, Bernhard 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15
GOLAND, Carol 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10
GOLDMAN, Ronald 1 2
GOODALE, Jane 1 2 3 4 5
GOSCINNY, René 1
Gosi-Alua (Nouvelle-Guinée) 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11
Goti, villageois de (Nouvelle-Guinée) 1 2 3 4 5 6 7 8 9
GRADY, Mark 1 2
Grande-Bretagne, Britanniques 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31
Grandes Plaines, région des (Etats-Unis) 1
Grandes Plaines, région des (États-Unis) 1 2
Grèce antique, Grecs 1 2 3 4 5
GRETZKY, Wayne Douglas 1 2 3 4 5 6 7 8 9
Groenland 1 2 3 4 5 6
GUMINI (Néo-Guinéen) 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24
Gutelu, alliance (Nouvelle-Guinée) 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21
GUTELU (chef dani) 1 2 3 4 5 6 7
Gwembe Tonga (Afrique) 1 2

H

HABSBOURG, dynastie des 1 2 3
Hadza (Tanzanie) 1 2 3 4 5 6

Hamlet (in *Hamlet* de William Shakespeare) 1
HANDWERKER, Winston Penn 1 2
HARDING, Thomas 1 2
HATFIELD, famille 1 2
Hautes Terres, Highlanders (Nouvelle-Guinée) 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49 50 51 52 53 54 55 56 57 58 59 60 61 62 63 64 65 66 67 68 69 70 71 72 73 74 75 76 77 78 79 80 81 82 83 84
Hawaï 1 2
Hébreux (Proche-Orient) 1 2 3 4
Hector (*in* l'*Iliade* d'Homère) 1 2
HEIDER, Karl 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10
HEINE, Steven 1
HEISENBERG, Werner Karl 1 2 3
Hélène (personnage mythologique) 1
HENRICH, Joseph 1
HEWLETT, Bonnie L. 1
HILL, Kim 1 2 3 4 5 6 7 8 9
Hinihon (Nouvelle-Guinée) 1
Hispaniques (États-Unis) 1
HITLER, Adolf 1 2 3 4 5 6 7 8 9
Hittites (Moyen-Orient) 1
Hollande, Hollandais 1 2 3 4
HOLMBERG, Allan Richard 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12
Honduras 1 2 3 4
Hong Kong 1
Hopi (Indiens d'Amérique du Nord) 1 2
HOWELL, Nancy 1 2 3 4
Hubikiak (Nouvelle-Guinée) 1 2
Hubu-Gosi (Nouvelle-Guinée) 1 2
HURTADO, A. Magdalena 1 2 3 4 5 6 7 8 9
Hutus (Rwanda) 1
HUWAI (Widaia de Nouvelle-Guinée) 1 2 3 4

I

Iban (Bornéo) 1 2
Inca, empire 1 2
Inde, Indiens 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45
Indes néerlandaises 1
Indien, océan 1 2
Indonésie, Indonésiens 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28
Inuits (Alaska) 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35
Iñupiat (Alaska) 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13
INUSA (Néo-Guinéenne) 1 2 3
Irak 1 2
Iran 1 2
Irlande 1 2 3 4 5 6 7 8
Irons, William 1
ISHI (Indien Yahi) 1 2 3 4
Islande 1 2 3
Israël, Israéliens, Israélites 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19
Italie, Italiens 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17
Itenm'i (Kamtchatka) 1 2

J

JACKSON, Jean E. 1 2
Jalemo (Nouvelle-Guinée) 1 2 3 4 5
James, William 1
Japon, Japonais 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49 50 51 52 53 54 55 56 57 58 59
Java (île de), Javanais 1 2 3 4 5 6
JENOKMA (Wilihiman de Nouvelle-Guinée) 1 2 3 4
JÉSUS-CHRIST 1 2 3
JIM (enseignant britannique) 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13
JOAQUIM (Indien Apurina) 1
Jordanie 1
Josué (personnage biblique) 1 2
JUMU (Néo-Guinéenne) 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11

K

KAFKA, Franz 1 2
Kalahari, désert du (Afrique) 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15
Kamtchatka (Sibérie) 1 2 3
KASHE (Indien !Kung) 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14
Kaulong (Nouvelle-Bretagne) 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26
Kazakhs (Europe centrale) 1
KEELEY, Lawrence H. 1 2 3 4 5
Keen, Ian 1 2 3 4
Keerweer, cap 1 2 3
KENNEDY, Edward Moore Kennedy, dit Ted 1 2 3
Kenya, Kényans 1 2 3 4 5 6 7
Kerala (Inde) 1 2
Kirghizes (Afghanistan) 1
KIRUPUNO (Néo-Guinéen) 1 2 3
KNIGHT, Frank 1 2
KOESTLER, Arthur 1
KÖNIG, Hans 1
KONNER, Melvin 1 2 3 4 5
KOPECHNE, Mary Jo 1
KOPELA MASWE (Indien !Kung) 1
KORNHAUSER, Lewis 1 2
KOVÁCS, Ágnes Melinda 1
KUCHINGI (Indien Aché) 1 2
KUEGLER, Doris 1 2
KUEGLER, famille 1 2 3 4
KUEGLER, Judith 1
KUEGLER, Klaus 1 2 3
KUEGLER, Sabine 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14
Kurdes (Moyen-Orient) 1 2
Kutenai (Indiens d'Amérique du Nord) 1

L

Labrador 1
LAHEY, Joanna N. 1
Lau (îles Salomon) 1
LEAHY, Daniel Leahy, dit Danny 1
LEAHY, Michael Leahy, dit Mick 1 2 3 4 5
LEBLANC, Steven 1

LECLERC, Charles Victoire Emmanuel 1
LEE, Richard Borshay 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19
Lessa, William Armand 1
LEWIS, David 1
Liban 1
LISSMANN, Hans Werner 1 2 3 4 5 6

M

Macassans (Indonésie) 1 2 3 4
Madagascar 1 2 3
MAFUK (Néo-Guinéen) 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14
MAHOMET (le Prophète) 1
Mailu, îliens de (Nouvelle-Guinée) 1 2 3 4 5 6 7 8
Maine 1
Malai, île et îliens de (Nouvelle-Guinée) 1 2 3 4 5 6 7 8
Malaisie 1 2 3 4
Maldives, îles 1
MALIK (Néo-Guinéen) 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32
MALINOWSKI, Bronisław Kasper 1 2 3 4 5
MALO (Néo-Guinéen) 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49 50 51 52 53 54 55 56 57 58 59 60 61
Mandan (Indiens d'Amérique du Nord) 1
Maoris (Nouvelle-Zélande) 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15
Mapuche (Indiens du Chili) 1
Marie (Sainte Vierge) 1
MARIE-THÉRÈSE D'AUTRICHE 1
Marind (Nouvelle-Guinée) 1
MARSHALL, Lorna 1
Martu (Australie) 1 2
MARX, Karl Heinrich 1 2 3 4
Massaï (Kenya) 1
Matsigenka (Indiens du Pérou) 1 2 3
MATTHIESSEN, Peter 1 2 3 4
Maurice, île 1 2 3 4 5 6 7
Mbuti (Pygmées d'Afrique) 1 2
MCCOY, famille 1 2
Meade, Margaret 1
Méditerranée, Méditerranéen 1 2 3 4 5 6
MEHLER, Jacques 1
MÉNANDRE 1 2
Ménélas (personnage mythologique) 1
Mésopotamie 1 2 3
Mexique, Mexicains 1 2 3 4 5 6 7 8
Micronésie, Micronésiens 1 2 3
MNOOKIN, Robert H. 1 2
MOHAN, Viswanatha 1 2 3
MOÏSE (prophète) 1
Mongolie, Mongols 1 2
Montana 1 2
Monténégrins 1
MORCY (Néo-Guinéenne) 1 2 3
Moroni (ange) 1 2
MORRIS, Maurice de Bevere, dit 1
Moyen-Orient, Moyen-Orientaux 1
MULLER, Martin 1 2
MURAT, Joachim 1

N

N!AU (Indien !Kung) 1
N!EISHI (Indien !Kung) 1
N!EISHI (Indien !Kung assassiné) 1
NAPOLÉON Ier 1 2
Nauru, Nauruans 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38
Navajos (Indiens d'Amérique du Nord) 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12
Nayaka (Inde) 1 2
NEEL, James Van Gundia 1 2
Négritos (Philippines) 1
NESLER, Ellie 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18
NESLER, William 1 2 3
New York, État de 1
Nganasan (Sibérie) 1 2 3
Ngandu (Afrique) 1
Ngarinjin (Aborigènes) 1
Nicaragua 1
NICHOLS, Johanna 1
Nigeria, Nigérians 1 2
Noire, mer 1
NORENZAYAN, Ara 1
Norvège 1 2
Nouveau-Mexique 1 2
Nouvelle-Bretagne, île de 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13
Nouvelle-Zélande, Néo-Zélandais 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19
Nuer (Soudan) 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48

O

OAKLEY, Wilfrid George 1 2
Okavango, delta de l' 1 2 3
Omaha (Indiens d'Amérique du Nord) 1 2
Onge (îles Andaman) 1 2 3 4 5
Ottoman, empire 1 2
Oural, chaîne de l' 1
Ouzbékistan 1
O'REILLY, Danny 1 2 3 4 5
O'REILLY, Mary 1 2
O'REILLY, Patty 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10
O'REILLY, Siobhan 1 2

P

Pacifique, océan, îles et îliens du 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33

PAGE, Hiram 1
PAIA (Néo-Guinéen) 1 2 3
Païutes (Indiens d'Amérique du Nord) 1
Pakistan 1
Panama 1
Panamá 1
Panhandle, région dite de la (Texas) 1 2
Papouasie-Nouvelle-Guinée 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35
Paraguay, Paraguayens 1 2 3 4 5 6
Pâris (personnage mythologique) 1
Parsons, Talcott Edger 1
Pays-Bas, Néerlandais 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13
Pays de Galles 1
Peaux Rouges (Indiens d'Amérique du Nord) 1
Pérou, Péruvien 1 2 3 4 5
Perse 1
PETI (Néo-Guinéen) 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12
Philippines, Philippins 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11
PIAGET, Jean 1
Pima (Indiens des États-Unis d'Amérique) 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21
PINKER, Steven Arthur 1
Pirahãs (Indiens du Brésil) 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36
PIUS (Néo-Guinéen) 1 2 3 4 5 6 7
POLANSKI, Raymond Roman Liebling, dit Roman 1 2 3 4 5 6 7
Pologne, Polonais 1 2 3 4 5
POL POT, Saloth Sâr, dit 1 2
Polynésie, Polynésiens 1 2 3 4 5 6 7 8 9
PORTOLÁ, Gaspar de 1
Portugal 1 2
Priam (personnage mythologique) 1
PRINCIP, Gavrilo 1
Proche-Orient 1
Pueblos (Indiens des États-Unis d'Amérique) 1
Pygmées (Afrique) 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33
Pyrénées, chaîne des 1

Q

Qashqai (Iran) 1
Québec 1 2

R

Reef, îles 1
Rennell, îliens de 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11
RETIEF, Piet 1
REYNOLDS, Kevin 1
RICHARDSON, Don 1
RICHARDSON, Lewis 1 2 3 4 5
ROBBINS, Sterling 1 2
Rome antique, empire romain, Romains 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13
ROSCOE, Paul 1 2
Rotokas, village de (île de Bougainville) 1 2 3
ROUSSEAU, Jean-Jacques 1 2
Roviana (îles Salomon) 1

Royaume-Uni 1 2
Russie, Russes 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23
Rwanda 1 2 3 4

S

Saami (Lapons de Scandinavie) 1 2
Salomon, îles 1 2 3 4 5 6 7
Salvador 1 2 3 4 5
Samoa (îles), Samoans 1
San (désert du Kalahari) 1 2 3
SANDEEP, Sreedharan 1 2
SAPIR, Edward 1 2
SARA (amie de l'auteur) 1 2 3 4 5 6 7 8
Sardaigne, Sardes 1
Sawi (Nouvelle-Guinée) 1
Scandinavie, Scandinaves 1 2 3 4 5
SCHUBERT, Franz 1
Sefoidi, clan des (Nouvelle-Guinée) 1
Semang (Malaisie) 1 2 3 4 5 6
Sengseng (Nouvelle-Guinée) 1
Serbes 1 2
SERVICE, Elmer 1 2 3 4
SHAKESPEARE, William 1 2
SHELDON, Steve 1 2 3 4
SHERMAN, William Tecumseh 1 2 3 4 5 6 7 8
Shermer, Michael Brant 1
Shilluk (Soudan) 1
Shoshones de la vallée de l'Owens (Indiens de Californie) 1 2 3 4 5
Shoshones du désert dit du Grand Bassin (Indiens de Californie) 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12
SHOSTAK, Marjorie 1 2 3 4 5
Siassi, île et îliens de (Nouvelle-Guinée) 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10
Sibérie 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10
Siep-Eloktak (Nouvelle-Guinée) 1 2 3 4
SIMPSON, Orenthal James Simpson, dit O. J. 1 2 3 4
Singapour 1 2 3 4 5
Sio, villageois de (Nouvelle-Guinée) 1 2 3
Sioux (Indiens d'Amérique du Nord) 1
Siriono (Indiens de Bolivie) 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28
Slaves (Europe centrale) 1 2
Smith, Joseph 1 2 3 4 5 6
SMITH JONES, Marie 1 2
SORENSEN, Arthur 1 2 3
SOSIS, Richard 1 2 3 4
Soudan 1 2 3 4 5 6
Soulou, île 1
Spiro, Melford Elliot 1
Sri Lanka 1
STALINE, Iossif Vissarionovitch Djougachvili, dit Joseph 1 2 3
STARR, Chauncey 1 2
STRAUSS, Richard 1 2 3 4 5 6 7 8
Sudètes, région des 1
Suède, Suédois 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10
Suisse 1 2 3 4 5
SUTTON, Peter 1
Syrie 1

T

Taïwan 1 2
Talasea, île de 1 2
Talensi (Ghana) 1 2 3
TALU (Néo-Guinéen) 1 2 3 4 5 6
Tamouls (Sri Lanka) 1
Tanzanie 1 2 3 4
Tarawa, atoll de 1 2
Tasmanie, Tasmaniens 1 2
TAYLOR, James Lindsay Taylor, dit Jim 1
TAYLOR, Meg 1 2
Tchécoslovaquie 1 2
Tchouktches (Sibérie) 1 2 3 4 5
TEERINK, C. G. J. 1
TENNYSON, Alfred 1
Terre-Neuve 1
Tevake (îles Reef) 1
Texas 1 2
Tibet 1 2
Tigre, clan des (Nouvelle-Guinée) 1
TILLICH, Paul Johannes 1 2 3
Titicaca, lac 1 2
Touaregs (Afrique) 1
TOUSSAINT LOUVERTURE, François Dominique Toussaint, dit 1 2 3
Trobriand, îliens des (Nouvelle-Guinée) 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19
Truk, îles 1
Tswanas (Afrique) 1 2 3 4
TUKAAGA (Indien Pirahã) 1 2 3
Tumu, Akii 1 2 3 4 5 6
TURNBULL, Colin Macmilan 1 2
Turquie 1 2 3
Tutsis (Rwanda) 1
Tuvalu, îliens de (Océanie) 1 2
Twas (Rwanda) 1

U

Umboi, île d' 1
Union soviétique (URSS) 1

V

Vansina, Jan 1
Vanuatu, archipel de 1 2 3
Vatican 1 2
Vaupés, rivière 1 2 3 4
Venezuela 1 2 3 4
VERDI, Giuseppe 1 2 3
Vitiaz, détroit de (Nouvelle-Guinée) 1 2 3 4 5
Vogt, Evon Zartman 1
VOLTAIRE, François-Marie Arouet, dit 1 2

W

W

WAHL, Joachim 1
Walalua (Nouvelle-Guinée) 1 2 3 4
Wanigela (Nouvelle-Guinée) 1 2 3 4 5
Waorani (Indiens de l'Équateur) 1 2
WEBER, Maximilian Karl Emil Weber, dit Max 1 2
WEJAKHE (Wilihiman de Nouvelle-Guinée) 1 2 3 4
WHITMER, Christian 1
WHORF, Benjamin Lee 1 2
Widaia, alliance (Nouvelle-Guinée) 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49 50 51 52 53 54 55
Wiessner, Pauline Wiessner, dite Polly 1 2 3 4 5 6
Wilihiman (Nouvelle-Guinée) 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49 50 51 52 53 54 55 56 57 58 59
WILSON, David Sloan 1 2 3 4 5 6 7 8 9
WILSON, Michael 1 2
Witoto (Indiens d'Amérique du Sud) 1
WOLLASTON, Alexander Frederick Richmond 1 2
Wovoka (Indien Païute) 1
WRANGHAM, Richard W. 1 2 3

X

Xhosa (Afrique australe) 1
Xingu (Indiens du Brésil) 1 2 3

Y

YABU (Néo-Guinéen) 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13
YAGHEAN (Néo-Guinéen) 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13
Yahi (Indiens de Californie) 1 2 3
Yakouts (Sibérie) 1
Yanomami (Indiens d'Amérique du Sud) 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42
Yap, îliens de (Micronésie) 1
YAZZIE, Robert 1 2
Yémen, Yéménites 1 2 3 4 5 6
Yolngu de la Terre d'Arnhem (Aborigènes d'Australie) 1 2 3
YONO (Néo-Guinéen) 1
Yora (Indiens du Pérou) 1
Yougoslavie 1 2
Yupik (Alaska) 1 2 3 4

Z

Zambèze (fleuve) 1 2
Zambie 1 2 3
Zimbabwe 1
ZIMMET, Paul 1
Zoulous (Afrique) 1 2 3 4
ZWEIG, Stefan 1 2

Éditions Gallimard
5 rue Gaston-Gallimard
75328 Paris cedex 07 FRANCE
www.gallimard.fr

Diamond, Jared (1937-)

Histoire, Géographie :
Histoire générale : Europe ; États-Unis ; Asie : Papouasie-Nouvelle Guinée ; Continent africain ; Amérique latine.

Sciences sociales :
Sociologie et anthropologie ; Interactions sociales ; Facteurs influençant le comportement social ; Groupes sociaux ; Culture. Institutions sociales.

Comportements culturels ; Formes d'États et de gouvernements : système tribal (sociétés sans écriture) ; régimes démocratiques : sociétés ouvertes. Politique de santé publique. Système judiciaire.

Religion : Caractères généraux.

L'ouvrage a paru originellement sous le titre
The World until Yesterday. What Can We Learn from Traditional Societies ? aux Éditions Viking (New York) en 2012.

© Jared Diamond, 2012, all rights reserved.

© Éditions Gallimard, 2013, pour l'édition en langue française.

JARED DIAMOND

LE MONDE JUSQU'À HIER

Ce que nous apprennent les sociétés traditionnelles

TRADUIT DE L'ANGALIS (ÉTATS-UNIS) PAR JEAN-FRANÇOIS SENÉ

Les passagers, munis de titres de transport électroniques, de bagages de cabine passés aux rayons X, attendent, guidés par un personnel aux uniformes seyants et sous l'oeil d'une police affairée à regarder les écrans de contrôle de sécurité, d'embarquer pour Wapenamanda, Goroka, Kikori, Kundiawa et Wewak. Nous sommes à Port Moresby, capitale de la Papouasie- Nouvelle-Guinée. Rien que de normal.

L'essentiel est ailleurs : ces hommes d'équipage, ces policiers à gadgets électroniques et ces passagers coutumiers de l'avion sont les descendants directs de ces millions de Papous, découverts par une expédition australienne en 1931, vivant isolés dans leurs diverses vallées montagneuses, en petites sociétés closes, dépourvues d'écriture, de monnaie, d'écoles et de gouvernement centralisé, à un âge trop vite jugé « de pierre ». En quelque quatrevingts années, la population des Highlands de Nouvelle-Guinée a vécu des changements qui prirent des millénaires à advenir dans le reste du monde.

Jared Diamond, qui découvrit la Nouvelle-Guinée en 1964 pour sa première étude de terrain ornithologique, pose la question, rarement envisagée : que nous apprennent ces Papous de ce que les Occidentaux ont perdu avec la disparition des sociétés traditionnelles — ces sociétés structurées en groupes de faible densité de population (allant de quelques dizaines à quelques milliers d'individus), subsistant de la chasse et de la cueillette, de la culture ou de l'élevage, et que les contacts avec les grandes sociétés industrielles ont transformées de façon limitée?

Elles ont en effet inventé des milliers de solutions aux problèmes humains différentes de celles adoptées par nos sociétés modernes. Certaines — par exemple, des manières d'élever les enfants, de traiter les personnes âgées, de demeurer en bonne santé, de bavarder, de passer le temps libre, de pratiquer le multilinguisme ou de régler les litiges — semblent supérieures à celles des pays occidentalisés et riches. Les sociétés traditionnelles peuvent nous inspirer quelques meilleures pratiques de vie, mais également nous aider à évaluer d'autres avantages de notre propre société que nous avons fini par considérer comme normaux.

DU MÊME AUTEUR

Aux Éditions Gallimard

LE TROISIÈME CHIMPANZÉ. Essai sur l'évolution et l'avenir de l'animal humain, NRF essais, 2000 ; Folio essais, 2011.

DE L'INÉGALITÉ PARMI LES SOCIÉTÉS. Essai sur l'homme et l'environnement, NRF essais, 2000 ; Folio essais, 2007.

EFFONDREMENT. Comment les sociétés décident de leur disparition ou de leur survie, NRF essais, 2006 ; Folio essais, 2009.

POURQUOI L'AMOUR EST UN PLAISIR. L'évolution de la sexualité humaine, Folio essais, 2011.

Chez d'autres éditeurs

INVENTER POUR LE XXI^e^ SIÈCLE (en collaboration), Alternatives, 2011.

Cette édition électronique du livre
Le monde jusqu'à hier de Jared Diamond
a été réalisée le 18 septembre 2013
par les Editions Gallimard.
Elle repose sur l'édition papier du même ouvrage,
achevé d'imprimer le 01 octobre 2013 par Normandie Roto
(ISBN : 9782070139392 - Numéro d'édition : 247333)
Code sodis : N53990
ISBN : 9782072479861. Numéro d'édition : 247335

Composition et réalisation de l'epub : IGS-CP