

Pas de langues, ni de territoires, ni d'ethnies chez les «primitifs» : une leçon d'anthropologie post-nationaliste

André-Marcel D'ANS
Université de Paris VII, France

Une constante de l'idéologie nationaliste est de tenir pour avérée l'existence fondatrice d'entités respectivement territoriales, linguistiques et socio-politiques, postulant au surplus entre ces trois instances une cohésion fondamentale, qui serait productrice d'identité. C'est ce que les nationalistes flamands — entre autres — expriment par le slogan : *één volk, één taal, één land* («Un peuple, une langue, un territoire»).

Relayée par la propagande auto-promotionnelle des États-nations, cet ensemble d'assertions doctrinales s'est divulgué depuis plus d'un siècle avec tant de vigueur qu'il a fini par échapper à la vigilance de toute critique, acquérant la solidité d'une sorte de paradigme, dans lequel tout naturellement l'ethnologie naissante coula ses premières recherches. Avec pour résultat qu'aujourd'hui nul ne peut plus savoir si c'est l'ethnologie qui est à la remorque de l'idéologie nationaliste ou si c'est le contraire, tant les points de vue de l'une renvoient à ceux de l'autre, et vice-versa.

Voilà pourquoi l'ethnologie se trouve maintenant au pied du mur : pour échapper au soupçon de complicité avec le déchaînement d'atrocités qui endeuille cette fin de siècle¹, il lui faut redéfinir ses apriorismes, réviser ses méthodes, changer de phraséologie et même peut-être de nom, afin de surmonter le handicap d'une terminologie qui, consciemment ou non,

¹ Voir notamment, dans le livre de Claudine VIDAL, 1992, la relation de comment furent constituées, dans le cadre de l'ethnologie coloniale, les ethnicités respectivement Hutu et Tutsi au Rwanda.

ramène tout au concept de nation, et pouvoir recadrer son objet dans une perspective nouvelle.

Classiquement, cet objet résidait dans l'étude des dernières sociétés d'oralité. Thème passionnant en vérité, tant pour ce qui est de la satisfaction d'une saine curiosité que de la recherche d'une solution à l'angoissante énigme que pose à la conscience l'inéluctable effacement des dites sociétés sous la simple poussée de notre façon d'être «modernes», et ceci bien que personne n'ait jamais décidé qu'il dût en être ainsi. Mieux même : cet évanouissement des peuples «primitifs» se poursuit sous nos yeux, en dépit — et parfois même à cause — des dispositions bienveillantes que nous manifestons à leur égard.

Nulle raison donc de se détourner d'un thème si digne d'attention, et riche d'enseignements. Mille motifs en revanche de penser sérieusement à cesser de nommer «ethnologie» la discipline qui s'en occupe, sachant que cette dénomination pousse d'emblée à définir les groupes humains qu'on étudie en tant qu'*ethnies*, soit donc en préfigurations de la *nation*. À la suite de quoi l'ethnologie s'autorise, ou plus exactement s'oblige, à pratiquer toute une série de découpages : spatiaux, idiomatiques, sociaux ou politiques; lesquels, par les segmentations arbitraires qu'ils opèrent, dénaturent leur objet. À l'opposé, l'affirmation fondamentale d'une nouvelle anthropologie, qu'on pourrait dire «post-moderne» ou «post-nationaliste» (ce qui au fond revient au même), serait qu'au sein des sociétés d'oralité, pareilles délimitations territoriales, linguistiques et sociologiques, n'ont aucune raison d'être. A fortiori, il est exclu que leur association puisse s'y révéler significative.

Il est cependant un niveau — un seul — où, effectivement, dans les sociétés d'oralité, il y a coïncidence entre les trois points de vue : territorial, linguistique et sociologique. C'est celui du «village», espace de résidence où un groupement social, normalement unilingue, s'établit de façon exclusive et organise à sa manière les relations qui lui conviennent avec ce qui compose son extériorité : c'est-à-dire aussi bien d'autres êtres humains que des forces non humaines et extra-naturelles, usuellement regroupées sous le nom d'*esprits*. D'explicites procédures règlent le maintien à distance de ces êtres extérieurs, aussi bien que leur accès temporaire, en des

circonstances précises, dans l'espace réservé, tout à la fois réel et symbolique, du village.

Au-delà de cette unité résidentielle en revanche, on chercherait vainement, dans ce genre de société, quelque chose qui ressemble au territoire homogène et clos de nos États-nations, que circonscrivent de robustes frontières. Ainsi par exemple, à l'entour des villages amazoniens, alors que les parcours de chasse, aménagés en un réseau de sentiers dans la forêt proche, sont l'objet d'une appropriation individuelle de la part des chasseurs, sur les parcours plus éloignés au contraire, non aménagés et où la chasse s'effectue en groupe, il n'est nullement exclu de faire la rencontre d'autres groupes de chasseurs, amis ou ennemis, relevant d'entités étrangères au village, et qui se trouvent là, eux aussi, de façon entièrement légitime.

Même constatation pour les cours d'eau et autres voies d'accès : même si l'on y circule avec fréquence, rien ne permet de les assimiler à un territoire propre et exclusif. Dans ce cas, tout comme en ce qui concerne les puits dans le désert, les répartitions inter-groupes semblent plus s'opérer sur un axe temporel que spatial : le mieux étant évidemment d'éviter de se trouver sur place au même moment que ceux vis-à-vis de qui on n'éprouve pas de sentiments cordiaux.

Bref, se décomposant en une série de lieux aux statuts fort divers, et présentant de surcroît de multiples recoupements avec ses homologues extérieurs, le «territoire» des peuples d'oralité ne constitue nullement une réalité compacte, moins encore immuable. Affirmation qui reste vraie même au niveau du noyau villageois, où certes la dimension sociale coïncide avec la réalité spatiale, mais seulement de façon provisoire. Très souvent en effet, comme c'est le cas en Amazonie, l'emplacement du village n'est pas fixe : on l'abandonne au bout d'un certain temps, pour aller le rétablir ailleurs, selon un schéma identique.

Pour des raisons évidentes, il est ardu d'imaginer qu'on puisse cohabiter sans se comprendre par le langage. Rien d'étonnant par conséquent à ce que généralement, à l'échelle du village, règne l'unité idiomatique. Il n'en reste pas moins qu'une fois franchie les limites de cet espace de cohabitation, l'unité linguistique paraît ne revêtir que peu de signification aux yeux des sociétés d'oralité. Certes, on y est parfaitement conscient que

certains groupes extérieurs, s'exprimant en idiomes que nous dirions «apparentés», sont plus que d'autres accessibles au dialogue par le langage. Néanmoins, ceci n'implique nullement que l'on «s'entende» mieux avec ces gens-là qu'avec d'autres. C'est d'ailleurs fréquemment le contraire.

Ceci procède de l'évidence que toute communication (ou collaboration) n'emprunte pas forcément le seul canal du langage. Voyons bien en effet que, dans l'optique d'une société d'oralité, les critères qui permettent d'opérer des distinctions dans le continuum humain environnant sont extrêmement variés, et ne reposent qu'accessoirement sur une possibilité plus ou moins grande d'intercompréhension linguistique.

En effet :

— le fait de cohabiter en un lieu défini (le village), et de chasser ou de ne pas chasser ensemble;

— ou bien la possibilité de recruter chez d'autres un conjoint (par accord ou par rapt, ce qui dessine d'ailleurs des espaces différents);

— ou bien encore la volonté de procéder à des échanges économiques, à des coopérations rituelles ou magiques, voire même à des affrontements guerriers de fréquence régulière;

tout cela délimite des sphères d'interaction de natures très diverses, qui présentent très souvent entre elles des zones de recouvrement, et n'entretiennent que des rapports non nécessaires avec les découpages qu'opèrent les linguistes.

En somme, dans ce genre de sociétés, loin de tendre vers l'unité d'une synthèse, les conceptions respectivement sociales, linguistiques et spatiales semblent plutôt se diffracter sur une série d'horizons disjoints, où se profilent des entités au demeurant jamais étanches. Tout se passe donc un peu comme si ces sociétés, que l'on caractérise le plus souvent en disant qu'elles sont sans écriture et sans État, étaient également, et peut-être avant tout: *des sociétés sans langue*, voire — si j'ose dire — *des sociétés sans société*, à tout le moins *des sociétés sans ethnies* !

Le comble est donc que l'on ait fait d'elles l'objet d'une discipline nommée «ethnologie», incapable toutefois de spécifier son objet autrement que par l'affirmation irraisonnée que les fermetures nationalistes et les intolérances ethniques que l'on rencontre dans les sociétés modernes remon-

tent forcément à des essences naguère constituées au sein de «cultures primitives», dont on devrait retrouver les traces les plus «pures»(?) au sein de ces sociétés contemporaines sans écriture et sans État, que l'on désigne de ce même nom de «primitives»².

Certes, on prit l'habitude d'avertir que, bien qu'assurément révélatrices, en quelque manière, de ce que fut le passé de l'Homme, les dernières sociétés d'oralité qu'on trouve dans le monde contemporain ne peuvent pas être tenues pour directement représentatives de ce qu'était l'humanité pendant les très longues périodes qui précédèrent l'invention de l'écriture. Hélas, cette précaution oratoire ne pouvait empêcher que, partant sur les bases que nous venons de rappeler, l'ethnologie ne jouât dans son ensemble le rôle d'une vaste entreprise productrice d'équivoques et d'erreurs, lesquelles ont pour effet de se répercuter ensuite sur la réalité même de leur objet.

Ceci procède du même enchaînement logique que celui que Pierre Bourdieu a mis en évidence pour démontrer que l'enquête sociologique s'assimile en fin de compte à une *socio-analyse*. En effet, observe-t-il, menée de concert par l'enquêteur et l'enquêté, l'opération de la recherche en sciences sociales n'a pas seulement pour résultat l'information qu'en retire l'enquêteur; elle aboutit aussi à ce que l'informateur émerge de l'enquête forcément différent de ce qu'il était lui-même avant de s'y engager !

En l'occurrence, dans le cas de l'ethnologie, et de l'ethnolinguistique qui lui fait pendant, sommé de décliner «sa langue» et «sa culture», en réalité le «sauvage» enquêté *se construit* dans les recherches auxquelles il participe, en coulant ses informations dans le moule de questions qui

² Au début de leur ouvrage (1995 : 22), Philippe POUTIGNAT et Jocelyne STREIFF-FENART font observer que la question de l'ethnicité a longtemps constitué «la zone d'ombre» de l'anthropologie française, à la seule exception des travaux de Roger Bastide - aujourd'hui trop souvent oubliés - et de Georges Balandier, puis des africanistes qui se réclament de l'enseignement de ce dernier. C'est le cas de Jean-Loup AMSELLE et d'Elikia M'BOKOLO, 1985 dont le recueil d'études fait date sur ce genre de question. Il y est notamment démontré «comment l'action du colonisateur s'est exercée dans le découpage et l'identification fictive de sociétés locales qui, à l'époque pré-coloniale étaient vraisemblablement englobées dans un réseau de relations continues formant une «chaîne de sociétés» plus qu'une juxtaposition de petits groupes repliés sur eux-mêmes» (POUTIGNAT et STREIFF-FENART : 31).

en fait préfigurent ses réponses ! Notons d'ailleurs que les «informateurs» se prêtent au jeu avec d'autant plus de bonne grâce qu'ils sont pratiquement toujours eux-mêmes (faute de quoi ils rechigneraient à s'engager dans l'aventure !) des *go-between*, c'est-à-dire des marginaux mal à l'aise dans leur monde d'origine, et qui se servent de la position, du statut et parfois des moyens matériels que leur procure l'enquêteur, pour s'assurer un rôle avantageux dans la situation de radical bouleversement que connaît leur société.

Le processus de l'erreur «scientifique» atteint ainsi bientôt la circularité vicieuse, puisque le préjugé selon lequel les unités territoriales, linguistiques, sociales et politiques, non seulement existent mais mieux encore ne feraient qu'un dans les «sociétés primitives» devient, par l'alchimie de l'enquête ethnologique, une sorte de *fiction auto-réalisante* alimentant en «preuves» cette idéologie confuse qui à la fois sous-tend le culturalisme, la conception de la langue en tant que facteur décisif d'identité, et enfin le nationalisme ainsi que toute autre forme d'irrédentisme en général.

En somme, sous prétexte d'affirmer le Sauvage, une fois de plus on l'a nié; on s'est servi de son existence au bord de la faillite pour tirer argument de lui : sous l'impérieuse poussée de nos propres fantasmes, on a voulu en faire un *vestige éclairant* pour nous persuader que nos intolérances ethniques et nos atrocités nationalistes, loin d'être un sous-produit de notre modernité, ne seraient en fait que la manifestation résiduelle d'une ancienne sauvagerie !

Double méprise cependant, et double aberration; tant il est évident que le «sauvage» qui a donné prétexte à cette ethnologie, ne connaît en fait ni l'ethnie, ni la langue, ni même le territoire; car il vit si à l'aise dans un monde de différences omniprésentes et toujours négociables, qu'il échappe par là-même (pour peu de temps, hélas) à cette implacable nécessité qui nous-mêmes nous contraint d'enserrer nos définitions dans une rigoureuse dialectique entre le Soi et l'Autre.

Voyons bien toutefois — ne serait-ce que pour nous expliquer pourquoi ce «sauvage» s'étirole devant nous sans que nous y puissions mais — qu'à un Autre graduel ne peut que correspondre un Soi friable. Ainsi par exemple, parmi les peuples amazoniens qu'il m'a été donné de

fréquenter, le terme qui à première vue paraît traduire la notion d'*autre*, signifie en réalité: «second, réduit, mineur, atténué»³, ce qui est révélateur d'une pensée que fascinent les subtiles transitions entre un «autre» semblable, et puis d'autres «autres», de moins en moins semblables, jusqu'aux lointaines frontières, mythiquement conjecturales, qui démarquent plus ou moins, mais sans jamais totalement les séparer, l'humain et le non-humain, le naturel et le surnaturel...

Impliquant la divination, le chamanisme, la magie, voire même une hallucination sciemment entretenue, cet humanisme et cette cosmologie de la différence et de la relation font à nos yeux figure d'irrationnels. Et de fait ils le sont : car ne pouvant s'épanouir que dans une conception poreuse du Soi, qui exclut l'émergence d'un Sujet, éliminant par le fait même la possibilité de la Raison.

Nouvel exemple tiré des langues amazoniennes, pour illustrer le caractère incertain de l'existence d'un Sujet autonome et la constante nécessité de son repérage au sein d'une relation : alors qu'il n'y a pas d'opposition grammaticale entre le singulier et le pluriel, il existe en revanche un morphème d'usage fort courant pour désigner l'ensemble fonctionnel, la modalité fusionnelle de ce à quoi on se réfère⁴. Mieux encore : dans la numération comme dans les conceptions fondamentales de l'organisation sociale, l'unité n'est pas «un» mais «deux» : la paire, en tant que siège de complémentarité féconde. De sorte que ce que nous traduirions par «un»

³ Je fais ici référence au terme *b^wëtsa* qui, dans les langues pano, peut recevoir une quantité d'usages. S'appliquant aux couleurs par exemple, il signifie «plus clair, approximatif, pas net». Dans le vocabulaire dit «de parenté» il peut aussi bien servir à désigner le «frère (d'un homme)» ou la «sœur (d'une femme)» qu'à établir la distinction entre ce qu'il est convenu d'appeler la parenté «classificatoire» par rapport à la parenté dite «réelle»: *ëpa* «père»; *ëpa b^wëtsa* «oncle paternel».

⁴ Il s'agit du suffixe nominal *-bo* des langues pano, que l'on retrouve notamment dans de nombreuses désignations (mal nommées «ethnonymes») de regroupements sociaux: Shipibo, Conibo, Cashibo, Marubo, Shëtëbo, etc., mais qui est aussi d'usage courant dans le syntagme nominal. Ainsi, si devant la forme *pia* par exemple, il est impossible de déterminer s'il s'agit d'un singulier ou d'un pluriel («flèche» ou «flèches»), c'est parce qu'il s'agit en fait de ce qu'on pourrait appeler un partitif : «quelque chose qui relève de l'entité flèche». Par contre *pia-bo* est bel et bien un pluriel, mais très particulier, puisqu'il désigne «un ensemble de flèches rassemblées à une fin précise».

s'entend plutôt dans ces langues-là comme «incomplet», par référence à la notion fondamentale de «couple»⁵.

Que conclure de ces trop rapides réflexions ? Eh bien d'une part que les preuves «scientifiques» sont toujours moins probantes qu'on ne le croit, dans la mesure où, comme l'a démontré Bruno Latour, l'intelligence savante ne peut résulter que de la convergence sur un objet donné de facteurs de connaissance aussi divers que, par exemple : la conformation des instruments de mesure, l'émulation et les luttes de prestige au sein de la communauté des chercheurs, la prise en compte des motivations propres aux bailleurs de fonds qui financent la recherche, la nature des débats de société dans laquelle cette recherche s'inscrit, et enfin le parti qui sera pris dans la gestion médiatique de ses résultats.

C'est ainsi, poursuit Bruno Latour, que

telle pédologie associée à telle politique associée à telle forme de sociologie associée à telle organisation internationale dessinera un type d'usage du sol et d'économie profondément différent d'une autre association qui croira davantage en tel autre type de pédologie, tel autre parti politique, qui mettra sa confiance dans une autre définition des lois économiques et sociales et qui se fera reconnaître dans d'autres secteurs de l'aide internationale.

Ce qui lui permet de conclure que

si la science s'autonomisait vraiment, alors elle ne rassemblerait plus rien et deviendrait idéale, inexistante et fausse; si, au contraire, elle s'accroche à un nombre toujours plus grand d'éléments hétérogènes, alors elle devient réelle, robuste, exacte.

(Bruno Latour, 1994 : 97-115)

Sans doute. Mais ceci pour autant que la recherche — comme dans l'exemple dont traite Bruno Latour : le taux de fertilité des sols — ne se donne pour objet que des «choses», dépourvues de jugement. Le jeu devient moins libre dès lors que la recherche porte sur l'humanité et ses

⁵ Dans les langues pano encore, c'est la notion *rab^{wë}*, «paire», qui constitue la base de la numération; *wësti* (dont on se sert pour traduire «un») ayant pour sens précis «incomplet». Un de mes interlocuteurs glosa un jour ceci en espagnol, en m'expliquant: «Si tu me donnes un seul cochon, en réalité tu ne me donnes pas vraiment "du cochon"; pour ce que soit le cas, il faudrait que tu m'en donnes un couple».

formes d'organisation. Dans ce cas, il n'est plus légitime de procéder comme s'il s'agissait encore simplement de donner voix à une matière inerte au sein d'un «parlement des choses». Car il est parfaitement possible — c'est un truisme — d'entrer en dialogue avec les membres des sociétés d'oralité. Ceci interdit donc qu'on les enferme dans le seul jeu des définitions qui conviennent aux détenteurs de «l'intelligence savante».

Voilà pourquoi, croyons-nous, il était important de faire sur les hypothétiques «territoires», «langues», et «ethnies» attribués à ceux qu'on a nommés «sauvages» ou «primitifs», la mise au point que nous venons de faire, et dont le but était de briser le cercle vicieux des confirmations mutuelles que paraissent s'accorder l'intransigeance d'idéologies politiques excluantes et féroces, et de prétendues «vérités scientifiques» issues de la linguistique et de l'ethnologie.

L'abandon, sur cette question, d'un certain nombre de préjugés qui ne résistent pas à la confrontation avec les faits, devrait au moins permettre de rendre aux membres des dernières sociétés d'oralité encore présentes en notre monde, l'élémentaire justice de ne pas les tenir pour responsables des terrifiantes contreparties dont se sont assorties l'émergence du Soi et le dégagement du Sujet, dont nous-mêmes sommes redevables: d'abord à la découverte de l'écriture, puis à ce que Sylvain Auroux analyse sous le nom de «grammatisation»⁶, avec toutes les conséquences qui, à partir de là, n'ont cessé de s'enchaîner dans notre monde moderne, pour le meilleur et pour le pire⁷.

© André-Marcel d'Ans

⁶ Sylvain AUROUX, 1994.

⁷ Le présent texte reprend, en la développant, une intervention faite, le 22 septembre 1995, à l'Université de Lausanne, au cours du Colloque international «Langue et nation en Europe centrale et orientale, du 18ème siècle à nos jours: une relation problématique».

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- AMSELLE J.-L., M'BOKOLO E., éds, (1985) : *Au cœur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et État en Afrique*, Paris : Éditions La Découverte.
- AUROUX S. (1994) : *La révolution technologique de la grammatisation. Introduction à l'histoire des sciences du langage*, Liège : Mardaga, Coll. «Philosophie du Langage».
- LATOURE B. (1994) : «Esquisse d'un parlement des choses», in : *Écologie politique*, n°10.
- POUTIGNAT Ph., STREIFF-FENART J. (1995) : *Théories de l'ethnicité*, Paris : Presses Universitaires de France
- VIDAL C. (1992) : *Sociologie des passions*, Paris : Éditions Karthala.