

EXTRAIT DU DÉBAT N° 154

Mars-Avril 2009

GALLIMARD

Alain Testart

L'histoire globale peut-elle ignorer les Nambikwara ?

Plaidoyer pour l'ethnohistoire

L'histoire du monde, du moins telle que la racontaient les manuels qui avaient encore cours dans mon enfance, suivait un curieux cheminement linéaire, curieux par sa sinuosité. Elle commençait quelque part dans le Périgord, avec des chasseurs de mammoths, se poursuivait en Égypte et au Proche-Orient avant de regagner des contrées plus proches, et après être passée par la Grèce et par Rome. Elle ignorait les Nambikwara¹. L'histoire globale intègre les Ming et les Mayas, mais toujours pas les Nambikwara. Ni non plus les Aranda², ou les Trobriandais³. À la différence des Iroquois (martyrisés, comme dit une chanson québécoise), des Mohicans (anéantis à la suite des guerres franco-anglaises), des Tasmaniens (exterminés par les colons d'Australie avant 1850), les Nambikwara, les Aranda, les Trobriandais n'ont pas fait l'objet d'un génocide. Ils n'ont aucune raison de figurer en bonne place dans une histoire révisée de la colonisation. Et pour une histoire globale ou une *world history* qui s'attache surtout aux interactions, ils

n'ont pas plus de raison de figurer en bonne place que les interactions avec le monde occidental sont restées discrètes et, somme toute, banales (intégration au marché mondial, acceptation des valeurs occidentales, etc.). S'ils doivent occuper une place de choix dans notre réflexion, c'est pour d'autres raisons.

1. Petite population amérindienne du Brésil, découverte en 1907, au nombre de 2 000 représentants dans les années 1940, et qui fait l'objet d'une brève description ethnographique dans le premier article publié de Claude Lévi-Strauss (« The Social and Psychological Aspect of Chieftainship in a Primitive Tribe : The Nambikwara of Northwestern Mato Grosso », *Transactions of the New York Academy of Science*, 7, 1944, pp. 16-32).

2. Les Aranda, plus connus autrefois sous le nom d'Arunta, une des plus grandes tribus d'Australie, furent étudiés par Spencer et Gillen, et considérés comme la plus primitive de toutes les tribus. Elle sert de référence à maints penseurs au début du xx^e siècle, dont Freud dans *Totem et tabou*.

3. Peuple de l'extrémité orientale de la Nouvelle-Guinée, aux îles Trobriand, célèbre en ethnologie pour avoir été étudié par Malinowski, dont toute l'œuvre traite, mais en particulier *Les Argonautes du Pacifique*. Ses particularités permirent à Malinowski de mettre en question tant l'économie politique que la psychanalyse.

D'abord, parce qu'ils formaient des sociétés d'un tout autre type que celles que nous donne à penser l'histoire écrite, non seulement celle de l'Occident depuis Athènes ou Rome, mais encore celle de l'histoire de la Chine ou des civilisations mexicaines ou andines. Ce furent des sociétés sans État, où nécessairement la façon de dire et de faire la justice ne pouvait pas être celle des sociétés qui connaissent une force centrale. La manière de faire la guerre – et les motifs de la faire – ne pouvait être la même. La forme de la propriété, également, y était différente, comme les relations hommes-femmes, comme toute l'économie. Comme, évidemment, les croyances, l'art et la religion, mais cela est suffisamment connu pour qu'il soit nécessaire d'y insister. Mon premier point est donc le suivant : ces peuples, jadis colonisés, ont été les porteurs de modèles de société complètement originaux et totalement inconnus de toute l'histoire écrite.

C'est pourquoi il faut les étudier, et il faut les étudier passionnément parce que seule l'étude de sociétés si différentes des nôtres et si étrangères à nos yeux pourra faire ressortir les traits, généraux ou au contraire spécifiques, de nos sociétés et, on peut l'espérer, de toute forme possible de société. On me dit que ces sociétés n'existent plus et que, donc, il n'y a plus moyen ni de raison de les étudier. La société spartiate non plus n'existe plus : les hellénistes l'étudient pourtant. On me dit – je crois qu'ici ce sont mes collègues anthropologues sociaux qui me le disent – que ce que je veux faire est, non plus de l'anthropologie sociale, mais de l'histoire. Peut-être, mais qu'importe ? Appelons cette discipline « ethnohistoire » : or comment étudier *dans le passé* des cultures sans écriture, et donc sans documents historiques ? En utilisant ce que d'autres ont écrit sur eux. Pendant plus d'un

siècle, et en chiffres ronds entre 1850 et 1950, à une époque pendant laquelle ces sociétés existaient encore de façon indépendante ou pendant laquelle leurs membres (les « informateurs ») se souvenaient suffisamment de leurs coutumes et institutions passées, des centaines de gens ont consigné leurs observations. Ce furent des ethnologues professionnels, bien sûr, mais aussi des administrateurs et des missionnaires dont on commence seulement aujourd'hui à apercevoir la richesse des apports. Il y a là des matériaux bruts qui demandent à être analysés. Il serait faux de dire que ces pages sont complètement méconnues chez les historiens et les anthropologues. Mais les premiers retiendront surtout l'historique de leurs interactions avec la colonisation, ce à quoi je répondrai : de ces peuples je m'intéresse assurément, en tant que citoyen, au fait qu'ils aient été massacrés, et qu'on le dise pour honorer leur mémoire et éventuellement réparer ; toutefois, en tant que scientifique, il m'intéresse plus de savoir quel type de société ils ont forgée. Quant aux anthropologues, ils retiendront surtout que ces coutumes ancestrales ont disparu ou au contraire survivent, ce à quoi je répondrai comme précédemment : que d'un point de vue moral et politique il est souhaitable qu'un peuple puisse maintenir ses coutumes, mais que d'un point de vue scientifique ce sont ces coutumes elles-mêmes qui m'intéressent.

Mon second point sera assez évident en fonction de ce qui précède une fois que l'on saura que ces peuples, tels les Nambikwara, les Aranda ou les Trobriandais, furent légion avant la colonisation. « Légion », d'ailleurs, n'est peut-être pas le mot qu'il conviendrait d'employer : à une date quelque peu variable selon les continents et selon les régions, mais en chiffres ronds entre 1500 et 1890 (pour prendre la date du traité de Berlin comme référence), ils furent la moitié du

monde. L'histoire globale ne peut pas ne pas parler – ne pas traiter – de cette moitié du monde. Elle ne peut pas laisser de côté les Nambikwara.

Elle peut d'autant moins les laisser de côté que ces peuples posent un double défi à la pensée.

De la critique des sources ethnographiques

Le premier est le suivant : peut-on vraiment penser des sociétés et des cultures si différentes des nôtres ? Il y a longtemps, en effet, que l'ethnologie reçoit des critiques suffisamment graves qu'elles ébranlent jusqu'à ses fondements. En 1860, personne ne mettait en doute la mission civilisatrice de l'Occident qui allait tirer les peuples de leur sauvagerie ; l'ethnologie s'inscrivait tout naturellement dans cette œuvre, dans le progrès général des sciences qui allait de pair avec la colonisation. En 1960, le paysage intellectuel était tout autre : l'ethnologie devint suspecte en raison de ses rapports avec la colonisation. À cette critique pour ainsi dire politique s'ajouta une critique épistémologique, qui plongeait ses racines dans le relativisme qui domine toute la seconde moitié du *xx^e* siècle. Si les cultures sont si différentes entre elles, comment un observateur étranger – ce que furent tous les ethnologues par rapport aux cultures qu'ils étudiaient⁴ – peut-il espérer comprendre et décrire adéquatement une autre culture que la sienne ? Les catégories qu'il utilise ne sont-elles pas celles de la tradition scientifique occidentale, complètement étrangères à celles de la culture observée ? Mais si, inversement, une culture ne pouvait être étudiée que par ceux qui en proviennent, si un observateur ne pouvait, pour la décrire, n'utiliser que les catégories de cette culture, comment pourrait-il faire œuvre

de science, qui ne se conçoit que dans l'universel ? Plus on veut faire œuvre générale, et plus on perd de la spécificité irréductible qui fait qu'une culture est ce qu'elle est ; mais plus on s'enfonce dans les particularismes, et plus l'idéal scientifique s'éloigne. À cela s'ajoute l'incertitude de l'ethnographie, car ce que dit l'un n'est pas ce que dit l'autre. Deux ethnographes professionnels vont dans la même société et ne voient pas la même chose. Il arrive même assez souvent qu'ils se contredisent ouvertement. L'histoire de la discipline est pleine de ces querelles.

Il apparaîtra peut-être au lecteur que ces critiques sont en réalité les mêmes, ou à peu près, que celles que l'on adresse à l'histoire. Que des théories scientifiques s'élaborent en liaison avec le pouvoir politique, c'est ce que partagent l'histoire et l'ethnologie. Quant au problème de l'intercompréhension entre cultures, il s'est posé en histoire bien avant de l'être en ethnologie. Et il y a dans toutes les sciences des observations contradictoires. En aucun de ces points, il n'est de différence radicale entre les deux disciplines. La différence est ailleurs. C'est que l'ethnologie est complètement démunie face à ces critiques. L'histoire dispose au moins de la critique des sources. Comme je ne suis pas historien, et n'emploierai peut-être pas le mot au sens de mes collègues historiens, je vais préciser en quel sens j'entends « critique des sources » : c'est l'exercice intellectuel qui consiste à rapporter ce qui est dit à son auteur, aux fins d'y démêler le vrai du faux. Cet exercice est connu et pratiqué en histoire depuis le *xix^e* siècle, au moins ; et c'est un exercice classique, qui a donné et donne encore lieu à des exposés systématiques. En ethnologie ou anthropologie sociale, tout chercheur intelligent y a recouru spontanément, mais

4. Sauf, bien sûr, l'ethnologie européenne.

Alain Testart
L'histoire globale
et les Nambikwara

il n'existe pas de réflexion systématique à son propos. Le mot même n'y est pas employé, que ce soit dans les articles spécialisés ou dans les manuels. Pourquoi ?

Pour une ethnologie qui débute, ou pour un ethnologue qui se rend pour la première fois chez un peuple inconnu, la réponse est évidente : il n'y a pas eu d'observateur auparavant et ce peuple n'écrit pas, il n'y a donc pas de textes. Mais, juste après, il y en a, ne serait-ce que le premier rapport ethnographique écrit par le premier ethnographe. Si l'on soupçonne quelque erreur ou imprécision, que faire ? Évidemment, il faut retourner chez ce peuple et procéder à une nouvelle enquête en l'interrogeant à nouveau, ce qui paraît très simple à l'ethnologue et n'est pas possible dans le cas de l'historien. C'est sans aucun doute la raison prédominante pour laquelle le premier ne recourt pas à la critique des sources : il a à sa disposition une autre méthode, parce qu'il a affaire à une société vivante, avec des gens qui sont vivants et que l'on peut toujours interroger. C'est ce que j'appellerai « la méthode de la critique du terrain par le terrain », le « terrain » désignant dans le jargon de la discipline une enquête prolongée dans un milieu culturel différent de celui de l'observateur. L'ennui avec cette méthode est qu'elle conduit presque automatiquement à donner raison au dernier observateur sur tous les précédents : n'a-t-il pas bénéficié de toutes les connaissances accumulées par les précédents ? N'est-il pas prévenu contre certaines erreurs du passé ? N'y a-t-il pas une sorte de progrès dans l'observation ethnographique qui fait que l'on reste aujourd'hui plus longtemps sur le terrain qu'en 1900 ? Une meilleure connaissance des langues, alliée à la nécessité ressentie de retranscrire le dit des indigènes, ne conduit-elle pas à une meilleure compréhension de leur culture ? Tout,

ou presque, invite à donner raison au dernier venu. Tout « retour » sur le terrain, quand ce retour est le fait d'un autre observateur que le premier, mène à de déchirantes révisions. Les grands maîtres de l'ethnologie le savaient bien, qui détestaient que d'autres puissent aller sur « leur » terrain.

Qu'il faille retourner sur le terrain, c'est ce que personne ne mettra en doute. Mais qu'il ne faille faire que cela, qu'il suffise de recourir à la méthode de la critique du terrain par le terrain, c'est ce que je conteste fortement. Le recours exclusif à cette méthode a en effet trois conséquences fâcheuses pour la discipline.

Premièrement, elle ne dispose d'aucun critère pour gérer les contradictions. La méthode de la critique du terrain par le terrain ne peut être considérée comme adéquate que dans certaines situations : par exemple, si un observateur subséquent décrit une institution ou une pratique que n'a pas vue le précédent. Mais s'ils se contredisent, que faire ? Spencer et Gillen affirment que lors du rite de puberté de la fille, chez les Aranda et autres tribus australiennes du centre, celle-ci est violée par tous les hommes de la tribu, et indiquent précisément dans quel ordre les hommes se succèdent, selon le degré de parenté avec la fille ; plus d'un demi-siècle après, Meggitt dit que ses informateurs de la tribu des Walbiri déniaient totalement l'existence d'une telle pratique, dans le passé comme dans le présent⁵. Qui croire ? Le problème est général et il faut bien dire qu'il n'a jamais été posé comme tel par la discipline ; ou, s'il a été posé, il

5. Baldwin Spencer et F. J. Gillen, *The Native Tribes of Central Australia*, Londres, Macmillan, 1899, pp. 92-96 ; M. J. Meggitt, *Desert People. A Study of the Walbiri Aborigines of Central Australia*, Sydney, Angus and Robertson, 1962, pp. 269-270 ; commentaire dans Alain Testart, *De la nécessité d'être initié. Rites d'Australie*, Paris, Société d'ethnologie, 1992, pp. 239-242.

a été résolu au cas par cas, sans méthode ni critères qui feraient consensus. C'est ce que je traduirai en disant que l'ethnologie, plus d'un siècle après sa naissance en tant que discipline scientifique, n'a pas de canon pour démêler le vrai du faux au sein de ses données.

Deuxièmement, la méthode de la critique du terrain par le terrain suppose la permanence de la culture ou de la société observée. Les peuples survivent, et sont actuellement intégrés dans une culture mondiale faite de marché et de démocratie; les cultures d'antan survivent en partie, pour ce qui concerne les chants, les rituels ou même le savoir traditionnel. Mais tout ce qui est antinomique des idéaux généraux de l'actuelle idéologie des droits de l'homme a, sauf exception, depuis longtemps disparu : le droit des parents de vendre leurs enfants en esclavage, la torture des prisonniers et les sacrifices humains, etc. La colonisation a décapité le pouvoir des rois et des chefs, petits ou grands; elle a progressivement mis fin au pouvoir des peuples qui s'arrogeaient le droit de se faire justice eux-mêmes en recourant à la vendetta. Le marché a fait le reste, rendant obsolètes les anciens modes de vie. On peut toujours étudier les peuples, on peut toujours étudier les cultures, mais pas les sociétés dans l'état où elles étaient avant la colonisation, dans toutes leurs dimensions, politique, juridique, économique. Si l'on n'a aucun moyen de corriger ce qui a été dit à leur propos en 1890 (ou en 1930, car le cas le plus courant est que les ethnographes enquêtaient auprès de contemporains pour reconstituer la société trente ou quarante ans auparavant, avant la colonisation), il n'y a plus rien à faire. L'ethnologie, telle qu'elle a été pratiquée pendant plus d'un siècle, n'a pas d'avenir.

Troisièmement, si l'on ne peut rectifier une observation ancienne que par une nouvelle, il

n'y a aucun espoir de pouvoir le faire pour les peuples sans écriture disparus depuis longtemps. Il n'y a aucun moyen d'apprécier les témoignages très anciens, et il n'y a rien à dire sur les peuples disparus. Or il existe toute une littérature antique sur les peuples barbares, une ethnographie antique dispersée dans les œuvres d'Hérodote, de Diodore de Sicile, de César, de Tacite, etc., qui constitue, en dehors de l'archéologie, notre seule source de documentation sur les Scythes, les Thraces, les Gaulois, les anciens Germains, etc. Il existe pareillement des textes à teneur ethnographique dans le monde arabo-persan sur les peuples alentour, des textes similaires chinois sur les barbares du Sud ou de l'Est, ou des textes japonais sur les Aïnous. L'anthropologie sociale ne s'est jamais attelée à la tâche d'exploiter systématiquement ces textes aux fins de reconstituer les mœurs et coutumes des peuples sans écriture qui entouraient partout les civilisations antiques. Se limitant à la contemporanéité ou, au mieux, à la modernité⁶, j'ajouterai à ce que j'ai dit auparavant qu'elle n'a pas non plus de passé, du moins de passé éloigné.

La critique des sources permet de résoudre ces trois problèmes. Mais seulement s'il s'agit d'une critique qui est déjà sûre de quelques-uns de ses principes, qui ne tient pas le dit des indigènes pour parole d'évangile (chose presque taboue dans la discipline), ni n'hésite à remettre en question les observations lorsqu'elles reflètent trop visiblement les idées ou les théories en vigueur à l'époque de l'observation. Le premier de ces principes est que le dernier observateur n'a pas nécessairement raison contre le premier. L'exemple du rite de puberté australien illus-

6. Ou dans la modernité, si l'on songe aux nombreux travaux sur les chroniqueurs espagnols du xv^e siècle en Amérique. Mais il est significatif qu'ils soient tenus plus comme des travaux d'historiens que d'ethnologues.

trera mon propos. Les Aborigènes australiens que rencontrent Spencer et Gillen (la première fois en 1897, lors de l'expédition Horn) n'ont encore aucun contact avec la colonisation, en dehors d'un tout jeune poste missionnaire qui vient de s'installer : ils n'ont aucune raison de cacher leurs coutumes. Il en va tout autrement un demi-siècle après, tandis qu'ils sont sous contrôle de l'administration australienne : personne ne va alors se vanter que l'on doit tuer femmes et enfants du seul fait qu'ils ont vu un objet sacré, ni que les rituels de la tribu impliquaient un viol collectif de jeunes filles, viol aggravé, dans le cas qui nous occupe, d'inceste, puisque les parents proches n'en sont nullement exclus. C'est pourquoi je crois que l'observation de Spencer et Gillen est exacte. Un autre exemple, plus général, illustrera d'autres points de méthode. Il est bien connu que presque toutes les observations anciennes, et jusqu'au xix^e siècle, parlent de « mariage par achat » pour maints peuples, dont ceux d'Afrique noire. L'anthropologie du milieu du xx^e siècle réinterprète tout différemment cette coutume et parle plus volontiers, à la suite de Radcliffe-Brown en particulier, de simples « cadeaux » de mariage. Qui croire ? S'agit-il de « paiements de mariage », selon une expression qui n'a pas disparu, ou de dons ? Une critique des sources minimale pourra expliquer cela. Au xix^e siècle, on tient ces peuples pour des « sauvages », tout juste bon à être colonisés et progressivement civilisés, et le fait que les hommes « achètent » leurs femmes s'inscrit dans cette vue d'ensemble. Au xx^e siècle, tout au contraire, ces peuples pacifiés doivent être administrés, défendus et réhabilités contre l'ethnocentrisme et le racisme ; l'anthropologie sociale est le fer de lance de cette réhabilitation, et elle explique qu'il ne s'agit nullement d'un « mariage » par achat, et qu'il n'y a nul « achat »

dans cette coutume rebaptisée pour la circonstance « compensation matrimoniale ». Les deux thèses successives reflètent tellement étroitement les idées de leur époque qu'il y a tout lieu de croire qu'elles sont pareillement fausses. Une plus grande attention à la coutume montre que les maris « n'achètent pas » les épouses comme on achète des esclaves, mais que – c'est tout différent – ils achètent des droits sur leurs épouses en versant le prix convenu : le droit de rattacher les enfants à leur parenté, d'emmener leur épouse en résidence, de réclamer des dommages et intérêts à un éventuel séducteur, etc. Mais s'agit-il bien de paiements ? Oui, dans la mesure où ces versements permettent d'acquérir ces droits qui, à défaut, ne seraient nullement acquis au mari : or, faire un cadeau n'a jamais permis d'obtenir aucun droit. Oui, encore, dans la mesure où ces paiements, s'ils ne sont pas payés à temps, peuvent donner lieu à réclamation, à réclamation armée, c'est-à-dire à vendetta pour se faire payer : or personne n'a jamais mené une vendetta pour n'avoir pas reçu un cadeau. Poussée à son terme ultime, telle que je la conçois, la critique des sources devient une réflexion générale sur les données rapportées, sur leur cohérence ou sur leur absence de cohérence.

Ce ne sont là que des exemples, et je ne prétends pas avoir en tête un exposé tout prêt sur ce que pourrait être une critique raisonnée de sources ethnographiques. Tout au plus quelques pistes de recherche. En tout cas, la réflexion sur cette question ne peut que prendre appui sur la reconnaissance des particularités du document ethnographique. Le document historique est généralement⁷ un texte écrit, et écrit par la

7. Il y a des exceptions : les Perses achéménides écrivent peu, et ce que l'on connaît d'eux provient en grande partie de ce qu'écrivent les Grecs. Il y a aussi une histoire orale.

société que l'on étudie. Le document ethnographique est généralement un texte écrit à propos d'une société qui n'écrit pas et écrit par quelqu'un qui est extérieur à cette société. Je crois qu'il est assez évident que cette caractérisation s'applique tant à des sociétés contemporaines qu'à des sociétés antiques, tant à des observateurs d'aujourd'hui qu'à des observateurs du passé, tant à l'anthropologie sociale qu'à l'ethnohistoire. Cette différence entre le document historique et le document ethnographique a plusieurs conséquences pour la critique des sources :

1) La critique est en quelque sorte double, car il y a la critique de qui écrit (l'ethnographe) et celle de qui parle (son informateur). Peut-être est-ce le moment de dénoncer la méthode dite de l'« observation participante » par laquelle la discipline se pense, car même si certaines pratiques peuvent effectivement être observées, elles peuvent difficilement l'être sans les explications des intéressés. Dans la plupart des cas, même lorsque l'observation est possible, l'ethnographe se borne à rapporter les dires de ses informateurs, sans toujours mentionner que cette connaissance n'est acquise que par oui-dire : il écrira que « dans cette société, on fait ceci ou cela ». La discordance entre les deux peut être très grande, qu'il s'agisse de pratique matrimoniale ou de pratique funéraire (tout ce que j'ai pu lire sur les peuples qui mettaient telle ou telle chose dans la tombe avec le défunt ne provient que des dires d'un informateur, jamais d'une observation effective). Il y a aussi des cas où l'observation est par nature impossible : aucun ethnographe n'a jamais observé un sacrifice humain et, s'il décrit l'administration d'un royaume, il ne fait que rapporter ce que ses meilleurs informateurs ont compris et ont bien voulu lui rapporter. Comme disait Durkheim, les agents sociaux ne sont pas

nécessairement de bons sociologues de leur propre société. La nature double de la critique des sources en ethnographie provient en réalité de ce qu'il n'y a que très peu de sources primaires : la plupart sont des sources que l'on dirait « secondaires » en histoire, se bornant à redire ce que les membres de la société ont dit. C'est là une difficulté certaine de la question, et une difficulté supplémentaire par rapport à la critique des sources en histoire. Il faut aussi voir que la critique de l'ethnographe et celle de l'informateur font appel à des données toutes différentes. On appréciera les dires de l'observateur en les rapprochant des idées et des théories qui prévalent dans la discipline à l'époque de l'observation ; c'est essentiellement une question d'histoire des idées. Il est beaucoup plus complexe d'apprécier les dires de l'informateur, qui dépendent de la situation de la société, de ses rapports avec l'ethnographe, etc.

2) En ethnographie, la critique des sources inclut nécessairement celle des grands maîtres d'autrefois, les Boas, Kroeber, Lowie, Malinowski, Radcliffe-Brown, Evans-Pritchard, etc., en tant que sources fiables d'observation. Elle y est aussi autocritique. C'est une différence avec l'histoire, et une difficulté supplémentaire.

3) Une autre difficulté vient de ce que, bien que l'anthropologie sociale se pense dans la contemporanéité entre l'observateur et l'observé, il existe souvent une différence entre la date du terrain et celle de la période de référence. Les grands américanistes qui travaillèrent après 1900 tentaient de reconstituer les sociétés indiennes d'avant l'époque des réserves ; les africanistes britanniques, même s'ils travaillaient dans les années 1930, visaient à reconstruire les institutions d'avant la colonisation. Sauf dans les dernières décennies du xx^e siècle, et lorsque l'ethnographe prend pour objet explicite d'étude le contact ou le

syncrétisme, l'anthropologie classique tentait de reconstituer l'état de la société étudiée avant la colonisation ; mais l'ethnographe était alors dans une situation coloniale, ou post-coloniale.

4) Le document ethnographique a une finalité spécifique qui est de faire connaître ou de porter témoignage. Pour prendre des exemples extrêmes, c'est ce qu'ont en commun l'exkursus ethnographique de César dans *La Guerre des Gaules*, sur les Gaulois et les Germains, la *Relation des choses de Yucatan* de Diego de Landa, sur les Mayas, et l'œuvre de Malinowski sur les Trobriandais. Le premier de ces auteurs est un conquérant, le deuxième un Grand Inquisiteur, le troisième un ethnologue ; pourtant, avec des méthodes et des styles différents, tous apportent un témoignage. Ce n'est pas ce que font la plupart des documents historiques. Il existe certes des chroniques, mais les textes de loi, les codes, les archives notariales, les discours des hommes politiques, ou même les rapports que les mandarins envoient à l'empereur de Chine ont tous une finalité d'abord pratique. Ils entendent agir sur la réalité sociale ; ou bien ils visent à justifier une politique ou à magnifier un roi. Le texte ethnographique, et cela vaut tant pour les textes antiques que pour les textes des ethnologues, même s'ils peuvent avoir cette fin, ne l'ont pas ouvertement ; ils se veulent scientifiques. C'est pourquoi la critique y accusera plus des défauts d'observation ou des préjugés qu'une manipulation intentionnelle à des fins idéologiques ou politiques.

5) Enfin, pour la raison qui vient d'être dite, le document ethnographique apparaît dans l'ensemble plus homogène que le document historique. Mais peut-être n'est-ce là qu'une illusion qui vient du fait que l'ethnographe a utilisé tous les documents oraux qui étaient à sa disposition, légendes, histoires de vie, code coutumier, etc.,

lesquels sont peut-être aussi divers que les sources des historiens. En tout cas, la critique doit tenir compte des sources ultimes de l'information ethnographique. Ce n'est pas la même chose que de travailler à partir du mythe (source classique de connaissance en anthropologie, et légitime en tant que le mythe est fondateur de l'ordre social), à partir du vocabulaire des institutions sociales et à partir de pratiques effectivement observées.

Histoire globale ou évolution sociale ?

Le second défi que jettent ces sociétés sans écriture est d'avoir à penser leur histoire, tâche impossible compte tenu du fait que nous disposons de données historiques seulement sur un très petit laps de temps. Nous en disposons seulement depuis ce que l'ethnologie appelle pudiquement « le contact », qui se traduit en général par une suite d'épidémies et de massacres. Ces peuples ne sont pas « sans histoire », c'est simplement que nous ne la connaissons pas. Certes, les histoires mondiales qui s'écrivent aujourd'hui les mentionnent. Mais ils y figurent comme vaincus, comme acculturés ou comme déculturés. Sur la scène mondiale, et par rapport aux grands héros de l'histoire que sont les États européens ou les grands royaumes asiatiques, ils sont tout au plus des figurants. Ils ne s'intègrent pas dans l'histoire, ni ne s'y intégreront jamais car les documents manquent. Que sait-on de l'histoire de peuples sans écriture, comme les Aborigènes australiens ou les Amérindiens du Nord avant le contact ? Rien, absolument rien (en dehors de l'archéologie, évidemment). Comment donc penser l'histoire des peuples qui n'écrivent pas et sur lesquels personne n'a écrit ?

Je crains qu'il n'y ait pas de solution. Pas de solution autre que celle de renoncer à l'histoire,

c'est-à-dire comme je crois que l'on entend cette discipline, à la possibilité de reconstituer une suite d'événements attestés par des documents textuels et au sein de laquelle l'historien peut raisonnablement faire apparaître des périodes, des grandes tendances, éventuellement des causalités. Mais renoncer à l'histoire n'est pas renoncer à toute temporalité. L'ethnologie d'hier, celle du XIX^e siècle, avait en tête un projet grandiose qui consistait à disposer en un ordre évolutif unique les diverses institutions, coutumes et types de société. Ce projet se déroulait totalement à côté de l'histoire, ne concernant que les sociétés sans écriture, à l'histoire inconnue et inconnaissable. Les historiens ne se sont pas exprimés sur la validité d'une telle approche, pas plus que les ethnologues évolutionnistes n'ont beaucoup commenté les travaux des historiens. Les deux disciplines se sont ignorées. Mais l'anthropologie sociale du XX^e siècle a globalement rejeté le projet évolutionniste. Il est vrai que la méthode manquait. Manquait également tout lien avec l'archéologie préhistorique. Manquait enfin une bonne connaissance des données sociologiques liées à ces sociétés sans écriture que l'on commençait seulement à décrire. Mais est-il raisonnable de soutenir qu'une anthropologie sociale comparative ne pourra jamais penser une dynamique à propos des sociétés qu'elle étudie ? Est-il raisonnable d'affirmer que l'on ne pourra jamais, à partir d'une bonne compréhension des structures politiques sociales, penser des mouvements d'ensemble ou des tendances évolutives ? Je pense que ce n'est pas raisonnable.

J'illustrerai mon propos par un exemple que j'ai développé dans un ouvrage récent⁸. Maintes observations ethnographiques donnent à penser que la prédominance de la parenté dans les sociétés sans État n'est nullement universelle

dans ce type de sociétés. Des observations plus rares montrent que des puissants qui ne sont pas encore des rois, mais seulement des chefs de lignage ou des hommes de renom, qui n'ont d'ascendant que sur les gens d'un village ou d'une microrégion, s'appuient sur des dépendants pour assurer leur pouvoir. L'exemple le plus clair de ce type de dépendant est l'esclave car, contrairement à une opinion fortement enracinée dans la mentalité moderne, il est généralement regardé dans les sociétés traditionnelles comme le plus fidèle des dépendants. C'est qu'il n'a, au contraire du frère ou du cousin, aucun droit à faire valoir contre son maître. C'est aussi que la seule promotion qui s'offre à lui est de bien servir, ce qui lui confèrera prestige et puissance : il sera craint si son maître est craint, et d'autant plus s'il est son garde du corps et son bras armé. Il existe par ailleurs une coutume qui consiste à tuer des gens pour accompagner un homme qui vient de mourir ; c'est ce que j'ai appelé les « morts d'accompagnement », et la coutume concerne au premier chef les esclaves, qui y sont très souvent soumis. Elle fut autrefois extrêmement répandue de par le monde. On en a des exemples archéologiques célèbres au Proche-Orient ancien, avec les tombes d'Ur au troisième millénaire avant notre ère ; on en a des centaines d'exemples pour la Chine de la dynastie des Shang (et début Zhou) qui la mit en pratique à grande échelle. Mais elle est aussi attestée en ethnographie et en histoire. L'Afrique noire en dehors de l'islam, par exemple, pratiqua les morts d'accompagnement jusqu'à la fin du XIX^e siècle, dans les royaumes et en dehors des royaumes. Et les Turcs et les Mongols y eurent recours à

8. Alain Testart, *La Servitude volontaire*, vol. 1 : *Les Morts d'accompagnement* ; vol. 2 : *L'Origine de l'État*, Paris, Errance, 2004.

travers presque toute leur histoire, ce sur quoi nous sommes très abondamment renseignés par de nombreuses sources historiques, arabes, persanes ou chinoises. Et l'on en a beaucoup d'autres exemples, dans presque toutes les parties du monde, mais surtout, et ce que l'on ne peut trouver que dans des documents d'ethnohistoire, on en a dans les sociétés sans État. Les implications de cette coutume sont tellement évidentes que Diodore de Sicile la mentionne sans ambages à propos du royaume d'«Éthiopie» où tous les amis du roi devaient lors de son décès être mis à mort : «[...] il est presque impossible pour les Éthiopiens de comploter contre le roi, dans la mesure où *tous ses amis veillent avec autant de soin à sa sécurité qu'à la leur propre*⁹.» On s'assure par là la fidélité de ses dépendants.

Voici maintenant le raisonnement que l'on peut faire. Il est toujours très utile d'avoir des gens sur qui l'on peut compter. Mais *avoir des gens dévoués et fidèles jusque dans la mort, une mort utile à rien sinon à montrer sa fidélité*, cela, assurément, est extrêmement précieux. Ce l'est surtout pour les ambitieux, les leaders, les chefs. Car quiconque dispose de tels fidèles, quiconque a autour de lui des gens prêts à tout pour le servir dispose déjà d'un grand pouvoir. Et les exemples sont nombreux qui montrent que les souverains, en Afrique précoloniale ou dans l'Islam classique, se sont appuyés sur de tels fidèles, serviles ou non. Toutes ces données (esclavage, morts d'accompagnement) sont *déjà présentes* dans les sociétés sans État. *Déjà dans ces sociétés* ces fidélités assurent un certain pouvoir. Pourquoi n'auraient-elles pas conduit à le renforcer ?

Pourquoi n'auraient-elles pas conduit à transformer les petits chefs des sociétés primitives en despotes orientaux ? Je pense que ces fidélités personnelles sont à l'origine de l'État, du moins sous sa forme despotique.



En conclusion, j'appelle de mes vœux une discipline qui n'est ni l'anthropologie sociale telle qu'on la pratique aujourd'hui, ni l'histoire. On peut l'appeler «ethnohistoire». C'est une discipline spécifique, quoique non coupée de l'histoire. On a vu en quoi elle était spécifique : par les données qu'elle traite et par la critique des sources qu'elle implique ; par ses problématiques, également, puisque les questions de hiérarchie ou de domination, de politique ou d'économie ne peuvent être les mêmes dans des sociétés où tout diffère, l'absence d'État, la forme de la propriété, etc. On a vu aussi en quoi elle n'était pas coupée de l'histoire puisqu'elle intègre le temps aux deux niveaux de sa réflexion : par le bas, en utilisant des données passées et écrites, historiques ; par le haut, parce que, faute de pouvoir reconstituer par le menu les histoires particulières des peuples sans écriture, elle incite à une réflexion d'ensemble sur les grandes tendances évolutives qui les ont marqués.

Alain Testart.

9. Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, III, 7, trad. du grec par B. Bommelaer, Paris, Les Belles Lettres, 1989. (Je souligne.)