

L'HOMME

L'Homme

Revue française d'anthropologie

226 | 2018

Varia

Les différentes figures de la personne dividuelle

André Iteanu



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/31727>

DOI : 10.4000/lhomme.31727

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 20 juin 2018

Pagination : 147-152

ISBN : 978-2-7132-2734-9

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

André Iteanu, « Les différentes figures de la personne dividuelle », *L'Homme* [En ligne], 226 | 2018, mis en ligne le 20 juin 2018, consulté le 06 janvier 2021. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/31727> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/lhomme.31727>

Les différentes figures de la personne dividuelle

André Iteanu

LA LECTURE de textes traitant de sociétés d'Amazonie m'assaille toujours d'un étrange paradoxe : à chaque fois, je reconnais dans ces cultures une myriade de détails semblables trait pour trait à leurs équivalents mélanésiens et, pourtant, l'essentiel est différent. J'appelle « l'essentiel » les dimensions que les auteurs, ici Aparecida Vilaça¹, considèrent comme fondamentales dans la construction du monde de ces sociétés.

Par exemple, ce qui est semblable est que de nombreuses sociétés de Mélanésie n'utilisent que le « 1 » et le « 2 » pour organiser la numération de l'univers et de leurs activités, tout comme la société amazonienne des Wari' décrite par Aparecida Vilaça. Mais en Mélanésie, à l'exclusion des Iqwaye (Mimica 1988), le 1 et le 2 semblent privés du pouvoir de représentation et du fort investissement sentimental qu'ils ont chez les Wari', c'est du moins ce qui ressort du monumental travail de Glendon Lean (1992), qui a passé en revue les systèmes de numération dans une grande partie des neuf cents langues reconnues dans cette aire géographique. À propos des sociétés qu'il a étudiées, Lean note que :

« In contrast to the relatively homogeneous cultural and linguistic situation existing in Polynesia, the diversity of the cultures and languages existing in Melanesia has been commented on by many scholars. This is particularly true of PNG where the diversity appears to be greatest and in this sense it is untypical of its neighbours with the exception, perhaps, of Irian Jaya, the complementary western half of the island of New Guinea » (*Ibid.* : chap. 1.2).

Commentaires sur la conférence de Aparecida Vilaça, « Le diable et la vie cachée des nombres : traductions et transformations en Amazonie », prononcée le 13 octobre 2017 au Collège de France, à Paris, et publiée dans *L'Homme* (2018, 225 : 149-170)

On peut observer un contraste similaire – une relative homogénéité d’une part, et une grande diversité de l’autre – entre l’Amazonie et la Mélanésie. Dans le premier cas, la formule que propose l’auteure paraît rendre compte de toutes les sociétés de la région. Dans le second, au contraire, on est confronté à une variété sociale que nul à ce jour n’est parvenu à réduire. Celui qui a étudié un tant soit peu l’anthropologie en connaît au moins trois types : les sociétés qui, comme les Iatmul du Sepik (Bateson 1936), pratiquent l’initiation des enfants, celles qui, comme les Melpa des hautes terres de Papouasie-Nouvelle-Guinée (A. Strathern 1971) opèrent de grands échanges appelés « Tee » ou « Moka » impliquant des centaines de cochons et de coquillages, et enfin, celles qui sont occupées à faire circuler des biens précieux individualisés au long cours, sur un parcours nommé « Kula » chez les Trobriandais (Malinowski 1922). Et encore, cette typologie, largement insuffisante, ne fait pas justice à la pluralité et surtout à l’intrication des sociétés de cette région.

Les sociétés de Mélanésie étant plus nombreuses que celles d’Amazonie, le contraste dont on vient de parler pourrait refléter une simple différence d’échelle ou résulter d’autres facteurs de nature objective, comme le caractère insulaire de la Mélanésie ou sa diversité écologique. Mais, selon moi, il résulte plutôt d’une distinction sociologique et culturelle radicale que l’on pourrait résumer de la sorte. En Mélanésie, selon Marilyn Strathern (1988) et d’autres, la personne est individuelle, ce qui implique que les sujets individuels disparaissent derrière un réseau de relations relativement amorphe. Or, pour faire quoi que ce soit de nouveau (se marier, offrir des dons agonistiques, s’adonner à la guerre), il faut sectionner ce réseau de relations de manière à créer deux partenaires agissant l’un pour l’autre. Ainsi, dans ces sociétés, chaque action nécessite l’élaboration d’une séparation par distinction et, par la même occasion, la mise en valeur de différences jusque-là considérées comme insignifiantes. Plus on est proches et plus ces différences s’estompent. Plus on est éloignés et plus les distinctions sont grandes, mais en même temps, plus les actions que l’on fait en commun (mariage, échange, etc.) sont rares. D’où, on conçoit que les rapports avec les voisins éloignés sont valorisés du fait même des exceptionnelles, mais puissantes différences qu’ils font naître. C’est dans ce contexte que des centaines de sociétés sont étroitement entremêlées : un village parlant une langue et ayant des pratiques rituelles distinctes, sis entre quatre villages de locuteurs d’une autre langue et mettant en œuvre d’autres pratiques rituelles. Ceux qui sont plus nombreux, plus forts, ne font pas disparaître ceux qui sont plus faibles, mais, au contraire, utilisent les particularités de ces derniers pour se diviser entre eux et créer de nouvelles différences entre proches.

En Amazonie, la personne est également individuelle, mais, à l'inverse de la Mélanésie, celui qui est différent, l'affin, l'étranger, c'est l'ennemi : on le tue ou on le transforme en semblable. L'ennemi devient affin, l'affin, consanguin. Il en ressort donc aussi que les bêtes sont, en fait, très ressemblantes aux hommes. Le jaguar par exemple est, dans la pratique, difficile à distinguer d'eux. Il faut au chamane du temps et, je dirais, des relations pour comprendre qu'il est autre, car, semble-t-il, il lui faut être invité à partager leur boisson. Là, oui, il saisit : ce qu'il y a dans laalebasse n'est pas de la chicha, mais du sang. La différence est subtile. En Mélanésie, ce n'est pas le cas. Les Orokaivas chez qui je travaille initient les enfants en les mettant en réclusion « en haut » dans des maisons juchées sur des pilotis, particulièrement élevées, et ils enterrent les morts dans des tombes. Selon eux, leurs voisins des montagnes initient leurs enfants en les ensevelissant sous terre et exposent leurs morts au sommet des arbres. La différence saute aux yeux et, pourtant, nul ne souhaite la faire disparaître, car, par ailleurs, ils échangent les mêmes biens : taros et cochons.

Mais simultanément, en Amazonie les hommes et les bêtes sont fondamentalement différents, non pas dans leur corps, mais dans leur manière d'agir (Viveiros de Castro 2006). Aussi la relation paradigmatique entre eux est-elle à l'image de celle entre la proie et le prédateur. Cette valence est par nature appelée à s'inverser. Selon le contexte, on est soit l'un soit l'autre, mais on ne peut être rien d'autre. En Mélanésie, c'est le contraire : le cochon (le casoar) et l'homme sont différents dans leur corps, mais identiques du point de vue des relations qu'ils ont entre eux, c'est-à-dire du point de vue de leur individualité. Le cochon domestiqué est élevé comme un enfant. On lui donne le sein, on lui attribue un nom et on l'appelle avec des termes de parenté. Ces relations font qu'on ne peut pas le manger (Rubel & Rosman 1978). À l'inverse, les cochons, comme les hommes sauvages avec qui on n'a aucune relation, on les mange.

Mais où commence le sauvage et où finit la relation ? C'est une affaire de gradation. Il s'agit ici aussi, comme précédemment, d'être à même de créer des distinctions dans un monde où tout est lié par des relations. Il faut, par exemple, un rituel d'initiation pour séparer ce qui est identique et faire en sorte que le cochon domestique soit mangé tandis que l'enfant reste entier. L'ontologie des uns ou des autres n'est pas ici en cause. Ce sont les relations qui sont au premier plan². Ces relations ne fonctionnent pas de manière binaire, comme le sang ou la bière de maïs. On a affaire à une gradation, qui implique plus ou moins de proximité relationnelle. En quelque sorte,

2. On peut évidemment discuter pour savoir si la gradation n'est pas un système d'oppositions binaires réitérées. Je ne le pense pas, mais je ne peux développer cette question complexe ici.

comme en Amazonie, on a en Mélanésie un univers concentrique qui oppose le même aux autres, mais, dans ce dernier cas, celui-ci ne fonctionne ni par alternance ni par inversion, mais par gradation.

Dans le cas mélanésien, l'alternance, telle que Aparecida Vilaça la décrit, paraît même étrange. Je comprends bien, dirait un Papou, qu'en Amazonie il existe d'autres mondes symétriques à celui dans lequel les hommes vivent. Mais, d'après moi, ces mondes ne peuvent pas avoir la même valeur, car le prédateur ne peut jamais être à égalité avec la proie, ni de son point de vue ni de celui de la victime. Aussi, du point de vue des hommes, les autres mondes sont inférieurs à celui dans lequel ils se trouvent et les êtres qui y demeurent ont vocation à servir de victimes, comme sont inférieurs, dans l'univers mélanésien, les êtres avec qui l'on n'a que très peu de relations. Alors, sous quel angle pourrait-on se placer pour voir ces deux points de vue à égalité ? Il faudrait, pour y parvenir, se situer, d'une façon ou d'une autre, en dehors de l'opposition entre prédateur et victime. Mais c'est justement ce que l'analyse perspectiviste considère comme impossible en Amazonie. C'est sans doute pour cela, parce que les Amazoniens voient toujours les choses à la fois de l'intérieur et de l'extérieur que Viveiros de Castro (2006) pense que leur point de vue ressemble à celui des ethnologues.

L'instabilité des personnes et, en général, des identités est un phénomène également connu et redouté en Mélanésie. Comme dans de nombreuses sociétés du monde, elle est mise en scène dans des récits que l'on peut appeler mythiques, justement parce qu'ils rendent compte de cette instabilité (Iteanu & Schwimmer 1996). Des femmes ou des hommes sont ou se transforment en cochons, casoars, oiseaux, serpents (etc.), et cela rend la vie très difficile. Des pères mangent leurs enfants, des épouses exaspérées par leurs maris se transforment en poissons et s'enfoncent dans la mer, en somme, on ne peut compter sur aucune relation. Mais ici, les rituels permettent à la vie sociale, c'est-à-dire aux relations stables, d'émerger du chaos. Là où il y a des rituels d'initiation, ceux-ci opèrent une rupture hiérarchique entre le cochon, le casoar, l'oiseau et l'homme, bien que tous ces êtres soient à l'origine relationnellement identiques entre eux. L'enfant initié devient un sujet de l'échange, il va donner et recevoir. Le cochon ou le casoar, tué et découpé, en deviennent l'objet : la relation entre homme et cochon reste stable parce que l'un devient supérieur à l'autre. La reconnaissance de la différence est immanquablement associée à la hiérarchie (Dumont 1983 : 260).

Par la suite, l'instabilité ne peut réapparaître que de façon individuelle. Tel homme, par exemple, sera tué et mangé comme un porc par des ennemis en dépit de ce qu'il a été initié, sans pour autant remettre en cause le principe général de la distinction hiérarchique posé par l'initiation entre les donneurs

(les hommes) et ce qui est donné (la viande). En Amazonie, il semble, au contraire, que l'instabilité persiste. Une fois, l'homme est victime, une autre fois, il est prédateur. Au fond, pour les Mélanésiens, les Amazoniens, s'ils les connaissaient, seraient de véritables sauvages vivant comme au temps où le rituel n'avait pas encore fait émerger l'ordre social du chaos.

Enfin, il est sans doute trop facile d'invoquer ici Marshall Sahlins (1985) et le capitaine Cook pour tirer un ultime contraste. Selon Aparecida Vilaça, jusqu'à très récemment, les Wari' ont pris les Blancs comme ennemis. En 1779, les Hawaïens ont pris Cook pour leur grand dieu Lono. Ce n'est pas la même chose de prendre les étrangers pour des ennemis ou pour des dieux, et ce, d'autant plus que ce contraste fait ressurgir la question précédente concernant l'ontologie. Dieu soit-il, les Hawaïens ont tué Cook, car, après tout, il n'était pas très différent d'eux. Ils l'ont peut-être même mangé. Mais est-ce que les Indiens ont transformé les missionnaires en affins, puis en consanguins ou ont-ils considéré qu'il persiste avec eux une distance ontologique infranchissable? Le texte de Aparecida Vilaça ne le dit pas.

Contrairement aux Amazoniens, et parce qu'ils ne sont pas soumis à un système alternatif, mais graduel, la plupart des Papous ont trouvé un accommodement raisonnable avec le christianisme. Chez eux, l'autonomie et le libre choix prévalent en matière d'âme, un concept qu'ils peinent encore à définir. Mais, en même temps, la pratique des grandes cérémonies d'échange continue et, avec elle, les obligations relationnelles permanentes envers les parents, les affins, les ancêtres et les voisins. Pour les villageois, la coexistence de ces deux aspects ne paraît pas insurmontable. Ce n'est guère que ceux qui ont franchi le pas de l'émigration vers les grandes villes qui semblent aujourd'hui vouloir limiter l'influence et les demandes des proches, surtout dans l'optique d'accumuler des richesses. Cet accommodement ne s'est cependant pas fait en une nuit et l'on connaît des cas où une contradiction absolue est apparue entre l'ancienne forme de vie et la nouvelle religion chrétienne (Robbins 2004). Ici, la discussion entre spécialistes ne prend pas pour acquise la nature individualiste du christianisme. Au contraire, pour certains auteurs (Mosko 2015), la personne chrétienne serait tout aussi individuelle que celle des Mélanésiens. L'apparition de l'individu serait, dans ce cas, liée à l'avènement de l'économie de marché. Dans cette perspective, le christianisme est donc du côté du multiple et ne devrait avoir rien à voir avec l'accent contemporain porté sur le 1 dans certaines sociétés d'Amazonie.

RÉFÉRENCES CITÉES

Bateson, Gregory

1936 *Naven. A Survey of the Problems Suggested by a Composite Picture of the Culture of a New Guinea Tribe Drawn from Three Points of View*. Cambridge, Cambridge, University Press.

Dumont, Louis

1983 *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris, Le Seuil (« Esprit »).

Iteanu, André & Eric Schwimmer

1996 *Parle et je t'écouterai. Récits et traditions des Orokaïva de Papouasie Nouvelle-Guinée*. Paris, Gallimard (« L'Aube des peuples »).

Lean, Glendon Angove

1992 *Counting Systems of Papua New Guinea and Oceania*. Lae, University of Technology, PhD.
En ligne : <https://web.archive.org/web/20081002093332/http://www.uog.ac.pg:80/glec/thesis/thesis.htm>

Malinowski, Bronislaw

1922 *Argonauts of the Western Pacific*. London, Routledge & Sons.

Mimica, Jadran

1988 *Intimations of Infinity. The Mythopoeia of the Iqwaye Counting System and Number*. Oxford-New York, Berg.

Mosko, Mark

2015 « Unbecoming Individuals: The Partible Character of the Christian Person », *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 5 (1) : 361-393. En ligne : <https://www.haujournal.org/index.php/hau/article/view/hau5.1.017>

Robbins, Joel

2004 *Becoming Sinners. Christianity and Moral Torment in a Papua New Guinea Society*. Berkeley, University of California Press.

Rubel, Paula & Abraham Rosman

1978 *Your Own Pigs You May not Eat. A Comparative Study of New Guinea Societies*. Chicago, University of Chicago Press.

Sahlins, Marshall

1985 *Islands of History*. Chicago, University of Chicago Press.

Strathern, Andrew

1971 *The Rope of Moka. Big-Men and Ceremonial Exchange in Mount Hagen, New Guinea*. Cambridge, Cambridge University Press.

Strathern, Marilyn

1988 *The Gender of the Gift. Problems with Women and Problems With Society in Melanesia*. Berkeley, University of California Press.

Viveiros de Castro, Eduardo

2006 « Une figure humaine peut cacher une affection-jaguar », *Multitudes* 1 (24) : 41-52.