

Université de la Sorbonne Nouvelle. Paris III
INSTITUT DES HAUTES ETUDES DE L'AMERIQUE LATINE

Les activités dites "économiques"
chez les Indiens d'Amazonie

Mémoire

Diplôme d'Etudes Approfondies. **D.E.A.**

(arrêté du 30 mars 92)

Présenté par Laurent FONTAINE

Sous la direction de Christian Gros

ANNEE UNIVERSITAIRE 1995-1996

TABLE DES MATIERES

Introduction	3
<u>Première partie : La controverse entre formalistes et substantivistes</u>	6
I. Le sens formel et le sens substantif de l'économie	7
II. Les critiques du débat	12
III. Les problèmes d'un débat occidental	15
A. Les difficultés d'une définition occidentale	15
B. Les pratiques économiques	17
<u>Seconde partie : Perspective économique et étude de cas</u>	22
I. "L'économie" des Indiens d'Amazonie	24
A. Les comportements de marché.....	25
B. Les institutions économiques.....	32
II. Les limites de la perspective économique	36
A. Les comportements "irrationnels"	36
B. Valorisation et personnalisation.....	38
C. Echange et don.....	41
D. Le marché et le contexte traditionnel.....	47
<u>Troisième partie : Repenser les pratiques indiennes dans leur propre contexte</u>	53
I. Le contexte traditionnel des Indiens d'Amazonie.....	54
A. Les éléments du contexte traditionnel	54
B. Les pratiques indiennes traditionnelles.....	65
II. Donner du sens à l'inconnu	71
Conclusion	79
Bibliographie	81

Introduction

Malgré l'abondance des débats sur l'ethnocentrisme que ce siècle a vu éclore, nous devons admettre que ce problème demeure académique, et qu'il ne se pose pas véritablement en dehors de la sociologie et de l'anthropologie. Pourtant, l'importance des enjeux du développement économique que prennent en charge les organismes internationaux aurait mérité des réflexions plus conséquentes sur l'ethnocentrisme de leur mode de pensée. Ces organismes tendent à valoriser les pratiques des sociétés traditionnelles lorsqu'elles sont assimilables à des "activités économiques" et ne reconnaissent que ce genre d'activité.

Au-delà d'une critique de ce jugement de valeur, on peut se demander si ces "activités économiques" sont bien réelles dans certaines sociétés traditionnelles. Les comportements indigènes sont souvent qualifiés d'économiques par nos sociétés, et celles-ci portent rarement plus loin leur attention. Une fois étiquetés, ces comportements apparaissent bizarres et peu conformes aux activités économiques "orthodoxes", toutes les critiques sont alors possibles.

Une large ambiguïté demeure dans la manière de procéder à cet étiquetage. Qu'est-ce au juste qu'une "activité économique" ? Comment reconnaît-on ce type de comportement chez les indigènes ? Pour répondre à de telles questions, nous devons commencer par nous interroger sur notre propre perspective occidentale, celle qui pose a priori le caractère économique de certains comportements. Cette perspective repose sur un système d'idées et de valeurs communes dans nos sociétés modernes et fonde sa légitimité sur certaines disciplines scientifiques, au premier rang desquelles figurent les sciences économiques.

Soulignons que la pensée économique se diffuse bien au-delà de l'économie comme discipline scientifique, elle s'impose en particulier dans les autres sciences sociales. Marshall

Sahlins a montré la façon dont certains pères fondateurs de la sociologie (Marx et Durkheim) et les anthropologues anglo-saxons se sont servis du "réductionnisme économique"¹. Selon lui, le matérialisme historique, dans le prolongement des principes anthropologiques de l'économie, détermine les actions humaines par une "logique d'efficacité matérielle". Elle écarte toute référence aux spécificités d'une logique culturelle au sein des sociétés. En outre, le fonctionnalisme inspiré par Durkheim aux anthropologues, comme Radcliffe-Brown et Malinowski, a subi l'influence du paradigme utilitariste. La société, telle un "super-sujet", serait apte à guider l'action des individus, selon une harmonie propre à sa rationalité.

Pour mieux apprécier la nature de ce "réductionnisme", nous focaliserons notre attention sur les Indiens d'Amazonie. Nous essaierons de comprendre dans quelle mesure leurs activités traditionnelles peuvent être appelées économiques à la lumière de leurs conceptions et de celles de nos sociétés occidentales.

Dans un premier temps, nous prendrons en compte un débat important qui a divisé pendant longtemps les anthropologues et les économistes. Cette controverse est très pertinente car elle affronte les différents courants de pensée de l'économie. Elle permet donc d'apprécier un certain nombre de positions théoriques et de souligner leurs faiblesses. Grâce à ce rappel préliminaire nous pourrions prendre nos distances en mettant l'accent sur leurs problèmes communs.

Dans un second temps, nous tenterons d'appliquer les analyses de ce débat pour mieux saisir leurs apports et leurs difficultés. Nous étudierons deux sociétés indiennes d'Amazonie : les Barasana de Colombie et les Achuar de l'Equateur. Ces sociétés ont fait l'objet de travaux remarquables qui présentent un certain nombre d'éléments pour approfondir notre recherche.

Enfin, nous essaierons de mieux comprendre la logique indigène en mettant en relief l'importance du contexte traditionnel chez ces mêmes Indiens. Les comportements indigènes ne sont pas seulement déterminés par des principes économiques. La culture des Indiens reste

¹ *Au coeur des sociétés. Raison utilitaire et raison culturelle*, 1980, (Titre original : *Culture and practical reason*, 1976).

fondamentale pour comprendre leurs pratiques. Celles-ci demeurent ritualisées, et malgré l'influence de nos sociétés occidentales, elles ont leurs propres déterminismes. Les Indiens restent des acteurs à part entière. Les activités occidentales ne peuvent pas être intégrées sans subir une appropriation culturelle. Dans un nouveau contexte ces activités changent de sens.

Première partie : La controverse entre formalistes et substantivistes

Très animé durant les années 70, un débat essentiel à l'anthropologie semble avoir presque disparu aujourd'hui, laissant derrière lui certains problèmes qui ne suscitent plus beaucoup d'attention en sciences sociales. L'enjeu était pourtant de taille puisqu'il mettait directement en cause la portée universelle des théories économiques. En effet, les sociétés dites "primitives" n'entraient pas sans quelques difficultés "méthodologiques" dans les catégories analytiques des "sciences économiques". L'attention s'était toujours centrée sur les sociétés industrielles puisqu'elles étaient exemplaires pour étudier les conditions du "bien être" ou de l'enrichissement matériel. Que dire alors de "l'économie des sociétés primitives" tout en restant fidèle aux théories soutenues par les économistes ?

Pour éclaircir certains problèmes rencontrés à la frontière de l'économie et de l'anthropologie, Karl Polanyi² a distingué deux grandes approches de l'économie en définissant son "sens formel" et son "sens substantif". Les anthropologues économiques et les économistes intéressés par l'anthropologie se sont alors ralliés à l'une ou l'autre de ces définitions. Ce partage ne s'est d'ailleurs pas fait sans esprit de chapelle puisque les idéologies libérales et marxistes alimentaient le débat.

Avec l'effondrement politique et économique des pays de l'est, cette controverse n'a plus lieu d'être, comme si les problèmes soulevés n'étaient que des discussions idéologiques sans véritable "réalité", ne tenant qu'aux discours des spécialistes intéressés. Le libéralisme n'a plus d'adversaire à sa mesure, il semble que son ancien concurrent ne se fait plus entendre.

² Cf. K. Polanyi "The economy as instituted process", in Polanyi, Arensberg and Pearson (eds.) *Trade and Market in the Early Empires*, New York, The Free Press, 1957.

Avant de juger du caractère idéologique de la polémique, il conviendrait de rappeler les principaux aspects des approches formalistes et substantivistes de l'économie. Ainsi, nous tiendrons compte d'un important travail en présentant brièvement les grandes perspectives de l'anthropologie économique³. Nous mettrons en relief certains arguments du débat pour pouvoir reconsidérer les problèmes et envisager d'autres discussions. Ces théories de l'anthropologie économique constituent un corpus de connaissances non négligeable. Elles permettent de disposer d'un point de départ qui est pour celui qui souhaite relativiser le débat autant un "sujet d'étude" que les "sociétés économiques" qui représentent son "objet". Nous n'aurons pas la prétention de valoriser a priori les idées des économistes par rapport à celles des cultures que nous étudierons par la suite. Néanmoins, nous ne manquerons pas d'exposer l'intérêt d'un tel débat, où chaque école cherche à mettre en valeurs ses atouts, et à critiquer les faiblesses de l'autre. Il nous restera alors à prendre du recul par rapport à cette controverse, en soulevant le problème des idéologies communes à ces approches.

I. Le sens formel et le sens substantif de l'économie

Depuis les premiers travaux d'ethnologie, rapportant des descriptions "d'activités économiques", les anthropologues ont toujours été influencés par les théories économiques. Les premières études étaient très empiriques, et se contentaient de relever les activités exposées a priori par les économistes. Or en économie, plusieurs écoles se disputent la légitimité de leurs théories. Les principaux courants sont classiques, néoclassiques, et marxistes. Selon les époques et les pays, les anthropologues sont influencés par telle ou telle théorie. Un problème se pose alors dès qu'un ethnologue recherche chez les indigènes des logiques économiques entièrement importées dans son esprit (ou avec un manuel d'économie dans ses bagages). Il risque en premier lieu de se glisser dans les querelles qui opposent les

³ Leur présentation ne peut pas être exhaustive, nous incitons le lecteur à se reporter aux textes des auteurs. Les approches des différents "courants" de l'anthropologie économique sont rassemblées par Maurice Godelier dans un recueil d'articles intitulé *Un domaine contesté : l'anthropologie économique*, Paris, Mouton, 1974.

économistes entre eux. Ses observations dérangent car elles infirment souvent les théories en relatant des activités peu "orthodoxes".

Polanyi distingue deux approches en anthropologie économique dérivées de la confrontation anglo-saxonne entre les économistes marginalistes et les économistes classiques.⁴

L'économie formelle se caractérise par deux procédures concernant les "activités humaines". En premier lieu, ces activités sont rationnelles, c'est-à-dire qu'elles se donnent les moyens d'arriver à leurs fins. Elles impliquent un choix particulier : celui de se détourner dans un premier temps de son objectif pour pouvoir le réaliser indirectement par la suite. Il est important de bien isoler cette première procédure, car d'une part les jugements de valeur sur les fins et les moyens supposent d'autres compétences, et d'autre part les croyances peuvent être plus ou moins fondées, elles n'empêchent pas l'individu de choisir un chemin subjectivement adéquat⁵ pour parvenir à ses fins. En second lieu, l'individu se place en situation de rareté des moyens, ce qui l'oblige à opérer un second choix pour exploiter de la

⁴ Rappelons brièvement que l'économie classique inaugurée par Adam Smith et développée par David Ricardo et quelques autres s'est beaucoup préoccupé des sources de la richesse d'une nation et de la valeur dans le processus de production alors que les premiers auteurs marginalistes à l'origine de l'école néoclassique (W.S. Jevons, K. Menger, L. Walras) ont surtout formalisé les opérations qui règnent sur un marché entre l'offre et la demande pour déterminer les prix en fonction des "utilités marginales" des biens échangés.

⁵ Max Weber a montré que l'individu pouvait être rationnel sans être perçu comme tel par l'analyste se voulant "objectif". Il distinguait d'une part la rationalité subjective et la rationalité objective selon la subjectivité ou l'objectivité des moyens, et d'autre part il définissait la rationalité (subjective ou objective) par finalité ou de justesse selon la subjectivité ou l'objectivité des fins. Il appelle "comportement rationnel par finalité celui qui s'oriente exclusivement d'après les moyens qu'on se représente (subjectivement) comme adéquats à des fins saisies (subjectivement) de manière univoque". Cf. "Essai sur quelques catégories de la sociologie compréhensive", in *Essais sur la théorie de la science*, Plon, coll. Agora, 1992, pp. 303 (1ère éd. française 1965).

meilleure façon possible les moyens à sa portée pour parvenir à ses fins⁶. Pour exercer ce choix l'individu doit être capable de hiérarchiser ses fins ; il les place dans un "ordre de préférence" qui l'incitera à mettre en rapport les moyens rares avec les fins les plus valorisées. Sur un marché, chaque bien ou service dispose d'un prix résultant de la confrontation d'au moins deux ordres de préférence, celles des offreurs et celles des demandeurs. Dans une société traditionnelle, aucune institution ne peut à proprement parler être appelée marché ; pour certains anthropologues de l'économie, cela n'empêche pas les individus de négocier un prix (en nature) contre ce qui est désiré au sein d'une institution traditionnelle donnée⁷.

Certaines hypothèses de l'économie néoclassique sont reprises par les anthropologues, mêmes si elles sont discutées pour leur caractère idéaliste. En simplifiant ou

⁶ "Le sens formel dérive du caractère logique du rapport fins-moyens comme le montrent les expressions "processus économique" (*economical*) ou "processus qui économise les moyens" (*economizing*). Il se réfère à une situation de choix, à savoir, le choix entre les usages alternatifs de différents moyens par suite de la rareté de ces moyens. Si les lois gouvernant le choix des moyens sont appelées logique de l'action rationnelle, nous pouvons désigner cette variante de la logique d'un terme improvisé : l'économie formelle". Cf. Polanyi, "L'économie en tant que procès institutionnalisé", in Godelier, 1974, p.153.

⁷ "Certes, on ne peut étudier le système des prix réglementés par le marché en l'absence de prix réglementés par le marché mais il peut tout de même être utile d'étudier les calculs qui s'efforcent de rationaliser une pratique. En outre, on peut immédiatement noter certaines caractéristiques des marchés régulateurs de prix, même dans des sociétés très différentes de la nôtre et ayant une structure institutionnelle très différente. Lorsque les dots sont généreuses ou lorsqu'il faut payer un prix pour la fiancée, le montant à payer peut faire l'objet d'un marchandage serré. Le montant total du prix de la fiancée peut dépendre du fait qu'elle est plus ou moins désirable, qu'il s'agisse de son charme personnel ou de celui du statut social de sa famille. Des exemples de réduction ou d'accroissement du nombre de têtes de bétail disponibles pour payer le prix de la fiancée (par suite de maladie ou pour d'autres raisons) montrent que ce prix dépend également des disponibilités en bétail. Il est tout à fait raisonnable de suggérer que certaines caractéristiques de notre système marchand faisant partie de "la loi de l'offre et de la demande" peuvent être appliquées à des domaines beaucoup plus vastes que celui de nos propres marchés." Cf. Robbins Burling, "Maximization theories and the study of economic anthropology», *The American Anthropologist* 64, 1962. Nous trouverons cet extrait dans la version française, in Godelier, 1974, pp. 111-112.

en simulant certains comportements, elles permettent de les expliquer. Ainsi, on pose que les "besoins" humains sont illimités, ou que s'ils sont limités, ces besoins ne seront jamais saturés du fait d'une situation de rareté. Aussi, attribut on généralement à l'individu une tendance à maximiser ses fins ; il souhaite toujours plus⁸ quelles que soient ses "dotations initiales" ou "acquises". On dit qu'un individu minimise les moyens et maximise ses fins, lorsqu'on peut idéalement placer fins et moyens sur une "échelle d'utilité" pour pouvoir leur donner un prix.

L'économie a par ailleurs un sens substantif pour Polanyi ; il sera repris par beaucoup d'autres anthropologues. Il souligne deux faits jugés universels. En premier lieu, les hommes dépendent de leur environnement pour vivre ; ils doivent se mettre en relation avec leur milieu naturel pour obtenir (et rejeter) les éléments "matériels" nécessaires à leur épanouissement physique. En second lieu, les hommes vivent dans des sociétés diverses ; chacune organise différemment la manière d'effectuer cette interaction avec "la nature".⁹ Ainsi, l'économie substantive est d'abord un "procès" ; elle implique le mouvement des objets d'un lieu à un autre, ou "de main en main", c'est-à-dire le transport des biens (circulation, distribution, transaction, etc.). Elle est en outre "institutionnalisée" ; elle dépend des conditions sociales de son existence. Selon les époques et les lieux, ses modalités de fonctionnement sont variées. L'étude empirique doit permettre de décrire une multitude de procès possibles au sein de leurs institutions.

Les procès institutionnalisés observés s'inscrivent théoriquement dans des modèles appelés "formes d'intégration" ; ils permettent d'étudier les mouvements des biens, les principaux sont "la réciprocité, la redistribution, et l'échange".

A part ces deux courants de l'anthropologie économique, le marxisme, dont les analyses cherchent à dépasser les frontières des disciplines particulières, s'est inséré dans le

⁸ Les économistes fondent souvent cet axiome sur des principes tirés de la psychologie ou de la psychanalyse en citant quelquefois Freud et le "principe du plaisir".

⁹ "Le sens substantif dérive du fait que l'homme dépend, pour sa survie, de ses semblables et de la nature. Ce sens renvoie à l'interaction entre l'homme et son environnement, naturel et social, interaction qui lui fournit les moyens de satisfaire ses besoins matériels." Cf. Polanyi, art. cit., Godelier, 1974, p. 153.

débat. Les anthropologues marxistes sont résolument contre l'analyse formelle, et cherchent à compléter la définition substantive de Polanyi, jugée "insuffisante". Ils préfèrent utiliser les concepts et les théories de Marx à ceux de Polanyi et de ses collègues, "idéologiquement" faussés par les "illusions" des économistes classiques.

Ainsi, certains anthropologues s'appliquent à décrire les "modes de production" existant dans les sociétés traditionnelles. Selon les propres termes de Marx, un mode de production est un "mode déterminé de l'activité des individus, une façon déterminée de manifester leur vie, un mode de vie déterminé"¹⁰. Une "formation économique et sociale" fait coexister plusieurs modes de production. Elle est composée de plusieurs types d'organisation productive qui se chevauchent, l'industrie moderne et l'artisanat traditionnel, par exemple¹¹.

Maurice Godelier présente une théorie quelque peu différente de l'analyse marxiste traditionnelle au début des années 70. Selon lui, on ne peut pas distinguer les rapports économiques des autres rapports sociaux dans les sociétés traditionnelles. En effet, beaucoup de ces sociétés n'ont pas d'institutions économiques autonomes. Seules les institutions familiales, religieuses ou politiques, présentent une unité tangible. La fonction économique est alors réalisée au sein d'organisations communautaires spécifiques. Celles-ci ont des rapports de production et des relations de subordination. L'auteur souligne le fait que certains rapports sociaux peuvent dominer en contrôlant la reproduction de leur mode de production¹². Les rapports de parenté ou les rapports religieux permettent à certaines catégories d'individus d'accéder aux "moyens de production et aux produits du travail social".

¹⁰ Cf. *L'idéologie allemande*, Paris, Editions Sociales, 1968, pp. 15.

¹¹ Godelier, 1974, pp. 289-290.

¹² Godelier expose ses hypothèses dans la préface de la deuxième édition de son ouvrage intitulé *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, Paris, Maspero, 1977. L'article qu'il propose dans son recueil est extrait de la première édition de 1973.

II. Les critiques du débat

La controverse entre ces différents courants a été vive. Un grand nombre d'intellectuels et d'hommes de terrain se sont affrontés avec leurs idées, et chacun s'est appliqué à aiguiser ses critiques. Beaucoup d'entre elles furent très efficaces au point que plus personne n'ose rester sur ses positions. La légitimité de la discipline dans son ensemble se trouve alors remise en cause.

Pour les formalistes, les anciennes analyses économiques sont désuètes face à l'économie des sociétés contemporaines. La plupart des économistes s'intéressent aux opérations "rentables". Le secteur tertiaire composé de services est de loin le plus "productif". Or l'économie substantive ne prend en compte que les moyens de répondre aux "besoins matériels". L'économie formelle souligne que l'on emploie alors le terme d'économie dans des cas où ceux de technologie ou d'écologie conviendraient très bien¹³. Par ailleurs, l'anthropologie économique substantive n'analyse pas véritablement ce qu'elle annonce dans sa définition. Les anthropologues étudient les biens qui ont un prix dans nos sociétés alors qu'ils négligent des biens similaires (fabriqués dans l'enceinte familiale) sans valeur sur les marchés occidentaux. L'étude des "moyens de satisfaire les besoins matériels" est beaucoup trop vaste pour intéresser les économistes, elle implique par exemple les conditions de l'allaitement d'un enfant, la cueillette, ou la fabrication des objets sacrés. Robbins Burling accuse les substantivistes d'ethnocentrisme et de manque de rigueur, ceux-ci n'étudieraient que ce qui les intéresse, c'est-à-dire ce qui a une valeur marchande ou un "prix" dans les sociétés occidentales.

En revanche, Polanyi considère que l'économie s'étend au-delà des choix déterminés par la rareté des moyens. Les conditions marchandes de l'Antiquité et du Moyen Age, impliquaient d'autres rapports institutionnels que les seules recherches du profit ; elles n'en

¹³ Robbins Burling, in Godelier, 1974, pp.97-98.

étaient pas moins économiques¹⁴. En se préoccupant de "toutes les économies empiriques du passé et du présent", l'auteur recherche d'autres institutions que celles qui imposent les règles de compétitivité occidentales contemporaines ; le marché, tel qu'il existe dans les sociétés modernes, n'est qu'une institution particulière. L'anthropologie substantive ne porte donc pas seulement son attention sur les conditions "récentes" de son fonctionnement comme l'anthropologie économique formelle.

Comme le dénonce George Dalton, le calcul de l'économie formelle est présent dans certaines formes de rationalité du jeu, de la stratégie militaire, de la malhonnêteté, etc. Pourquoi dans ce cas doit-on étudier de tels comportements selon les catégories analytiques de la théorie économique ? L'auteur souligne aussi que les postulats de l'économie formelle ne sont pas toujours vérifiés dans les sociétés traditionnelles. Les indigènes n'économisent pas nécessairement les moyens pour parvenir à leurs fins ; ils utilisent souvent beaucoup plus que le minimum nécessaire pour atteindre leurs objectifs. En outre, certaines contraintes sociales peuvent les empêcher de mettre en adéquation les fins et les moyens. Enfin, la situation de "rareté" ne s'impose pas dans toutes les sociétés ; beaucoup d'entre elles n'accordent que très peu d'importance à la recherche des biens matériels¹⁵.

Pour identifier les comportements économiques, il convient alors d'étudier autre chose qu'une rationalité spécifique. Pour les formalistes, ceci revient à sortir de l'analyse économique au sens strict. Pour eux, il est "naturel" que l'analyse de l'anthropologue se distingue de celle des économistes. Les anthropologues formalistes doivent compléter le travail de ces derniers en examinant certains éléments extérieurs déterminants, faisant système avec l'objet d'étude (les conditions écologiques, technologiques, et sociales). Ils peuvent alors expliquer certaines logiques de décision sur un marché. Devant l'afflux de ces études

¹⁴ Le voyage faisait partie de la vie des "marchands étrangers", beaucoup étaient pauvres, d'autres parvenaient à entretenir des liens privilégiés avec un seigneur ou un roi. Les formes d'intégration de l'univers marchand mettent en scène des "interrelations personnelles". Cf. Polanyi, in Godelier, 1974, pp. 153-181.

¹⁵ Cf. "Théorie économique et société primitive" in Godelier, 1974, p.192.

empiriques, les formalistes en sont venus à compléter leur outillage conceptuel et à multiplier leurs définitions¹⁶.

L'analyse formaliste est critiquée par Maurice Godelier car elle ne se préoccupe que des activités finalisées, c'est à dire des comportements "intentionnels". Elle évacue donc de son champ, l'analyse plus globale qui n'implique pas la volonté et la connaissance des individus. Les comportements des individus peuvent être déterminés par des fonctionnements très vastes. Depuis Keynes, la macroéconomie analyse les différents flux de revenu à l'échelle d'une nation. Par ailleurs, il peut paraître illusoire que toute activité économique soit consciente d'elle-même dans l'esprit des individus. Si tel était le cas, quelle serait la nécessité d'une discipline pour l'étudier ? Puisque les individus ne disposent pas d'une information et d'une rationalité "parfaite", l'intérêt des économistes ne peut pas seulement se centrer sur leurs opérations intellectuelles, il doit nécessairement se porter sur les systèmes qui les déterminent.

Selon Godelier, l'approche formaliste et l'approche substantiviste "sont deux variétés de l'empirisme fonctionnaliste qui règnent dans l'économie et l'anthropologie anglo-saxonnes". Ces analyses se borneraient à décrire les "apparences", dérivant des thèses de l'économie non marxiste. Pour aller au-delà de cet empirisme, l'auteur cite les conditions qui étaient à la base de l'épistémologie de Marx dans *Le Capital*. La pensée scientifique doit rechercher "dans l'analyse des divers modes de production et de la circulation des biens (...), une logique sous-jacente, invisible ;" et "les conditions structurales et historiques de leur apparition, de leur reproduction et de leur disparition dans l'histoire."¹⁷ Contre le fonctionnalisme, Godelier reprend ici le point de vue marxiste et structuraliste qui cherche à comprendre les phénomènes d'une façon plus approfondie que le simple recueil spontané des données et des explications toutes faites. Ainsi, se crée l'indépendance intellectuelle du chercheur vis-à-vis de sa société ou de celle qu'il étudie.

¹⁶ Edward E. LeClair donne un ensemble de définitions toutes prêtes à être utilisées, Cf. "Théorie économique et anthropologie économique", in Godelier, 1974.

¹⁷ Godelier, 1974, p.296.

III. Les problèmes d'un débat occidental

Cette longue discussion révèle son incapacité à définir l'économie comme objet d'étude et comme discipline. Nous porterons un regard décentré pour expliquer les difficultés d'une telle tentative, et nous indiquerons comment nous allons déplacer le problème qui nous paraît fondé sur une base ethnocentriste.

A. Les difficultés d'une définition occidentale

Identifier l'économie dans une société traditionnelle à l'aide d'une définition reste un vœu pieux car dans la "pratique" l'anthropologie économique utilise un ensemble de techniques intellectuelles et manuelles¹⁸ pour guider ses travaux. Les anthropologues et les ethnologues ont d'abord essayé de saisir l'économie comme les économistes, c'est-à-dire sans définition précise. Il n'est pas toujours nécessaire d'avoir une définition de ce que l'on fait ou de l'objet que l'on observe régulièrement pour "s'activer à la tâche"¹⁹.

Les différents courants de l'anthropologie économique reflètent d'ailleurs les divisions internes à l'économie comme discipline scientifique. Ceci nous rend parfois sceptique quant à la nature anthropologique des travaux. Les conflits incitent les économistes à se tourner vers les "sociétés primitives" pour se donner de nouvelles ressources. Si certains anthropologues commencent à discuter la nature universelle des théories économiques, ils ouvrent un nouveau champ de bataille qu'il faut vite apprendre à connaître pour pouvoir contre-attaquer. Que valent donc ces idées forgées pour une lutte occidentale ? Ne sont-elles

¹⁸ Rappelons une évidence, chaque discipline scientifique doit disposer de conditions matérielles. De l'ethnologue sur son terrain, à l'économiste sur son bureau, tout intellectuel a ses outils (l'ordinateur, la photocopieuse, la calculatrice, ou la plume de l'écrivain).

¹⁹ Un boulanger ne travaille pas avec des définitions ou des règles écrites, la transmission orale et l'imitation d'un père ont suffi pendant longtemps à faire du "bon pain". De même, pour un marchand, ou un industriel du XIX^e siècle.

pas de simples armes idéologiques sans véritable consistance en dehors de nos sociétés modernes ? Dans d'autres contextes, on peut se demander si ces traditions occidentales ont su comprendre ce qu'elles observaient avec leurs idées (et surtout leurs pratiques) étrangères. Lorsqu'un ethnologue part avec une idée en tête, qu'il souhaite trouver de l'économie dans les "sociétés primitives" (avec toutes les contraintes que cette décision suppose), ce n'est pas pour décevoir au retour. Quelles que soient les surprises sur le terrain, il doit absolument satisfaire tous ceux qui attendent les fruits de ses recherches, y compris lui-même, au risque de perdre sa mise dans un conflit culturel moderne.

Nous rejoignons Dumont lorsqu'il tente de définir l'idéologie²⁰ ; sa définition est assez large pour englober les idées "scientifiques", et "rationnelles", car rien ne les empêche d'être entretenues par un système de représentations sociales. Ce système n'exclut d'ailleurs pas les luttes idéologiques qui peuvent se renforcer mutuellement par de nouvelles interprétations des faits²¹. Il précise par ailleurs que l'anthropologie économique ne fait qu'isoler de leur ensemble, ce qu'on appelle couramment "les phénomènes économiques". Et il rappelle que cette entreprise n'est pas la vocation de l'anthropologie. Celle-ci cherche "à relier, à ré-unir" ; elle provient "de l'émergence toute récente du point de vue économique de l'intérieur du point de vue politique". Aucune société traditionnelle ne présente des ressemblances toutes faites avec une économie, celle-ci n'est qu'une construction sur un terrain

²⁰ Dumont, *Homo aequalis : genèse et épanouissement de l'idéologie moderne*, Paris, Gallimard, 1977.

"J'appelle "idéologie" l'ensemble des idées et des valeurs communes dans une société. Comme il y a dans le monde moderne un ensemble d'idées et de valeurs qui est commun à de nombreuses sociétés, pays ou nation, nous parlerons d'une "idéologie moderne" en contraste avec l'idéologie de telle société traditionnelle ", p.16.

²¹ Ibid., " Je ne prends pas comme idéologie ce qui resterait après que tout ce qui est censé vrai, rationnel, scientifique eut été retranché, mais au contraire tout ce qui est socialement pensé, cru, agi, à partir de l'hypothèse qu'il n'y a qu'une unité vivante de tout cela, cachée sous nos distinctions habituelles. L'idéologie n'est pas ici un résidu, c'est l'unité de la représentation, une unité qui n'exclut pas d'ailleurs la contradiction et le conflit.", p.31.

étrange et mal connu. Selon Dumont, cette construction ne repose que sur une pensée économique reliée à "l'idéologie globale"²².

Il semble que l'anthropologie a été en partie subordonnée aux différents courants de pensée de l'économie, de ce fait, elle reproduit certaines divisions idéologiques occidentales qui ne la concernent pas. Ces divisions n'ont fait qu'embarrasser les recherches de distinctions arbitraires, celles de nos propres sociétés. Ainsi, certains ont pu dire que "l'anthropologie économique analyse, dans les sociétés primitives, les sphères de la vie que les économistes étudient dans nos sociétés"²³. Cette "définition" montre à la fois le manque d'autonomie de la discipline, qui se contente trop souvent d'imiter sa voisine, et l'incompétence de cette dernière à connaître son sujet d'étude. La perspective économique ne peut donc pas définir ce qu'elle étudie, pas plus que sa propre activité. L'économie comme objet, et comme discipline scientifique ne saurait être définie. Ne supportant pas les définitions, l'économie est une tradition qui suppose toute une gamme de pratiques sociales.

B. Les pratiques économiques

Le concept de pratique doit être pris dans son sens large. Nous développerons son usage dans les sociétés traditionnelles, pour qui la distinction occidentale entre le "travail intellectuel" et le "travail manuel" n'existe pas. Afin de disposer d'un même point de vue pour

²² Ibid., "Maintenant, si l'objet, l'"économie", est une construction, et si la discipline particulière qui le construit ne peut pas nous dire comment elle le fait, si elle ne peut pas nous donner l'essence de l'économie, les *présuppositions* de base sur lesquelles il est construit, alors il nous faut les trouver dans la *relation entre la pensée économique et l'idéologie globale*, c'est-à-dire dans la place de l'économie dans la configuration idéologique générale. Etant donnée la primauté de la vue économique dans le monde moderne, il est naturel de supposer que cette vue doit être profondément enracinée dans la construction mentale de l'homme moderne, qu'elle doit avoir pour lui des implications particulières non dénuées de signification, mais qui sont susceptibles de lui échapper ainsi que Hume nous le disait.", p.34.

²³ Robbins Burling, in Godelier, 1974, p.101. Edward E. LeClair Jr. donne sa "meilleure approximation" : "l'économie est ce que font les économistes". *ibid.*, p.128.

concevoir nos propres activités et celles des Indiens d'Amazonie, nous devons commencer par employer les concepts en anticipant leurs usages ultérieurs. Nous les préciserons au moment opportun, mais leur définition de départ ne doit pas être gênante. En nous préparant à notre futur cadre de référence indigène, les pratiques seront pour l'instant, selon une première définition, des activités qui engagent la totalité du corps d'une personne, c'est-à-dire à la fois ses facultés mentales et physiques.

L'économie désigne couramment une discipline scientifique et ce qu'elle étudie. Cette ambiguïté ne doit pas être considérée comme anodine car il existe de nombreuses similitudes entre ces deux types de pratiques. L'activité économique et son étude sont deux aspects d'un même corps de traditions qui réclament chacune des compétences idéelles et matérielles.

Idéalement l'économie formelle est une activité logique qui cherche à adapter les moyens à ses fins. Ce comportement finalisé suppose "des besoins ou des désirs"²⁴, il n'est donc pas indifférent aux contraintes physiques. L'économie substantive étant, elle aussi, idéalement conditionnée par ses besoins matériels, la recherche de ses moyens de subsistance implique l'usage de toutes les facultés de l'individu, et en particulier ses capacités mentales. A l'inverse, l'économie comme discipline, qui est selon nos idéaux occidentaux une science d'intellectuels, nécessite un "objet" concret pour appliquer sa pensée. L'étude économique ne pourrait se faire sans données, sans tableaux chiffrés, sans graphiques, sans exercices, sans lectures, sans calculs et sans écritures. Elle progresse, comme toute pratique, par expérience en accumulant un savoir-faire et des habitudes corporelles, et le travail intellectuel est un travail parmi d'autres. La frontière entre ces deux types d'activités est liée à notre culture occidentale.

Par ailleurs, les économistes ont souvent dépassé cette frontière et beaucoup se sont enrichis (les penseurs mercantilistes, Ricardo, Keynes, etc.). De nos jours, les universités offrent aux étudiants d'économie un large éventail de "débouchés intéressants" (recherche, gestion, finance, etc.) ; les domaines de l'étude et de l'application sont souvent étroitement

²⁴ La distinction entre besoin et désir est très floue chez beaucoup d'économistes. On peut trouver au milieu d'un ensemble de définitions de base, une petite merveille qui scelle l'alliance entre le flou et la tautologie : "Les "besoins" sont définis comme toute chose dont l'homme peut éprouver le besoin ou le désir". *ibid.*, p.136.

mêlés. Cette grande variété de qualifications économiques empêche toute tentative de définition de "l'objet" d'une part et de son étude d'autre part. Ces deux dernières supposent un ensemble de capacités qui sont de l'ordre de la pratique. Chaque étude, chaque situation, chaque profession, chaque poste, chaque "petit boulot" ou chaque tâche domestique peut être "économique" dans nos sociétés modernes. Il convient donc de préciser dans quel sens on entend ce terme qui fait partie de notre sens commun depuis de nombreuses générations.

Chacun conçoit cette notion de différentes manières dès son enfance et beaucoup de sensations nous la font saisir et ressentir : le premier argent de poche qui permet d'entrer à la découverte d'un magasin pour faire son choix, la grimace d'un père qui reçoit une désagréable feuille d'impôt, la joie partagée d'un premier gain dans un jeu de foire, etc. L'apprentissage de l'économie s'acquiert d'une multitude de façons différentes dans nos sociétés ; toute définition est nécessairement accessoire. L'économie est donc une tradition sociale, ou l'écrit n'est qu'un moyen de transmission parmi d'autres. Il existe différentes activités économiques et chacune présente des aspects pratiques particuliers.

La discipline scientifique qui prétend étudier l'économie cherche à se distinguer de son "objet" selon une règle commune qui lui vaut une légitimité scientifique. La frontière est pourtant vague car la discipline tend à incorporer les principes qu'elle étudie dans ses études. En effet, la discipline doit répondre aux différents "besoins" ; les siens propres en priorité, mais aussi ceux de l'Etat, de la société, des plus défavorisés, des pays en développement, etc. Les écrits des "sciences économiques" s'efforcent donc d'être "utiles"²⁵. Ainsi, beaucoup d'économistes idéalisent les comportements économiques. Comme nous le signalait Weber²⁶,

²⁵ L'utilité de la discipline est à la base de la déontologie des sciences économiques. Nombreux sont les commentaires qui le montrent explicitement. L'anthropologie économique n'étant pas épargnée, par cette tendance des sociétés modernes à l'utilitarisme, nous citerons un bref passage qui ne s'en cache pas, et même lorsqu'il s'agit de définitions. "Si ces définitions de la substance de l'économie ne servent à rien, lesquelles seront utiles ?" Edward E. LeClair Jr., in Godelier, p.128.

²⁶ "Malheureusement la théorie économique a été elle aussi victime du phénomène typique de la "confusion des problèmes". En effet, la théorie purement économique en son sens "individualiste", politiquement et moralement "neutre", qui a été un moyen méthodologique indispensable et le restera sans doute toujours, fut conçue par

selon un idéaltype censé représenter le comportement permettant d'accéder au bien-être, le modèle scientifique, schématisant des phénomènes concrets pour faciliter une explication possible dans un cas spécifique, devient la norme de comportement social à adopter dans toute situation. Tout comportement sortant de ce modèle est du même coup impossible à expliquer, et n'intéresse plus les économistes. Pour eux, il conduit l'individu à sa perte. Rien d'étonnant à ce que les économistes se conforment eux-mêmes à leurs modèles dans leurs pratiques quotidiennes et jusque dans leurs écrits. En outre, la discipline devient de plus en plus ouverte aux vulgarisations de toutes sortes, qu'une large diffusion médiatique, professionnelle, et universitaire, tend à faire connaître selon des modalités variées²⁷. Ainsi, les frontières couramment acceptées dans notre culture n'ont plus de bases solides de nos jours (mais, en ont-elles eues ?), il conviendrait de les repenser.

Nous considérons l'économie, ou l'activité économique, comme une pratique reconnue comme telle par ses différents acteurs. Puisqu'elle appartient à un corps de traditions, chacun la conçoit sous des aspects différents qui échappent à toute tentative de définition globale. Nous parlons donc d'*activité dites économiques* pour désigner les pratiques conçues comme économiques par une société donnée selon sa propre position décentrée. Cette formule permet de considérer d'emblée l'ethnocentrisme d'un point de vue, et en particulier celui des sociétés modernes. Ainsi, nous n'essaierons pas de trouver une "réalité" économique

l'école radicale du libéralisme comme le reflet intégral de la réalité "naturelle", c'est-à-dire de la réalité non altérée par la sottise humaine, et pour cette raison comme ayant le caractère d'un "devoir-être" ; autrement dit on lui a attribué la validité d'un idéal dans la sphère des valeurs au lieu d'un idéaltype à utiliser au cours d'une recherche empirique portant sur l'"étant". Cf. "Essai sur le sens de la "neutralité axiologique" dans les sciences sociologiques et économiques" (1917) in *Essais sur la théorie de la science*, Plon, Agora, 1992, p.428.

²⁷ L'étude des différentes paroles économiques s'exerçant au travers d'une multitude de relais, au sein de chacun de leurs contextes, pourrait être particulièrement intéressante et compléter ce premier travail.

dans les sociétés prémodernes²⁸, nous ne l'envisagerons que sous les multiples points de vue de leurs auteurs.

Nous distinguerons trois approches pour traiter notre problème. La première essaie de saisir les aspects des pratiques économiques lorsqu'elles sont reconnues comme telles, c'est-à-dire lorsqu'elles apparaissent similaires à celles des sociétés modernes. Une seconde approche met en relief d'autres aspects d'une pratique indigène en se basant sur d'autres perspectives, et en particulier celles des sociétés prémodernes en question. La dernière tente de recomposer les liens entre les différents aspects des pratiques indigènes. Cette recomposition se veut à la fois sociologique et anthropologique par opposition à la construction économiciste que nous venons de critiquer du fait de sa base ethnocentriste. Celle-ci n'a pas su voir en dehors de la multiplicité de ses points de vue divergents ceux des communautés qu'elle étudiait.

Il conviendrait de présenter une confrontation de pratiques multiples disposant chacune de point de vue différent sur la "réalité", cet ensemble forme un réseau ou chacun peut concevoir de façon spécifique le comportement des autres. Nous utiliserons le concept de pratique et celui de tradition en essayant d'alimenter leur compréhension au fur et à mesure de nos travaux au sein des sociétés occidentales et amazoniennes. Ces concepts permettent d'appréhender à la fois des points de vue, des activités concrètes, des sensations, et des émotions qu'il conviendrait de préciser. Il faudrait retrouver comment le croisement de ces différents aspects des pratiques, donne à certains acteurs l'occasion de concevoir des pratiques étrangères comme "économiques", lorsqu'elles s'intègrent à d'autres traditions.

²⁸ Dumont souligne cette absence d'économie dans les sociétés prémodernes en dehors de toute volonté extérieure, il emploie un autre terme que nous pour désigner ce que les anthropologues économicistes recueillent dans les sociétés traditionnelles. "Il devrait être évident qu'il n'y a rien qui ressemble à de l'économie dans la réalité extérieure, jusqu'au moment où nous construisons un tel objet. Une fois ceci fait, nous pouvons apercevoir partout en quelque mesure des aspects plus ou moins correspondants que nous devrions en toute rigueur appeler "quasi économiques" ou "virtuellement économiques". Naturellement ils doivent être étudiés, mais la restriction ("quasi") est importante dans l'affaire : la place de tels aspects dans l'ensemble n'est pas la même ici et là, et cela est essentiel à leur nature comparative". Cf. *Homo aequalis*, pp. 33-34

Seconde partie : Perspective économique et étude de cas

Lorsque nous étudions des sociétés prémodernes ou exotiques nous pouvons nous interroger sur leur spécificité. Comme nous l'avons précédemment souligné, nos études tendent à percevoir ce que nous connaissons fort bien dans nos sociétés, mais beaucoup d'éléments et de logiques "traditionnelles" demeurent étrangères, ou "étranges". Cette apparence peut être liée à nos propres pratiques économiques, et en particulier celles des sciences économiques. Ces dernières ont beaucoup inspiré les autres disciplines, comme l'anthropologie et la sociologie, mais il nous semble que l'influence ne s'est pas seulement faite par les voies de la science. Chacun dispose de notions et d'attitudes économiques qui contribuent à entretenir nos idéologies. Nous ne ferons pas ici leur critique car peu importe pour nous qu'elles soient fondées ou non ; l'important est de considérer qu'elles sont nécessaires à la vie sociale, et que tout conflit peut être dû à une différence de position idéologique.

L'économie transparaît dans la plupart de nos attitudes, intellectuelles ou physiques. Elle s'intègre à nos pratiques au point de ne plus pouvoir être isolée comme telle. Faisant corps avec nos propres "traditions" occidentales, elle apparaît dans une multitude d'écrits, quelquefois sans que l'on s'en aperçoive. Nous considérons donc l'activité économique comme une pratique intégrée à une tradition strictement occidentale à l'origine. Toute perception d'une activité semblable à l'extérieur de nos sociétés modernes doit être entendue avec précaution, tant que nous ne disposons pas des points de vue des autres sociétés sur leurs propres comportements. S'il nous semble que ces points de vue méritent notre attention, c'est parce que leur multiplicité forme un système dont l'étude devrait nous permettre de les saisir dans leur ensemble. L'étude économique a souvent tendance à détacher selon ses propres catégories

conceptuelles les éléments qui l'intéressent, en délaissant le corpus social et culturel qui les fonde. Elle schématise ainsi un système économique superficiel, sans chercher à comprendre le contexte qui le laisse apparaître.

On peut alors s'interroger sur le sens des interprétations, qui découlent d'une perception économique, aux yeux des sociétés prémodernes en question. Comme les différences de conceptions du monde des sociétés modernes et prémodernes impliquent de multiples explications de leurs pratiques, nous exposerons les limites d'un point de vue moderne courant : celui de l'économie. Nous avons choisi d'étudier successivement les Barasana et les Achuar pour étayer les informations et pour les comparer selon plusieurs perspectives.

Dans chacune de ces sociétés, nous présenterons parallèlement, pour faciliter la comparaison, un bref panorama des perspectives de l'économie, lorsqu'elles considèrent les sociétés que nous étudions. Nous devons souligner que notre but n'est pas ici de fournir une série de travaux d'anthropologie économique selon les différents courants, formels et économiques, nous souhaitons simplement montrer leurs approches générales devant les sociétés amazoniennes. Ce schéma des différentes constructions économiques de l'objet, à partir des communautés Barasana et Achuar, nous permettra de saisir certaines insuffisances de l'analyse formelle et substantive lorsqu'elles s'appliquent à d'autres sociétés et surtout lorsqu'elles cherchent à expliquer leurs comportements. Nous verrons que certaines distinctions conceptuelles perdent de leur pertinence et que chacune de ces deux tendances peut focaliser son attention sur des comportements semblables.

Par ailleurs, nous montrerons que les sciences sociales utilisent les idées de l'économie pour expliquer les phénomènes sociaux ; elles délaissent donc certains de leurs aspects. Nous examinerons le don car il a beaucoup préoccupé les économistes, les anthropologues et les sociologues. En butant sur ce problème, soulevé par Mauss, plusieurs chemins de réflexion se présentent. En les réempruntant, nous apprécierons ce qu'ils nous permettent de découvrir. Ainsi, nous montrerons les limites d'une perspective économique en brossant l'étendue de ce qu'elle ne peut pas percevoir chez les Barasana et chez les Achuar.

I. "L'économie" des Indiens d'Amazonie

L'étude empirique des sociétés prémodernes présente quelques difficultés. La pensée économique ne s'est pas toujours préoccupée des méthodes visant à perfectionner ou à remettre en cause ses théories.

L'analyse économique formelle est essentiellement théorique, elle cherche systématiquement à modéliser, ou à "formaliser" ses idées, elle s'avère alors imprécise lorsqu'elle tente de faire correspondre sa logique avec les observations empiriques. Tout comme dans nos sociétés, la façon d'isoler des "unités représentatives" dans les sociétés prémodernes peut être l'objet de nombreuses discussions. A quel niveau pertinent, peut-on cerner la rationalité ? Ce fait-elle au niveau de l'individu, de la famille, du clan ?²⁹ De cette décomposition dépend toute la structure du système. Elle peut donc paraître arbitraire. Lorsqu'on a quelque chose à démontrer, l'objectif peut être réalisé indépendamment de l'objet, il suffit de le décomposer (a priori) de manière à pouvoir le rebâtir en atteignant son but.

L'analyse substantive de l'économie définie par Polanyi porte essentiellement son attention sur les "structures sociales de la production, de la répartition et de la circulation des biens matériels", en écartant de son champ la consommation. De même, le courant marxiste en a très peu tenu compte. Or, on peut se demander où doit s'arrêter l'analyse, lorsque d'autres sociétés ne sont pas concernées par nos distinctions communes. Le découpage entre production et consommation, ne peut pas se faire sans trancher dans le vif la totalité sociale étudiée. La chasse est-elle une consommation directe, prélevant sur le milieu naturel, ou une

²⁹ L'analyse marxiste emploie parfois la logique de l'économie formelle. En centrant son attention sur les institutions les plus efficaces, les plus "rationnelles". Quelle est l'unité sociale qui répond le plus efficacement à ses besoins avec les moyens dont elle dispose ? Par ailleurs, avant leurs bouleversements politiques, les pays de l'est considéraient que l'unité représentative "rationnelle" était la société communiste dans son ensemble. Les économistes de ces pays ont toujours analysé leurs sociétés avec les méthodes "formelles" contemporaines.

étape nécessaire à la production de viande ? Peut-on dire que la préparation des aliments est encore le domaine de la production ? Les moyens de subsistance peuvent aussi être considérés comme des produits prêts à la consommation, dès leur retrait du jardin, de la forêt ou de la rivière.

A. Les comportements de marché

En Amazonie colombienne, dans la région du Vaupés, les Barasana forment l'une des tribus exogames de l'ensemble ethnique tucano. Au cours de leur histoire, ces Indiens ont connu différents rapports avec les Blancs, qui furent limités jusqu'aux années 70. Ceux-ci leur ont permis d'établir des comportements similaires à ceux de nos propres sociétés. Ces Indiens pratiquent le troc³⁰, l'endettement, et se spécialisent dans la production de biens ou de services.

Dans une étude récente, Stephen Hugh-Jones³¹ exprimait la surprise que rencontre l'ethnologue lorsqu'il est tourmenté par les Indiens devant leurs demandes insistantes de biens manufacturés. Ces requêtes vont même jusqu'à considérer les hommes comme des moyens d'aboutir à leurs fins. Tous les Blancs, qu'ils soient entrepreneurs de main d'œuvre bon marché, missionnaires, ou ethnologues, semblent être indifféremment des intermédiaires pour l'obtention des biens occidentaux.

Pour un économiste occidental, ce goût prononcé pour nos produits n'a rien d'étonnant ; il traduit simplement leur plus grande adaptation aux besoins rationnels de l'individu. Théoriquement, les produits occidentaux sont placés bien plus haut sur "l'échelle de préférence" des individus que les biens artisanaux ou domestiques. Les Indiens sont donc

³⁰ Le troc est considéré par les économistes comme un stade de l'échange antérieur et originaire de l'échange marchand. Notons que même s'il reste marginal il existe encore dans les sociétés occidentales : dans des magasins spécialisés, et grâce aux "petites annonces" de certains journaux.

³¹ "Yesterday's luxuries, tomorrow's necessities : business and barter in northwest Amazonia", in Humphrey and Hugh-Jones, *Barter, exchange and value : an anthropological approach*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

rationnels ; ils savent reconnaître les objets démesurément "utiles" que les sociétés "développées" leur présentent.

Par ailleurs, ils semblent ne se préoccuper que de leurs satisfactions individuelles. Ils n'accordent de prix qu'à ce qui est censé les accroître directement, c'est-à-dire les "biens et les services". Ainsi, les individus n'ont pas d'autres valeurs que les services et les biens qu'ils offrent. Les attitudes indiennes visant à exploiter les Blancs pour répondre à leurs besoins ressemblent à celles des théories néoclassiques. Elles reproduisent l'attitude célèbre de Robinson envers Vendredi.

En outre, les Indiens souhaitent eux-mêmes s'endetter vis-à-vis des Blancs. Hugh-Jones souligne que les missionnaires sont parfois contraints d'y répondre en dépit de leurs principes. L'analyse économique formelle peut percevoir dans ces comportements l'expression d'une rationalité économique appliquée à des contraintes déterminées. Qu'ils soient Indiens, missionnaires, ou trafiquants de cocaïne, tous préparent la réalisation de leurs fins. Les Barasana habitent une région où les produits manufacturés sont rares, tout comme les moyens de les obtenir ; ils doivent donc stabiliser des relations privilégiées avec les Blancs, et l'endettement est un moyen efficace de le faire. De même, les missionnaires ont pour but d'évangéliser, ils doivent alors abandonner certaines de leurs règles si leur objectif principal est compromis. Ainsi le péonage par endettement, tel qu'il est pratiqué par les Indiens est une activité économique au sens formel, à condition que l'individu optimise ses "préférences" sous contrainte de moyens limités par les conditions écologiques et sociales de l'Amazonie. Quelles que soient ces conditions, que la récolte du latex soit fatale pour l'Indien, ou que la production des feuilles de coca soit destinée aux trafiquants de cocaïne, l'action peut être rationnelle. Toute condamnation de ces activités suppose des agents extérieurs ayant d'autres normes et d'autres valeurs. Leurs discussions ne concernent pas l'analyse économique formelle.

D'autres phénomènes peuvent aussi être expliqués par un même type d'analyse formelle en tenant compte de contraintes particulières. Par exemple, le fait que pour les Barasana, la monnaie a très peu de valeur. D'une part, la monnaie n'est pas le seul moyen

d'échange³² ; elle est concurrencée dans une économie de troc par des biens et des services qui s'échangent entre eux directement. D'autre part, en tenant compte des conditions exceptionnelles de l'espace amazonien, l'effort pour parcourir la distance qui sépare un lieu marchand de l'habitation des Indiens peut constituer un coût en termes de préférence. Lorsque le coût de cet effort est trop important, les Barasana réduisent le nombre de parcours qui sépare leur maloca de la place de marché. Ils évitent alors de rapporter chez eux de l'argent sans aucune utilité. Nous verrons plus loin que ce type d'analyse, lorsqu'il influence les sciences sociales, peut expliquer beaucoup d'autres phénomènes.

Comme la plupart des autres Indiens d'Amazonie, les Barasana se spécialisent dans leur production. Au sein de chaque maloca, il y a une division sexuelle du travail, et chaque tribu tucano fabrique des objets spécifiques. L'étendue de cette spécialisation dépasse l'ensemble ethnique tucano puisque des échanges de produits artisanaux se font avec d'autres ethnies comme les Maku. Chaque spécialisation représente pour l'économie formelle une façon d'accroître la productivité du travail. Par ce moyen, les individus deviennent plus qualifiés pour produire des biens échangeables. Ils peuvent donc obtenir davantage de biens pour une quantité donnée de travail ; la spécialisation est une activité rationnelle.

Chaque maloca peut être considérée comme une unité autonome en ce qui concerne la production de biens et de services, avant d'envisager les échanges avec l'extérieur. Cette autonomie presque complète est d'ailleurs réalisable dans la forêt amazonienne et serait représentative de la situation avant l'influence des Blancs. A ce niveau local, il est possible de distinguer plusieurs types de comportements individualistes.

Chaque individu a intérêt à se spécialiser, et si la capacité des uns et des autres est liée à leur morphologie, il peut paraître logique d'observer une division sexuelle du travail chez les Indiens. Ainsi, les femmes semblent plus aptes aux travaux réguliers et non dangereux. Les hommes apparaissent, à l'opposé, plus efficaces dans les travaux discontinus, périlleux et nécessitant des efforts physiques. Les familles seraient donc parfaitement

³² Dans l'analyse néoclassique, la monnaie n'est qu'un "voile" ; elle n'a pas d'influence sur l'économie d'une société. La distinction classique entre valeur d'usage et valeur d'échange n'est pas prise en compte.

opérationnelles puisqu'elles réunissent des individus complémentaires dont les échanges de biens et de services concourent à l'optimum de satisfaction de chacun.

Selon une même vue formaliste, ces "petites entreprises" peuvent être perçues à d'autres niveaux fonctionnels. L'unité familiale est composée d'un homme et d'une ou plusieurs femmes avec leurs enfants ; elle entre alors en relation d'échange avec d'autres familles du même type au sein d'une maloca. Ces familles échangent rationnellement des services et des biens dans de multiples activités collectives. Ces échanges calculés sont à l'œuvre dans la préparation des repas, lors des travaux de construction de la maloca, au cours d'une partie de chasse collective ou dans une pêche à la nivrée. La plus grande productivité de ces travaux collectifs incite les individus à se rassembler. Les services et les biens échangés de cette manière permettent à chacun d'y retrouver son compte, puisque la somme du produit réalisé collectivement est plus importante que ce qui serait produit individuellement avec autant de moyens. Des tensions entre familles peuvent alors se créer lorsque certaines se sentent désavantagées dans la répartition des ressources alimentaires, par exemple. Si certains pensent ne pas recevoir leur juste part de ces ressources, comparées à leurs efforts fournis pour l'ensemble de la communauté, l'unité soudant les familles d'une même maloca peut se décomposer³³.

Au niveau plus global, des relations d'échange incitent les individus à se spécialiser dans le recueil et la fabrication de matériaux divers. Les échanges entre clans des différentes tribus de la région nécessitent des anticipations pour les futurs échanges. Ainsi, les Makuna accumulent le curare lors de leurs échanges avec les Maku, en sachant que plus tard ils le revendront aux Barasana³⁴. Les biens occidentaux sont d'ailleurs des objets privilégiés pour ces échanges ; s'ils sont pris en grande quantité par les Barasana lors des relations avec les

³³ Christine Hugh-Jones note que ces risques sont importants lors du mariage d'un frère aîné qui doit tout d'un coup contribuer à l'alimentation d'une maloca dans laquelle beaucoup de frères et soeurs ne sont pas encore en âge de contribuer à la production collective. Cf. *From the Milk River. Spacial and temporal process in Northwest Amazonia*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, pp.49-51

³⁴ Pour plus de détails sur cette spécialisation, Cf. Stephen Hugh-Jones, "Yesterday's luxuries, tomorrow's necessities", art. cit., pp.59-61.

Blancs, c'est pour être échangés dans les relations avec d'autres tribus ou au sein de leur maloca.

Avec les nouveaux biens et services que les Blancs ont fait entrer sur le marché, les Barasana ont changé leur mode de vie. Pour l'analyse économique formelle, il est remarquable que les femmes délaissent leurs activités traditionnelles. Au sein des missions, elles nettoient, font la cuisine, ou enseignent dans les écoles ; elles ont alors un plus large accès aux produits occidentaux. De même, les jeunes ont tendance à aller de plus en plus travailler parmi les Blancs. Tous ces comportements seraient donc dus à une plus grande adaptation des techniques productives occidentales aux besoins indigènes. Ceux-ci se tourneraient alors vers de nouveaux moyens plus efficaces pour parvenir à leurs fins.

Les Achuar de l'Equateur peuvent, eux aussi, être étudiés selon une perspective économique formelle. Certains de leurs comportements apparaissent déterminés par une rationalité économique³⁵.

Tout comme les Barasana, les Achuar sont devenus très dépendants des biens occidentaux. Depuis les années 40, ceux-ci entretenaient quelques contacts avec des commerçants, et quoique limités, ils leur permettaient de se procurer divers objets manufacturés, tels que des haches en fer, des machettes, des vêtements, des couvertures, et surtout, les fusils et les munitions nécessaires à leurs fréquentes guerres entre Jivaros. Tous ces produits pouvaient s'échanger contre des peaux, des bois tropicaux, ou du latex³⁶. Dès le

³⁵ Les travaux d'Anne Christine Taylor et de Philippe Descola envisagent très peu la perspective formelle de l'anthropologie économique. Ph. Descola a surtout considéré la perspective substantive selon le courant marxiste de Godelier. Nous n'irons pas à contre courant de l'étude dont nous disposons; la perspective formelle sera assez succincte car notre objectif n'est pas d'approfondir telle ou telle perspective économique dans le cadre de ce mémoire.

³⁶ Les Achuar n'ont pas connu les mêmes conditions d'exploitation que les Barasana, en ce qui concerne le caoutchouc. Ils ont pendant longtemps regretté la période faste qu'a entraîné cette exploitation pendant les années

début des années 70, les Achuar ont accepté l'arrivée des missionnaires, et leurs conditions d'accès au marché occidental se sont radicalement transformées. Ils vivaient traditionnellement en habitat familial dispersé en forêt, et sous l'influence des missions, ils se sont regroupés en *centros*. Par l'aménagement d'une piste d'atterrissage, et l'implantation de petits commerces locaux, ils ont pu accéder plus largement aux produits occidentaux. Et comme les Shuar, certains Achuar se sont impliqués davantage sur le marché occidental en pratiquant l'élevage.

Les Achuar sont comparables aux Barasana sur plusieurs points. Ils sont très attirés par les produits occidentaux ; ceux-ci semblent donc accroître bien davantage que les autres biens leurs "satisfactions individuelles". Tant qu'ils ont gardé leur mode de vie traditionnel basé sur la chasse et l'horticulture, ils ont très peu utilisé la monnaie qui leur était d'une très faible utilité. C'est seulement lorsque certains se sont insérés sur le marché occidental en se regroupant près des magasins et en vendant du bétail, qu'ils ont été peu à peu amenés à l'utiliser comme valeur d'échange. Par ailleurs, les Achuar se spécialisent au sein de l'enceinte domestique par une division sexuelle du travail, et au niveau régional en produisant certains biens particuliers qu'ils échangeront avec d'autres tribus³⁷. Une plus grande productivité peut aussi être obtenue lors de certains travaux collectifs tels que la pêche à la nivrée, la construction d'une maison, ou l'essartage³⁸.

40. Cf. A.C. Taylor, "Relation inter-ethniques et formes de résistance culturelle chez les Achuar de l'équateur", in *GRAL* 1982.

³⁷ Nous détaillerons la division sexuelle du travail et la division régionale de l'échange, lorsque nous décrirons les institutions économiques des Achuar.

³⁸ Le point de vue économique que nous exposons est volontairement réducteur et simpliste. Il n'a d'autre ambition que de poser des présupposés courants a priori. Ainsi, nous étudierons par la suite différents niveaux de remise en cause possibles. Notons que les monographies sur les Achuar soulignent une absence de motivation productive dans le travail collectif et notamment dans la construction des maisonnées. Le travail de groupe répondrait plutôt à un "impératif social". Cf. Descola, "From scattered to Nucleated Settlement : A process of Socioeconomic Change among the Achuar", in *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*, edited by Norman E. and Whitten Jr., Urbana Chicago London, University of Illinois Press, 1981, p.631.

Pour une analyse formelle, l'introduction des biens manufacturés ne peut que déclencher un processus croissant d'accès au marché. Les Achuar ont certaines finalités : obtenir du manioc pour survivre, tuer le gibier qui leur apporte des protéines essentielles, se défendre et faire la guerre, etc. Pour parvenir à ces fins, les biens occidentaux sont beaucoup plus efficaces que les artefacts traditionnels. Une hache de pierre demande un temps bien plus long qu'une hache en acier pour abattre les arbres d'un futur essart ; un fusil permet de tuer un animal en fuite beaucoup plus facilement qu'une lance, et il devient indispensable lorsqu'il menace dans les mains d'un ennemi.

Avant l'arrivée des missions, les fusils et les cartouches étaient nécessaires dans un climat de guerre et d'insécurité permanente. Les Achuar ont d'abord eu plusieurs types d'accès à ces biens. Certains se sont endettés auprès de quelques commerçants. Et comme chez les Barasana, l'endettement s'est fait au prix d'une très forte augmentation de leur temps de travail, et ne leur donnait qu'un accès limité aux biens manufacturés. Par ailleurs, les relations d'échange entre *compadrazgo* et entre *amik* leur permettaient d'obtenir par l'intermédiaire des Quichuas et des Shuar, ces biens relativement rares et prisés. Mais lorsque ces circuits d'échange sont devenus insuffisants, instables et déséquilibrés, les Achuar ont dû se tourner vers les missionnaires pour satisfaire leur demande croissante de produits occidentaux. L'ouverture aux missions a donc été comme pour les Barasana le moyen le plus "rationnel" d'accéder à leurs "besoins". Les Achuar ont d'ailleurs rapidement perçu la concurrence entre catholiques et protestants ; ils ont pu tirer certains avantages matériels en choisissant les missionnaires qui avaient le plus à "offrir".

De plus, pour la Fédération des Centres Shuar comme pour d'autres organisations indigènes, l'élevage des bovins semble être l'activité la plus rentable en termes monétaires³⁹. D'une part, il s'implante relativement facilement, et ses techniques sont simples à mettre en œuvre. D'autre part, la viande de boucherie offre les bénéfices les plus importants, après la déduction du coût du transport aérien. Les Achuar peuvent donc paraître "rationnels", pour

³⁹ Ce type d'activité est le seul à pouvoir obtenir des prêts bancaires, il est considéré par l'Etat comme prioritaire pour le développement de l'Orient. Cf. Descola, "Ethnicité et développement économique" art. cit. p.230.

une analyse économique formelle, dès lors qu'ils envisagent l'élevage comme le moyen d'obtenir les profits maximums.

B. Les institutions économiques

Les institutions sociales sont traditionnellement l'objet des analyses substantives de l'économie car elles organisent l'accès aux ressources matérielles. Les monographies qui ont été faites sur les Barasana montrent l'importance de la communauté qui se regroupe au sein d'une même maloca. Ce groupe exogame forme une institution intégrée par des liens de parenté et il structure les "activités économiques". Il permettra d'envisager les différentes relations d'échange des biens matériels et leur production.

Avant l'influence des Blancs, la répartition des tâches était organisée à différents niveaux dans une maloca. Elle était déterminée par une hiérarchie interne et par une division sexuelle du travail.

Comme l'a décrit Christine Hugh-Jones, la société Barasana est hiérarchisée à l'origine selon un ordre à cinq éléments permettant de classer chaque individu et chaque groupe. Selon son ordre de naissance, chaque individu a un rôle déterminé par sa société. L'aîné a le rôle de chef, le frère suivant est danseur ou chanteur dans les rituels, le troisième frère est guerrier, le quatrième est chamane, et le cinquième assume le rôle de servant. Chacun de ces rôles permet en outre de classer les différents groupes et sous-groupes à l'intérieur d'une maloca, ou à des niveaux plus globaux réunissant des groupes exogames et des phratries.

Chaque père de famille a donc au sein d'une maloca un rôle bien défini dont dépendent ses enfants. Selon le rôle de leur père, ces derniers entretiendront toute leur vie des rapports particuliers avec les enfants des frères du père, et par extension avec tous les autres Tucano⁴⁰.

Ainsi, de nombreuses activités économiques sont accomplies par les servants, sous l'autorité du chef, pour le bien de l'ensemble des familles de la maloca. Les servants construisent et nettoient les maloca, essartent les jardins, cultivent et récoltent les céréales,

⁴⁰ Cf. C. Hugh-Jones, *From the Milk River*, op. cit., pp.18-24.

transportent la nourriture et différents matériaux, etc.⁴¹ A l'opposé du chef, qui doit créer des relations diverses avec l'extérieur, le servent n'a aucun accès aux autres communautés, et donc aucun accès direct aux biens extérieurs⁴². Ce dualisme qui oppose chef et servent est d'ailleurs similaire à celui qui instaure d'autres rapports sociaux.

Les Tucano considèrent les Maku comme leurs servents. Mais au-delà de ce type de relation, ces derniers leur procurent des produits forestiers en échange de produits cultivés autour des malocas. Les Tucano obtiennent ainsi du gibier, du curare, et des éléments nécessaires aux cérémonies rituelles, tels que les peaux, les dents, et les os⁴³.

Tous les échanges entre Barasana sont spécifiés selon l'ordre hiérarchique déterminant les rapports entre groupes. Le groupe exogame d'une maloca réunissant les descendants d'un chef reçoivent des descendants d'un guerrier des objets spécifiques. Ces relations d'échange sont donc à l'instar des relations entre Tucano et Maku, étroitement déterminées et forment une structure complexe. Cette dernière s'observe au niveau d'une maloca puisque tous les biens échangés dépendent de la position des partenaires de l'échange. Comme le notait récemment Stephen Hugh-Jones cette structure est encore présente malgré l'influence majeure des missions. Les services des chamanes expérimentés sont toujours échangés contre des biens de grande valeur par des jeunes, moins haut placés dans la hiérarchie. Ces biens sont souvent des produits manufacturés que les jeunes ont réussi à acquérir en travaillant avec les Blancs.

En outre, la division sexuelle du travail répartit les tâches nécessaires à la production globale dans une communauté rassemblée sous une même maloca. Elle est fondée sur un dualisme similaire à celui qui oppose chef et servent, Tucano et Maku. Avant l'influence des Blancs, les femmes n'avaient donc aucune relation avec les gens de l'extérieur de la maloca, à

⁴¹ Ibid., p. 58.

⁴² Même pour se marier, les servents prennent leurs femmes au sein de leur propre communauté, contrairement aux autres Tucano.

⁴³ Ibid., p. 59. Ces échanges sont indispensables pour les Tucano car leur culture interdit les prélèvements directs des peaux, des dents, et des os sur le gibier tué à la chasse.

part celles qui étaient entretenues par leur famille ou leur communauté. Elles étaient dépendantes des hommes pour obtenir les produits manufacturés.

La division sexuelle du travail est traditionnellement très similaire à celles qui existent dans la plupart des sociétés indiennes d'Amazonie. Les femmes plantent, préparent, cultivent et défrichent leur essart. Le manioc constitue une part importante de la nourriture. Elles découpent les animaux tués, préparent les repas et la bière de manioc⁴⁴. Par ailleurs, elles cueillent les fruits, fabriquent les ustensiles de cuisine et les poteries. Les hommes s'occupent de l'abattage et de l'essartage. Ils chassent, pêchent, cultivent les arbres fruitiers, fabriquent de multiples artefacts, et construisent les malocas.

Avec l'influence des missions, ces rapports sociaux tendent à se transformer. La hiérarchie se dissout de plus en plus car les rôles de chef, de servent et de guerrier sont condamnés par les missions. Les Tucano tendent à perdre leur autonomie au fur et à mesure qu'ils deviennent dépendants des produits occidentaux. Leur système productif s'intègre progressivement à celui du monde blanc⁴⁵.

Avant l'implantation des missions, les Achuar vivaient en habitat semi-nomade dispersé en forêt. La maisonnée réunit généralement une famille polygyne, avec quelquefois un ou plusieurs gendres résidents. Chaque groupe domestique est à la fois une unité de consommation et une unité de production autosuffisante. A la différence des Barasana, les Achuar recherchent l'isolement et l'autonomie familiale, et ils ne forment pas une société hiérarchisée.

⁴⁴ La préparation des aliments est remarquablement décrite et analysée par C. Hugh-Jones dans le même ouvrage de référence, pp. 169-234.

⁴⁵ Chez les Indiens tatuyo, une tribu tucano du Vaupés, le mode de production se transforme avec l'introduction des nouveaux outils. Les Indiens augmentent leur productivité mais ils deviennent de plus en plus dépendants du marché national. Cf. C. Gros "Transformaciones y continuidad en el Vaupés", *Colombia Indígena. Identidad cultural y cambio social*, CEREC, 1991, pp. 13-101.

La production⁴⁶ familiale des Achuar se décompose en plusieurs types de travaux complémentaires. Ceux-ci sont strictement répartis entre hommes et femmes selon une division sexuelle du travail similaire à celle qui est décrite plus haut chez les Barasana. Ces tâches présentent néanmoins quelques particularités techniques. Elles sont faites à une échelle plus réduite du fait de la taille de leur unité résidentielle⁴⁷. Par ailleurs, les Achuar travaillent généralement seuls car ils aiment percevoir les progrès de leurs propres œuvres.

Le troc de certains biens se fait souvent avec des partenaires éloignés, qui permettent d'obtenir des biens rares devenus indispensables. Même s'ils peuvent vivre en complète autarcie, les Achuar se sont spécialisés dans la production de certains produits. Par exemple, les Achuar du Kapawi fabriquent à des fins commerciales des sarbacanes et des couronnes de plumes (*tawasap*). Ils échangent ces biens avec des Indiens éloignés qui se spécialisent dans la fabrication ou le commerce d'autres biens⁴⁸. Ainsi, ils obtiennent, du sel par les Shuar du Mangosiza, des colorants minéraux pour décorer les poteries par les Quichuas du Bobonaza, et surtout, des fusils à cartouche, des perles de verre et du curare en provenance du Pérou par

⁴⁶ Nous n'employons pas certains concepts marxistes tels que : mode de production, rapport de production, force de travail, procès de travail, etc. Nous préférons limiter le champ de cette présentation, et nous utilisons d'autres termes pour différentes raisons. En premier lieu, nous ne jugeons pas nécessaire de paraphraser les analyses théoriques qui ont déjà été faite sur les Achuar, Cf. Descola, "From scattered to Nucleated Settlement", art. cit. -- "Les critères du bien vivre", *La nature domestique*, op. cit., pp. 379-396. En second lieu, la présentation de deux perspectives économiques substantives rallongerait démesurément notre travail qui souhaite se concentrer sur de nouvelles perspectives possibles. Ensuite, la comparaison avec d'autres sociétés ne nécessitent pas le développement de telle ou telle analyse. Enfin, notre approche restera assez générale dans ce mémoire, elle entrera plus tard dans les détails théoriques de l'une et l'autre de ces perspectives.

⁴⁷ Les maisonnées et les essarts des Achuar sont beaucoup plus réduits que chez les Barasana qui se réunissent à plusieurs familles dans une maloca.

⁴⁸ Notons que la plupart des échanges supposent l'intermédiaire de dons et de contre-dons ou "d'échanges différés" au sein des relations entre "amik". Cette "amitié cérémonielle" sera étudiée plus loin lorsque nous considérerons le don.

les Achuar ou les Mayn⁴⁹. L'accès aux biens dans ces relations traditionnelles est souvent le privilège d'un "grand homme".

Ces relations commerciales se sont peu à peu modifiées dans les années 70 avec le regroupement des Achuar organisé par les missions. Celles-ci ont installé leurs propres réseaux de distribution marchande, ce qui a eu pour effet de remplacer en partie les anciennes relations d'échange traditionnelles. D'une part, certaines relations inter-ethniques se sont intensifiées, car les Quichuas et les Shuar ont besoin des Achuar pour obtenir des produits artisanaux, et pour réapprendre certaines techniques traditionnelles. Ces relations permettent aux Achuar d'accéder aux biens manufacturés en dehors des magasins installés par les missions. D'autre part, les relations entre Achuar ont tendance à se concentrer au sein de chaque *centro*⁵⁰. L'intervention des missions a donc transformé le réseau des circuits d'échange.

II. Les limites de la perspective économique

Les comportements sociaux peuvent s'expliquer selon les schèmes d'intelligibilité de l'économie ; la sociologie les utilise fréquemment. Au-delà de ces schèmes, sans frontières disciplinaires, les activités sociales peuvent paraître inintelligibles, nous essaierons donc de montrer ce que la perspective économique ne peut pas saisir.

A. Les comportements "irrationnels"

Pour expliquer certains comportements, il est possible d'utiliser le concept de rationalité dans la sphère sociale. Les acteurs sociaux ont souvent pour but d'accroître leur

⁴⁹ Cf. Ph. Descola, *Les lances du crépuscule*, Paris, Plon, 1993. pp.180-182.

⁵⁰ Cf. A.Ch. Taylor, "Relation inter-ethniques et formes de résistance culturelle chez les Achuar de l'Equateur", art. cit. pp.244-245.

prestige, d'acquérir du pouvoir, d'entretenir de nouvelles relations sociales, de gagner aux jeux, etc. Dans ce cas, l'individu peut paraître irrationnel pour l'économiste puisqu'il ne recherche plus à satisfaire ses besoins par des biens ou des services. Ces comportements sont alors non conformes aux activités économiques. Selon nous, ils ne correspondent pas aux activités économiques courantes, telles que les considère l'économie "orthodoxe", mais ils demeurent des comportements rationnels puisqu'ils sont orientés par certaines finalités et qu'ils choisissent des moyens limités pour y parvenir.

La sociologie emploie souvent le concept de rationalité pour expliquer ces comportements délaissés du champ de l'économie formelle. Elle peut alors considérer des activités sociales qui semblent orientées par la rationalité de l'individu. Ainsi, dans les sociétés prémodernes, on peut penser que tout comportement doit avoir une ou plusieurs finalités précises.

Cependant, une multitude de comportements ont une fin en eux-mêmes. C'est ainsi que Bourdieu parle d'"*illusio*". Ce terme signifie l'illusion de l'acteur lorsqu'il se laisse prendre au plaisir physique d'un jeu. D'une part le "joueur" se laisse "prendre au jeu"⁵¹, d'autre part il acquiert "le sens du jeu", qui le rend plus apte que les autres à se mouvoir dans un jeu particulier. Plusieurs confusions sont dès lors possibles lorsque l'on considère l'intérêt et le désintéressement. Nous devons d'abord tenir compte du fait qu'un jeu forme un cercle restreint d'initiés. Au sein de ce "champ" existent des "enjeux" qui peuvent s'opposer à ceux d'un autre champ. Les acteurs intéressés par les finalités propres d'un champ sont donc "désintéressés" pour ceux qui ne reconnaissent que la finalité du champ économique. La finalité de ce champ est le gain pécuniaire, et toute action interne est une action intéressée, au sens courant du terme, lorsqu'elle cherche à mettre les moyens disponibles au service de cette seule finalité.

Cette action obéit à la rationalité que cherche à isoler l'analyse économique formelle. Or, comme le souligne A. Caillé⁵², les autres actions finalisées dans leurs différents champs sont déterminées par une même logique. L'explication des comportements de l'acteur ne peut se faire qu'en tenant compte de leurs intérêts particuliers dans leurs propres champs. Les uns

⁵¹ P. Bourdieu, "Un acte désintéressé est-il possible ?", *Raisons pratiques*, Paris, Seuil, pp. 149-167.

⁵² A. Caillé, *Don, intérêt et désintéressement*, Paris, La découverte, 1994, pp. 242-248.

cherchent à accumuler du capital économique, les autres du capital culturel, social, symbolique, etc.

Il nous semble cependant que Bourdieu a apporté certaines idées pertinentes concernant l'intérêt du jeu ou l'intérêt de telle ou telle action, car l'acteur peut être "intéressé" de différentes façons. Chaque champ ou chaque "jeu" peut concourir à réaliser des objectifs extérieurs, plus valorisés que le champ en lui-même. Le joueur considère souvent sa participation au jeu et le respect de ses règles comme le moyen d'obtenir des finalités extérieures au jeu ; et la réalisation de ces finalités extérieures peut nécessiter celle des finalités internes au jeu. A l'inverse, l'objectif premier est parfois intégré au champ. Dans ce cas, le joueur n'a qu'un but déterminé par le jeu en question, les autres finalités passent au second plan. A part ces comportements finalisés, le jeu est souvent plaisant en lui-même. Il peut être la fin spontanée de l'action. Beaucoup de joueurs se contentent de participer, en faisant partie du cercle restreint des "amateurs". Il procure alors un plaisir incomparable. Dans ce dernier cas, il n'est plus question de rationalité.

Considérons ces activités "irrationnelles", qui apportent en elles-mêmes tout le plaisir que l'individu recherche lorsqu'il les accomplit. Dans les sociétés prémodernes, il existe de nombreuses actions de ce type. Par exemple, les relations entre une mère et son enfant ne sont pas basées sur des comportements rationnels. L'enfant n'est pas seulement un moyen d'acquiescer d'autres finalités. Certes, il est possible qu'il scelle un mariage un peu compromis, qu'il accroisse son prestige, qu'il lui apporte une rente ou un prétexte à l'oisiveté, dans ces cas particuliers nous parlerons d'actes rationnels. Mais en général, l'acte maternel n'est pas nécessairement rationnel. D'autres comportements de ce genre suscitent parfois l'incompréhension dans les analyses sociologiques⁵³. Une action non finalisée aurait alors

⁵³ Durkheim avait déjà souligné la nature irrationnelle des comportements collectifs dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. L'effervescence et l'euphorie qui naissent dans la chaleur du groupe ne sont pas le privilège des sociétés traditionnelles. Les fêtes, les manifestations, et les spectacles en tous genres offrent une grande variété d'ambiances communautaires qui ravivent de telles attitudes. Cf. M. Maffesoli, *L'ombre de Dionysos*, Librairie des Méridiens, 1981.

pour particularité de fournir une satisfaction directe et spécifique. Elle est l'objet du désir, et tout ce qu'elle implique, prévu ou non, n'est pas nécessairement comparable.

B. Valorisation et personnalisation

Les "activités économiques" de l'analyse formelle sont supposées mesurer la valeur d'un bien ou d'un service quelconque en lui attribuant une utilité. Or, ce qui marque souvent les ethnologues c'est l'incapacité des indigènes à compter ou à calculer. Cela ne les empêche pas d'échanger les objets entre eux. On peut alors se demander si une échelle de valeur est nécessaire pour réaliser ce type de relation.

Stephen Hugh-Jones⁵⁴ montre l'importance des relations personnelles dans les échanges. Les Barasana recherchent très souvent l'endettement pour accroître l'étendue de leurs relations avec les autres. L'échange avec les Blancs permet à l'Indien d'obtenir des produits manufacturés qui lui permettront d'engager toute une série d'échanges avec les autres Indiens. Pour l'auteur, les objets sont plus souvent le prétexte à l'échange que le but de l'échange. Ceci remettrait en cause la seule utilité des biens et des services pour expliquer les activités sociales, et notamment les "activités économiques". Par ailleurs, le passage de main en main d'un objet est souvent lié aux personnes qui sont en présence. Comme nous l'avons déjà noté, la relation entre un Tucano et un Maku implique certaines catégories de biens ou de services échangés. Les Tucano fournissent leurs produits cultivés dans les grands essarts autour de la maloca, alors que les Maku apportent les éléments indispensables au rituel comme les peaux, les dents et les os. Les Maku en ont d'ailleurs le monopole selon les tabous de la culture tucano. Les objets, entrant dans cette relation, sont donc dépendants du statut des deux partenaires.

Ainsi, un objet ne s'échange pas contre n'importe quel type d'autre bien. La qualité de l'objet rendu est très importante, elle ne peut pas être substituée à une plus grande quantité d'objets quelconques. Les objets des Indiens n'auraient donc pas cette valeur d'échange universelle que l'on attribue souvent à la monnaie. Ils n'ont pas un véritable "pouvoir

⁵⁴ Stephen Hugh-Jones, "Yesterday's luxuries,..."; art. cit.

libératoire". Un Barasana n'attend pas d'un Maku qu'il lui fournisse en échange de ses produits cultivés des feuilles de coca, ou des biens permettant de sceller un mariage entre deux malocas. Certains biens pourraient paraître incongrus ou offensifs. La quantité de ces objets ne permet pas de négocier les termes de l'échange. Les biens et les services entrent alors dans une multitude de "sphères d'échange"⁵⁵. Les Tucano n'échangent pas entre eux les mêmes biens qu'avec les Maku ; habituellement, aucune nourriture n'est échangée⁵⁶. Quelquefois les qualités de ce qu'ils échangent sont similaires. Par exemple, le travail s'échange uniquement contre du travail. En outre, le contexte est déterminant pour déterminer la qualité des biens. Dans les conditions exceptionnelles d'un rituel Yurupari, les Barasana échangent de la nourriture et surtout des fruits⁵⁷.

Les Indiens ne placent donc pas tous les biens sur une même échelle pour déterminer leur valeur. La perspective marginaliste de l'économie peut alors paraître illusoire si l'on essaie d'interpréter les comportements de certaines sociétés prémodernes. Les biens sembleraient entrer dans une multitude de marchés segmentés. Chaque échange est défini par les qualités des protagonistes, des biens, et des services. Les quantités de ces derniers sont secondaires. Contrairement à une situation théorique de marché, les quantités ne sont pas très importantes pour déterminer les valeurs des biens. Chaque échange suppose, selon les partenaires et leur contexte, l'apport de tels types de biens et leurs valeurs sont faiblement influencées par leurs quantités.

⁵⁵ Le terme est de Paul Bohannan, "The Impact of Money on an African Subsistence Economy", *Journal of Economic History*, vol.19, n°4, 1959, pp. 491-503. Id. et L. Bohannan, *Tiv Economy*, Evanston, Northwestern, 1968.

⁵⁶ Cf. S. Hugh-Jones, "Yesterday's luxuries, ...", art. cit. pp. 61-62.

⁵⁷ L'importance de la qualité des biens et du contexte dans les échanges se remarque aussi dans nos sociétés. Nous n'abordons pas encore le don, mais nous pouvons considérer, à titre d'exemple, les traditionnels échanges de cadeaux, lors des fêtes de fin d'année. Il ne viendrait pas à l'idée des gens d'échanger entre eux de grandes quantités de biens sans aucun lien avec le contexte. On n'offre pas aux enfants des caisses de champagnes, et aux amis des tonnes de sacs de ciment. La "valeur marchande" d'une quantité de biens quelconques n'est pas nécessairement décente pour l'échange.

Comme le remarque S. Hugh-Jones, les Indiens font souvent la différence entre les biens personnels et les biens impersonnels⁵⁸. Certains biens témoignent du contexte qui les a fait apparaître. Ils devront alors garder ce qui fait leur particularité en rapport avec ce contexte. Les Yanomami étudiés par Saffirio et Hames⁵⁹ considèrent que les biens impersonnels doivent circuler dans des échanges impersonnels. Chez les Barasana de nombreux biens sont considérés comme impersonnels. Les paniers à raisin ou les grattoirs pour le manioc, échangés avec des Indiens éloignés, Wakuénai ou Maku, garderont une qualité impersonnelle qui est liée à la première occasion de leur apparition. A l'inverse, certains biens manufacturés peuvent acquérir une véritable "personnalité" lors de la familiarité de l'échange qui les insère dans la communauté. Le mode d'insertion d'un bien dans une communauté, où plutôt sa façon d'être socialisé, est extrêmement importante dans les sociétés traditionnelles pour lui attribuer une qualité spécifique. Il peut personnaliser "l'objet"⁶⁰. L'échange avec un Blanc particulier expose la source originale d'un bien manufacturé. Dès lors, il n'est plus un produit exotique parmi d'autres, il devient l'objet du Blanc, l'objet de tel Blanc singulier (celui qui a fait telle ou telle chose et dont tout le monde parle). Cet objet est donc aux yeux des Indiens, le témoin d'une relation très particulière, et il permet de se souvenir d'un contexte passé.

C. Echange et don

⁵⁸ De même dans nos sociétés, les animaux domestiques tels que les chiens et les chats acquièrent une véritable personnalité. Ils suscitent souvent l'attention de leurs maîtres dès les premiers jours et ainsi deviennent rapidement incomparables pour ces derniers. On ne peut proposer à l'un d'entre eux l'échange de leur animal contre deux autres. Lorsqu'ils ont acquis l'affection de leurs propriétaires, les animaux ne sont plus échangeables.

⁵⁹ Saffirio J., Hames R., "The forest and the highway", *Cultural Survival Report* n° 11 / *Working Papers on South American Indians*, 1983.

⁶⁰ Nous verrons plus loin ce qu'il peut signifier dans ces sociétés.

Le don est à première vue un acte non économique. Il fait front à certaines de nos traditions occidentales. Héritière d'un passé religieux, philosophique et moral, l'économie attribue d'emblée à l'individu certaines qualités "naturelles" et certaines compétences. Celui-ci est censé avoir des besoins et rechercher les moyens de les satisfaire. Or, donner l'objet de cette quête peut paraître contraire aux principes de cet individu idéal. En soulevant ce problème, Mauss a montré plusieurs voies pour le résoudre en alimentant une série de débats.

En étudiant le don dans certaines sociétés traditionnelles, il a relativisé certaines idées sur les "activités économiques des sociétés primitives". Et il a apporté un concept-clé permettant de résoudre le problème économique de nos sociétés occidentales : le contre-don. Si le don suppose un contre-don, il engage la réciprocité d'autrui, et ceci peut s'observer dans d'autres sociétés que les nôtres. Ce don apparaît alors comme un élément détaché de son tout, une partie de l'échange⁶¹.

Cependant, comment expliquer le fait que cet échange est décomposé dans la pratique ? Pourquoi d'un côté, les indigènes sont-ils assurés d'avoir un contre-don ? Et pourquoi, d'un autre côté, on leur rend effectivement en proportion de leur don ? Dans plusieurs sociétés Mauss propose un ensemble de réponses. Il expose en priorité ce que Lévi-Strauss appelle les "théories indigènes" du don. Par ailleurs, il souligne que les sociétés à don imposent trois obligations : celles de donner, de recevoir, et de rendre. Puisque ces sociétés obligent à donner, et que le fait de donner oblige – à recevoir et à rendre – elles imposent donc un cas particulier d'échange, un "échange différé"⁶². On reconnaît généralement qu'il explique très bien les raisons de donner. Le donneur devient plus puissant, il accroît sa grandeur par rapport à ceux qui acceptent le don. En donnant, il acquiert du pouvoir vis-à-vis de ceux qui resteront ses "obligés". Son statut se transforme, il est devenu supérieur aux autres par son prestige, et sa renommée porte partout les échos de sa gloire. Indirectement, le don est un

⁶¹ Cf. Lévi-Strauss, "Introduction à l'œuvre de Mauss", *Sociologie et anthropologie*, Paris, Puf, Quadrige, 1950, pp. XXXVIII.

⁶² Mauss parle de "consommation différée", Ibid., p. 271. Par la suite Bourdieu considérera le don et le contre-don comme un "échange différé"; *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genève, Droz, 1972.

moyen d'obtenir une multitude d'avantages, qui ne se réduisent pas uniquement aux biens matériels et aux services.

Cependant, les raisons du contre-don paraissent mystérieuses. On considère souvent que les théories indigènes ne sont pas suffisantes pour expliquer ce phénomène⁶³. Pourtant, Mauss ne s'est pas contenté d'exposer ces théories pour expliquer le don et le contre-don. Nous devons reconnaître qu'il a souligné l'importance de la société, qui conditionne l'échange. Toute société oblige ses membres à se conformer aux règles et conventions, certaines d'entre elles déterminent le mode de l'échange. Et dans certains cas, il est inconvenant de ne pas différer l'échange⁶⁴. Par ailleurs, Mauss expose l'adéquation des moyens aux fins, qui montre la rationalité des indigènes lorsqu'elle s'exerce sous d'autres conditions que les nôtres. Les finalités sont différentes pour les indigènes, et ceux-ci recherchent des moyens qui s'avèrent efficaces pour y parvenir. Ainsi, Mauss n'oublie pas de mentionner qu'ils ne sont pas "désintéressés", et qu'ils recherchent le "profit"⁶⁵.

⁶³ Selon Godelier, il est facile pour Mauss de comprendre les raisons de donner, mais les raisons de rendre posent problème. Il reprend la critique de Lévi-Strauss, selon laquelle Mauss aurait été "mystifié" par les indigènes. Il aurait accepté leurs théories pour répondre à ses questions. Cf., *L'énigme du don*, Paris, Fayard, 1996, pp. 25-29.

⁶⁴ Il y a quelques nuances entre une double obligation, celle d'échanger, et celle de différer l'échange, et la triple obligation de donner, de recevoir, et de rendre.

⁶⁵ "Mais le motif de ces dons et de ces consommations forcenées, de ces pertes et de ces destructions folles de richesses, n'est, à aucun degré, surtout dans les sociétés à potlatch, désintéressé. Entre chef et vassaux, entre vassaux et tenants, par ces dons, c'est la hiérarchie qui s'établit. Donner, c'est manifester sa supériorité, être plus, plus haut, *magister* ; accepter sans rendre ou sans rendre plus, c'est se subordonner, devenir client et serviteur, devenir plus petit, choir plus bas (*minister*).

Le rituel magique du *kula* appelé *mwasila* est plein de formules et de symboles qui démontrent que le futur contractant recherche avant tout ce profit : la supériorité sociale, et on pourrait même dire brutale. (...)

Être le premier, le plus beau, le plus chanceux, le plus fort et le plus riche, voilà ce qu'on cherche et comment on l'obtient. Plus tard, le chef confirme son *mana* en redistribuant à ses vassaux, parents, ce qu'il vient de recevoir ; il maintient son rang parmi les chefs en rendant bracelets contre colliers, hospitalité contre visites, et ainsi de

Si l'on accepte l'explication du don, par le pouvoir qu'il fournit à son donneur, on accepte implicitement la recherche individuelle de ce pouvoir pour la valeur qu'il a aux yeux de l'individu. Or, si le don est très avantageux, pourquoi accepter de voir indéfiniment son propre pouvoir réduit par rapport à celui d'un autre ? Lorsqu'il existe des modèles d'ascension sociale, chacun est libre de les utiliser pour s'élever ou se rehausser. Le contre-don n'est en fait qu'un second don, ou celui qui suit une multitude d'autres dons du même type, et chacun tente de les reproduire quels que soient le niveau et la variation de son statut. Les raisons de rendre ne sont donc pas plus obscures que celles qui poussent à donner ; elles obéissent aux mêmes motivations, s'affirmer ou se réaliser.

L'Essai sur le don permet donc de prendre du recul par rapport à l'interprétation économiste des activités indigènes, il montre que les besoins ne se résument pas à ceux qu'envisage couramment l'économie. Cependant, Mauss considère une autre rationalité que celle de l'économie. Le don ne se fait pas sans arrière-pensées, et il est un moyen d'obtenir ce que l'on souhaite. Certes, les fins et les moyens sont différents dans d'autres sociétés, leurs comportements n'en sont pas moins rationnels.

Chez les Achuar, par exemple, les relations entre *amik*⁶⁶ montrent très bien les conventions sociales qui conditionnent certains échanges. "L'amitié cérémonielle" interdit le troc entre partenaires, tel qu'il se pratique entre "compadrazgo". Elle suppose les trois obligations relevées par Mauss, car elle oblige à donner, à recevoir, et à rendre.

Cette relation n'est pas pour autant irrationnelle au sens de l'économie formelle, car d'une part elle permet aux Achuar d'accéder à une multitude de biens et de services rares, et d'autre part elle se conforme à certaines contraintes de moyens, en limitant les déplacements sur un territoire ennemi ou peu praticable. Et au-delà de la rationalité d'une économie formelle, elle implique une rationalité plus générale, au niveau sociologique et politique.

suite... Dans ce cas la richesse est, à tout point de vue, autant un moyen de prestige qu'une chose d'utilité. Mais est-il sûr qu'il en soit autrement parmi nous et que même chez nous la richesse ne soit pas avant tout le moyen de commander aux hommes ?", Cf. "Essais sur le don", art. cit., pp.269-270.

⁶⁶ Cf. Ph. Descola, *Les lances du crépuscule*, op. cit. pp.175-181.

Comme le montre Ph. Descola, l'amitié cérémonielle n'est pas seulement un moyen efficace d'obtenir des biens ou des services économiques, elle permet d'entretenir de multiples relations intra- et inter-ethniques. Un *amik* "à bonne distance"⁶⁷, ni trop éloigné, ni trop proche, peut apporter des informations importantes pour une communauté, l'état des alliances de certains affins, par exemple. Ceux-ci ont parfois une ou plusieurs filles à marier. Par ailleurs, cet *amik* permet d'espionner et de se déplacer chez l'ennemi. Il assure une première reconnaissance, avant l'attaque décisive. "L'amitié cérémonielle" a donc une fonction diplomatique essentielle⁶⁸. Remarquons aussi, que l'on reconnaît un "grand homme" à la qualité et à la diversité de ses multiples "amik". Ceux-ci lui offrent d'une part une variété de choix possibles pour parvenir à ses fins, et ils ne manquent pas de lui apporter d'autre part le prestige et l'honneur dont parlait Mauss à propos du don et du contre-don.

En tenant compte des conditions sociales et culturelles des sociétés prémodernes, Mauss a pu considérer différents comportements, et pas seulement les comportements rationnels délaissés par l'économie⁶⁹.

Contre la logique rationaliste de son époque, Mauss a remarqué que les activités indigènes étaient souvent motivées par le plaisir direct, l'envie spontanée de répondre à leurs désirs. Mauss souligne d'ailleurs une différence pertinente entre plusieurs conceptions de l'intérêt⁷⁰. L'ambiguïté du terme suscite encore des confusions comme nous l'avions rappelé à

⁶⁷ Ibid., p. 184.

⁶⁸ Ibid., pp.182-184.

⁶⁹ Si certains comportements rationnels sont écartés du champ de l'économie pour être repris par la sociologie, les frontières d'études des deux disciplines tendent à s'effacer. L'économie formelle reprend parfois ce qu'elle "jette" aux sociologues. L'économiste américain Gary Becker, l'inventeur de la théorie du capital humain, semble résolu à ne rien leur laisser.

⁷⁰ "Le mot même d'intérêt est récent, d'origine comptable : "*intérest*", latin, qu'on écrivait sur les livres de comptes, en face des rentes à percevoir. Dans les morales anciennes les plus épicuriennes, c'est le bien et le plaisir qu'on recherche, et non pas la matérielle utilité. Il a fallu la victoire du rationalisme et du mercantilisme

propos du concept d'intérêt chez Bourdieu. L'intérêt pour quelque chose peut être lié à la chose en elle-même, ce qu'elle est intrinsèquement, et peut être lié à ce qu'elle apporte. En d'autres termes, une activité donne parfois toutes les fins recherchées, ou n'est qu'un moyen d'obtenir d'autres fins. Dans les deux cas l'individu est intéressé par cette activité et s'y attache. Mais dans le premier cas, l'activité est inutile et fournit un plaisir direct, et dans le second, elle est utile et ne donne pas ce plaisir. Bien entendu, ces deux extrêmes théoriques sont souvent mêlés dans la pratique, car beaucoup d'activités sont à la fois utiles et plaisantes. Il reste cependant à étudier toutes les activités, qui sont l'objet du plaisir spontané, non motivées par la rationalité et l'utilité.

Par ailleurs, Mauss a remarqué l'importance des relations personnelles, celles entre les hommes⁷¹, celles entre les hommes et les choses, et celles entre les hommes et les "dieux". En fait tout peut prendre aux yeux des indigènes, "une personnalité"⁷², et ainsi avoir un "nom", et une "histoire". Les objets, les animaux, les hommes, et les êtres surnaturels, ne seraient donc plus de simples étrangers, anonymes, et sans histoires, dès que les hommes instaurent avec eux un contact personnel. Ceux-ci changent complètement de qualité, ils sont singuliers, uniques ; les hommes leur attribuent un statut incomparable en leur donnant à chacun un nom et une histoire propres. Ce qui fait alors leur "valeur", ce n'est pas seulement leur "rareté" puisqu'ils sont uniques en leur genre. S'ils sont devenus anthropomorphes, semblables à des hommes, ils ne ressemblent pas à n'importe quels hommes, il s'agit de héros

pour que soient mises en vigueur à la hauteur de principes, les notions de profit et d'individu." Cf. "Essai sur le don", art. cit., p. 271.

⁷¹ Notons que Boltanski propose une théorie intéressante du don entre "personnes". Ces dernières se distinguent des "individus" car elles sont indifférentes au calcul et ne reconnaissent plus les "choses", seules les personnes sont présentes dans leur monde. Cf. *L'Amour et la Justice comme compétences*, Métaillé, 1990.

⁷² "Cette institution a aussi sa face mythique, religieuse et magique, religieuse et magique. Les *vaygu'a* ne sont pas choses indifférentes, de simples pièces de monnaie. Chacun, du moins les plus chers et les plus convoités – et d'autres objets ont le même prestige, chacun a un nom, une personnalité, une histoire, même un roman. Tant et si bien que certains individus leur empruntent même leur nom". *Essai sur le don*, op. cit., pp. 180-181

ou de personnes proches, que l'on connaît dans les moindres détails. Ils font l'objet d'une attention particulière.

D. Le marché et le contexte traditionnel

Nous soulignerons enfin l'apport de Mauss lorsqu'il envisage les théories et les concepts indigènes. Ils permettent d'accroître considérablement la compréhension de l'objet. Bien entendu, il y a une rationalité chez les indigènes, et il est certain que le don peut engager une réciprocité avec le contre-don. Mais tous les comportements ne peuvent pas s'expliquer par l'utilité des comportements finalisés et par l'échange. L'étude des différentes cultures permet d'entrevoir une multitude d'autres comportements possibles, et surtout, elle ouvre une immense variété d'autres contextes qui impliquent tel ou tel comportement⁷³.

Ainsi, les comportements "rationnels" se mêlent à des croyances qui nous apparaissent illusoires⁷⁴. On peut se demander si ces croyances ne sont que des reflets des comportements rationnels (elles seraient dans ce cas sans importances), ou si elles "gênent" les comportements rationnels (et dans ce cas elles ont une importance). Selon nous, elles conditionnent tous les types de comportements, rationnels ou irrationnels, à chaque étape de leur fonctionnement.

⁷³ Joanna Overing a montré que chez les Piaora, l'échange n'est pas considéré comme une activité pacifique comme dans beaucoup de sociétés. Seuls certains grands hommes sont capables d'aller rencontrer des ennemis potentiels. Ces relations souvent violentes avec l'extérieur s'opposent à l'altruisme qui prédomine au sein de la communauté. En dehors de ce monde de personnes, les marchands sont comme les animaux, aux yeux des Piaora. Ils auraient perdu leurs facultés d'établir des relations personnelles dans les temps mythiques. Cf. "Wandering in the Market and the Forest. An Amazonian Theory of Production and Exchange", in Roy Dilley, *Contesting Markets. Analyses of Ideologie, Discourse and Practice*, 1992.

⁷⁴ Une multitude de textes relevés par Mauss témoignent de ces croyances. "L'ensemble de ces choses constitue le douaire magique ; celui-ci est souvent identique et au donataire et au *réciendaire*, et aussi à l'esprit qui a doté le clan de ces talismans, ou au héros auteur du clan auquel l'esprit les a donnés." *Essai sur le don*, op. cit., p. 213.

Pour les Barasana, par exemple, les biens manufacturés ne sont pas simplement "utiles" et "échangeables", ils peuvent être symboliques. Un pouvoir de séduction irrésistible appelé *ewa* émane de ces objets et rend parfois les hommes fous (*bekigi*) et incontrôlables. Le mythe de *Ibiaka widai*, "le Petit Homme Gluant", exprime par métaphore la façon dont les biens occidentaux conduisent les hommes à leur perte⁷⁵. Les mythes nous font souvent mieux comprendre les sociétés traditionnelles. Ils montrent une certaine conception des choses et des pratiques. Le mythe de *Ibiaka widai* révèle la peur des Indiens vis-à-vis de nos produits et en même temps leur fascination pour ces derniers. Il fait d'ailleurs écho à d'autres types de paroles qui lorsqu'elles sont considérées dans leur ensemble, tendent à déterminer les pratiques indigènes. Ainsi, la méfiance vis-à-vis du monde blanc s'exprime dans la parole d'un chamane, qui déconseille tout mélange entre les feuilles de coca nécessaires aux rituels, et celles réservées aux échanges avec les trafiquants de cocaïne. Si le danger des biens manufacturés entraîne dans une culture donnée la maladie ou la mort, les conditions de la rationalité de l'économie sont alors totalement différentes. Nous considérerons donc que ces croyances, ou ces "représentations" de "la réalité" sont importantes pour comprendre d'autres sociétés que les nôtres.

Mauss s'est beaucoup intéressé aux idées et aux croyances indigènes. Il expose en priorité le fameux discours de Tamari Ranaipiri⁷⁶. Celui-ci a été retraduit et chacun essaie de

⁷⁵ "The Little Sticky Man" est un cannibale qui vit dans le ciel. Il dévore les humains après avoir suspendu au bout d'une longue canne à pêche des biens manufacturés. Cf. S. Hugh-Jones, "Yesterday's luxuries,..." art. cit., p. 46.

⁷⁶ " Je vais vous parler du *hau*... Le *hau* n'est pas le vent qui souffle. Pas du tout. Supposez que vous possédez un article déterminé (*taonga*) et que vous me donniez cet article ; vous me le donnez sans prix fixé. Nous ne faisons pas de marché à ce propos. Or, je donne cet article à une troisième personne qui, après qu'un certain temps s'est écoulé, décide de rendre quelque chose en paiement (*utu*), il me fait présent de quelque chose (*taonga*). Or, ce *taonga* qu'il me donne est l'esprit (*hau*) du *taonga* que j'ai reçu de vous et que je lui ai donné à lui. Les *taonga* que j'ai reçus pour ces *taonga* (venu de vous) il faut que je vous les rende. Il ne serait pas juste (*tika*) de ma part de garder ces *taonga pour moi, qu'ils soient désirables (rawe), ou désagréables (kino). Je dois vous les donner*

lui redonner un contexte⁷⁷. Si Mauss nous a montré cette parole, c'est parce qu'elle nous fait saisir malgré nos différences culturelles le pouvoir d'une croyance sur les comportements indigènes. Ce discours très dense permet d'interpréter le *hau* comme "l'esprit de la chose" et plus précisément l'esprit de la chose "donnée personnellement". Etant l'intermédiaire de la relation personnelle, la chose donnée acquiert une personnalité, et ainsi un esprit particulier. La croyance en cet esprit conditionne le bouclage du don. Cette conception du monde permet de former les règles subjectives qui contribuent à faire revenir quelque chose au donneur. Lorsque les mentalités ont été formées, ou éduquées, qu'elles sont imprégnées par des croyances appropriées, elles conditionnent la réalisation de comportements spécifiques impossibles ailleurs.

En outre, ces croyances se mêlent aux comportements rationnels. Ceux-ci sont à tout moment déterminés par les représentations subjectives des uns et des autres. Si l'on rend, c'est parce qu'on a peur de l'esprit de la chose, que cette chose n'est pas un bon moyen de parvenir à ses fins, qu'elle peut tout compromettre. Il est donc rationnel de s'en débarrasser pour éviter tout danger. De même dans nos sociétés, chacun sait depuis Pascal, qu'il est rationnel de "croire", car un calcul de risques montre qu'il est préférable de perdre un peu, plutôt que de risquer la perte ou le malheur absolu ; il ne vaut mieux pas "tenter le diable". Le

car ils sont un *hau* du *taonga* que vous m'avez donné. Si je conservais ce deuxième *taonga* pour moi, il pourrait m'en venir du mal, sérieusement, même la mort. Tel est le *hau*, le *hau* de la propriété personnelle, le *hau* des *taonga*, le *hau* de la forêt. *kali ena*. (Assez sur ce sujet.) ." Ibid., pp. 158-159. Cf. Eldon Best, *forest Lore, Transactions of New-Zealand Institute*, t. I, texte maori p.431, trad., p.439.

⁷⁷ Une nouvelle traduction a été faite par Bruce Biggs in *Echanges et Communications*, Leyde, Mouton, 2 vol., 1970, p. 1000. Godelier la présente dans *L'énigme du don*, op. cit., p.71. Il nous semble que la parole de Tamati Ranaipiri a de toute façon perdu son contexte, les Maori de cette époque ont changé, et les nouvelles traductions ne peuvent que nous transmettre une parole hybride, une traduction influencée par nos propres conceptions occidentales et modernes. "L'interprétation intellectualisée" de Mauss, selon les termes de Firth, apparaît dès lors inévitable quels que soient nos propres points de vue occidentaux, nous ne jugerons donc pas Mauss sur ce point. Nous essaierons cependant d'inclure ce problème dans le champ de notre étude.

comportement rationnel n'est pas incompatible avec les croyances d'une société, comme tout comportement il fait corps avec elles⁷⁸.

La rationalité n'est pas le privilège de nos sociétés occidentales, elle peut paraître fondamentale dans les sociétés dites primitives. Ce que nous devons souligner, c'est que les fins et les moyens des indigènes ne sont pas nécessairement "matériels" ou "réels", tels qu'on peut les concevoir dans nos sociétés. Chez les Achuar, par exemple, certains éléments peuvent nous sembler fantaisistes, et sans aucune matérialité, ils sont pourtant des "objets d'échange" très "valorisés". L'exercice du chamanisme requiert souvent un long apprentissage auprès de plusieurs chamanes réputés. Ces derniers offrent leurs "services" en faisant passer dans l'estomac du novice des fléchettes *tsentsak*, qu'ils détiennent dans leur corps. Ces "biens" auraient une vie propre, qui leur laisse une certaine liberté⁷⁹. L'apprenti doit donc apprendre à les maîtriser peu à peu, à les séduire et à les alimenter pour éviter qu'elles ne désertent son corps. Aussi doit-il accumuler une grande variété de ces "fléchettes invisibles" ou de ces "sorts" pour accroître ses compétences, et cet "investissement" peut lui coûter très cher. Les "fléchettes" les plus prisées appartiennent généralement à de grands chamanes prestigieux et lointains qui n'hésitent pas à réclamer en échange les biens les plus précieux (couronne de plumes, sarbacane, chien de chasse, fusil et cartouche,alebasse de curare)⁸⁰. Ils convient d'ailleurs de récompenser généreusement un maître chamane, car ce dernier pourrait récupérer

⁷⁸ Nous tenons à souligner le malentendu qu'il peut y avoir à parler de "croyances". Il faut bien distinguer différents types d'études possibles. Certaines peuvent être "mystifiantes", ou "idéologiques" lorsqu'elles transmettent les idées, les valeurs et les normes qui les fondent. D'autres n'ont qu'un but heuristique en sciences sociales, elles cherchent à mettre en évidence ces mêmes idées, valeurs et normes, pour expliquer des comportements sociaux. Bien entendu, si Mauss parlait de *mana* et de *hau*, il ne croyait pas pour autant aux esprits des sociétés indigènes.

⁷⁹ Nous verrons dans une troisième partie que le terme de "bien" est tout à fait inapproprié, et qu'il convient mieux d'employer le terme d'élément symbolique lorsque l'on considère le contexte indigène, pour ne pas créer certaines distinctions embarrassantes.

⁸⁰ Ph. Descola, "Artisans de l'imaginaire", *Les lances du crépuscule*, op. cit., pp. 366-381.

de loin ses propres fléchettes ou jeter des mauvais sorts pour se venger⁸¹. Le prix et l'efficacité reconnue de ces fléchettes sont proportionnels à la distance qui les sépare de leur lieu d'origine. Celles des chamanes quichuas sont très appréciées, et certains vont parfois très loin pour en obtenir. Par ailleurs, ces fléchettes ne sont pas seulement comparables à des "objets de valeur", elles ressemblent aussi à un "capital productif". Comme chez tout bon médecin, chacun offre une compensation au chamane pour ses soins. Quelles que soient les finalités du sujet (avoir des pouvoirs magiques, guérir ou être guéri avec de tels pouvoirs) qu'elles soient "objectives" à nos yeux ou non, celui-ci reste rationnel s'il peut se donner les moyens adaptés pour les réaliser (faire un long apprentissage difficile, aller très loin pour rencontrer des chamanes renommés).

Aussi remarquerons-nous, avec Mauss, la portée de la parole de Tamari Ranaipiri ; elle "donne" ou transmet les idées qui rendent possibles certains comportements. Par son aspect performatif, elle forme "la réalité" de l'auditeur. Après un tel discours, ce dernier ne regardera plus jamais la chose donnée comme avant. Peu importe pour nous, que le *hau* soit une invention humaine, l'essentiel est que certains y croient, ou soient influencés dans leurs pratiques au sein de leurs contextes. Et c'est peut-être par ce type de parole que les objets, les lieux et les êtres deviennent "magiques" pour les sociétés prémodernes.

Certaines paroles changent le regard des hommes sur le monde, et modifient leurs comportements. Ils considèrent que leur monde est "enchanté" parce que certains ont par leur parole le pouvoir de donner vie aux choses, de leur donner une personnalité. Par certains gestes, certains mythes, certains rituels, certains chants, et certaines formules, tout peut devenir magique aux yeux des indigènes. Cependant, pour un occidental, si cette "parole magique" ne transforme pas véritablement les choses, elle modifie chez les indigènes leurs conceptions du monde. Lorsque Tamati Ranaipiri parle du *hau*, tout se passe comme s'il donnait la parole aux choses. Mais il parle avant tout à son entourage, et lui communique un concept pour saisir intellectuellement et physiquement la chose. Une fois que le *hau* a été défini par la parole, la chose que l'on donne personnellement n'est plus simplement un objet

⁸¹ Ibid., pp. 369-371.

comme les autres ; chacun peut la distinguer de celles qui restent anonymes et interchangeables. Et c'est par la pratique que les objets personnels font ressentir aux indigènes ce qui les différencie des objets standards.

Chaque objet est idéalisé dans un modèle qui permet de le confondre avec tous les autres objets du même type, mais lorsqu'on en distingue un, et surtout, que des relations personnelles entre les indigènes lui ont accordé leur attention, chacun peut lui trouver des caractéristiques particulières. On le connaît par son histoire, "ses qualités et ses défauts", les souvenirs qu'il rappelle, les personnes qui l'ont possédé et manipulé, etc. La parole a donc permis d'envisager cette distinction en définissant un concept. Cependant une première définition comme celle du *hau*, ne suffit pas à entretenir sa signification. Cette parole donne un certain sens aux choses données personnellement, mais il faut tout un système de contextes différents et cohérents entre eux pour alimenter la saisie de cette chose qu'on a isolé par une idée très vague et très générale au départ. C'est donc un ensemble de pratiques qui permettent à la longue de donner du sens aux choses données personnellement, dans le cas du *hau*⁸².

⁸² Une simple tentative de définition de l'objet par une parole unique ne suffit pas à le conceptualiser dans la pratique. Il faut un système de paroles; ce que nous appelons un contexte. Comme dans le cas de la tentative de définition de l'économie, celle du *hau* pose problème. La définition de l'économie est toujours imprécise ou trop générale pour les différents spécialistes d'une tradition, chacun perçoit l'économie dans son propre contexte. Et nous ne saisissons pas la signification du *hau* pour les Maori, car il perd une grande partie de son sens original lorsqu'on tente de l'interpréter de nos jours en Occident.

Troisième partie : Repenser les pratiques indiennes dans leur propre contexte

Une première approche des activités dites économique a permis de mettre à plat ou de rendre plus "concret" dans notre esprit, une analyse occidentale qui consiste à expliquer certains comportements d'un point de vue économique. Au-delà de cette analyse, les pratiques des sociétés prémodernes présentent d'autres caractéristiques, mais elles ne sont pas toujours perceptibles, lorsque les sciences sociales utilisent les schèmes d'intelligibilité de l'économie.

Les sociétés indiennes d'Amazonie évoluent dans un contexte très différent de celui du chercheur. Non seulement, "l'environnement" physique et social diffère à tout point de vue, mais encore il se conçoit différemment dans ces sociétés. Comment tenir compte de ces conceptions du monde, spécifiques à leurs cultures ? Ne sont-elles pas déterminantes pour comprendre le moindre de leurs comportements ?

Pour répondre à de telles questions, il conviendrait de ne pas étudier seulement les activités mentales, ou seulement les activités physiques des acteurs sociaux⁸³. Nous devons porter notre attention sur leurs différents rapports. Les pratiques des sociétés exotiques présentent une multitude d'aspects qui ne sont pas toujours envisagés par les sciences sociales. Afin de mieux les percevoir, nous mettrons en relief certaines relations entre les conceptions des acteurs et leurs comportements, en étudiant leur contexte. En premier lieu, nous examinerons certaines particularités "traditionnelles" chez les Barasana et les Achuar. Puis nous exposerons leurs transformations au contact des "Blancs". Ils exercent bien entendu une

⁸³ Cette alternative a été critiquée par Bourdieu, notamment à propos des économistes. Cf. "La logique de la pratique", *Le sens pratique*, 1980, p. 135.

influence majeure sur les sociétés indiennes d'Amazonie, néanmoins, celles-ci restent actives, car leurs comportements sont toujours déterminés par leurs traditions.

I. Le contexte traditionnel des Indiens d'Amazonie.

Pour comprendre la spécificité des pratiques des Indiens d'Amazonie, nous devons considérer les conceptions du monde indigènes. Elles proviennent d'un héritage culturel très différent de celui de nos sociétés occidentales. Bien entendu, nous ne pouvons en donner qu'une représentation schématique ; il n'est pas question d'exposer la "réalité" de ces sociétés. Cependant, ce schéma nous aidera à comprendre le contexte des indigènes, et ainsi nous pourrons le mettre en rapport avec certains aspects de leurs pratiques.

A. Les éléments du contexte traditionnel

Pour commencer une étude du contexte indigène, l'analyse nécessite l'isolement de certains éléments en tenant compte de ce qui semble déterminant du point de vue des sociétés que nous étudions. Notre première grille de lecture ne sera pas considérée de façon définitive ; elle ne sera tracée qu'en "pointillé" dans notre esprit. Cette précaution s'impose car le "monde de sens" des Indiens est tout autre que le nôtre ; ceux-ci semblent côtoyer en permanence une multitude d'éléments que nous ne pouvons percevoir ou "sentir". Plus précisément, nous dirons que nous ne pouvons pas "concevoir" tous ces éléments de la même façon que les indigènes ; ce qui veut dire que nos propres sens corporels ne les saisissent pas nécessairement, et en tout cas pas de la même manière. Les indigènes se montrent sensibles aux manifestations des entités "surnaturelles", alors qu'elles resteront pour nous, "invisibles" ou "inaccessibles". Nous ne pouvons que les imaginer par une représentation indirecte à partir de leurs attitudes, et surtout, à partir de ce qu'ils nous disent. Notre "image mentale" est donc très différente de leur propre conception des éléments symboliques.

Par ailleurs, ces éléments s'intègrent à un rituel. Si "l'usage" des biens traditionnels peut paraître singulier, c'est parce qu'ils ne sont pas nécessairement différents des autres éléments symboliques aux yeux des Indiens. Pour mieux comprendre la logique de leur "utilisation", il est nécessaire de savoir comment ces biens sont perçus, et quels sont leurs rapports avec les autres éléments du contexte, dans chacune des sociétés que nous étudions.

1. Les Barasana

Chez ces Indiens, la plupart de leurs biens traditionnels s'intègrent au culte de Yurupari. Toute la vie sociale est organisée à partir de ce culte, qui devient très intense lors des cérémonies d'initiation.

Les "objets" des Barasana sont particuliers car ils s'intègrent à un rituel. Que ce soient des objets sacrés réservés aux cérémonies d'initiation, ou les biens de la vie quotidienne, ces éléments sont souvent en rapport avec des ancêtres ou des entités "surnaturelles". Les "biens matériels" sont alors des éléments symboliques parmi d'autres. Du fait de ces particularités, nous ne pouvons nous contenter de considérer les seuls biens "utiles" ou "fonctionnels". Ceux-ci ne prennent tout leur sens qu'en rapport avec les autres éléments culturels. La compréhension de l'usage spécifique des "biens matériels" dans les traditions indiennes suppose l'étude des autres "objets". Nous privilégierons pour commencer celle des objets sacrés.

Les instruments du *He*, et la Gourde de cire d'abeille sont les objets tabous par excellence. Les hommes sont les seuls à connaître les secrets de leurs pouvoirs, et ces objets ne doivent jamais être vus par les femmes. Les instruments du *He* sont des flûtes et des trompettes maintenues cachées dans l'eau au bord d'une rivière. Ils n'en sont sortis que lors des rites collectifs. La Gourde de cire d'abeille reste aussi à l'écart des regards, elle est alors enveloppée dans des écorces d'arbres en dehors des cérémonies du culte, son usage est toujours contrôlé par les chamanes.

Les femmes ne doivent pas voir les instruments du *He*, car l'ordre du monde pourrait alors être menacé. Certains mythes révèlent que les femmes auraient volé ces instruments aux hommes. Ces derniers se seraient dès lors transformés physiquement en femmes, ils auraient cultivé le manioc, et de ce fait, auraient perdu leur pouvoir dominant. C'est en reprenant les instruments du *He* aux femmes que les hommes auraient restauré l'ordre social d'origine.

A part ces objets sacrés, d'autres apparaissent plus anodins, mais leur présence n'est pas moins essentielle aux rites du Yurupari. Par exemple, les fruits doivent être abondants lors d'une cérémonie qui leur est entièrement consacrée ; on célèbre alors la "maison des fruits". Plusieurs de ces cérémonies sont nécessaires à la préparation d'une autre beaucoup plus intense, et qui dure plus longtemps : la cérémonie de "la maison du *He*"⁸⁴. Elles nécessitent chacune une grande variété de biens traditionnels⁸⁵. La nourriture et la boisson sont alors préparées par les femmes en grande quantité. Elles produisent surtout des galettes de cassave et de la bière à partir du manioc, l'aliment essentiel. De leur côté les hommes préparent certaines drogues telles que le tabac, la coca, et le yagé.

Chacun de ces éléments produits pour le rite du Yurupari est en rapport avec un ou plusieurs mythes, et c'est de là qu'ils prennent toute leur dimension symbolique. L'Anaconda du *He* est la source de plusieurs éléments sacrés. Dans leurs différentes versions les mythes racontent comment le héros serait mort brûlé vif, et de son corps calciné, seraient nés les instruments du *He*, la Gourde de cire d'abeille, la poudre de tabac, etc.⁸⁶ Ces éléments sont sacrés car ils sont dans leur essence une partie du corps de l'Anaconda primordial.

⁸⁴ Ces cérémonies sont décrites et analysées par S. Hugh-Jones in *The Palm and the Pleiades*, op. cit.

⁸⁵ Nous verrons plus loin de quelle manière les biens manufacturés peuvent prendre de l'importance dans la vie rituelle des Barasana.

⁸⁶ S. Hugh-Jones a recueilli dans plusieurs groupes indiens les mythes retraçant l'histoire du héros appelé Yurupari. Un court extrait de l'un d'entre eux révèle les différents éléments symboliques sortis des restes de son corps.

"His bones became the *He* instrument. They became Dance Anaconda (*Basa Hino*), Manioc-squeezing Woman (*Buhe Romio*), Old Callicebus Monkey (*wau Buku*) and Kana Flower (*Kana Goro*).

En général, les mythes permettent aux Barasana d'identifier chaque élément de leur univers. Les mythes racontent l'origine de tous les objets "matériels" et pas seulement ceux qui entrent dans le rite du Yurupari, ils révèlent aussi l'origine de tous les autres éléments du cosmos (le soleil, les étoiles, la terre, la rivière). Et surtout, ils permettent d'interpréter de nombreux phénomènes, car chacun d'eux résulte de la volonté d'un ou de plusieurs êtres "intelligents". Il est souvent difficile de parler "d'être surnaturels", car les Indiens ne distinguent pas le "naturel", du "surnaturel". Pour eux, certains êtres existent dès lors qu'ils ont été révélés par les mythes, qui dévoilent la réalité (ou l'autre réalité), et tout ce qui s'observe dans la vie courante en dépend. C'est donc nos propres observations du "visible" ou nos propres perceptions, qui sont étrangères aux Indiens. Les Barasana ont comme beaucoup d'autres indigènes, l'impression d'être en rapport avec un autre réel, parce qu'ils ont acquis un savoir, révélé dans les mythes, et parce qu'ils ont été initiés. Chacun peut dès lors développer ses propres contacts avec les êtres mythiques. Les divers éléments du monde ne sont donc pas plus ou moins "réels", ou "visibles" en eux-mêmes, chacun doit apprendre à les connaître pour "lire" ou interpréter leur langage à partir de leurs différents modes de manifestation. Chaque activité peut être perçue comme un culte, car elle suppose une relation permanente avec des "esprits", ou des "âmes".

Nous devons souligner que beaucoup d'éléments du contexte des Barasana, présentent des particularités "humaines", ou plutôt celles des êtres mythiques. En faisant référence à ces personnages, les éléments symboliques ne sont généralement que l'un de leurs aspects. Chacun d'entre eux peut prendre des formes différentes dans les mythes. Et chaque épisode d'un mythe met en relief une ou plusieurs particularités de ces êtres, jamais la totalité de leurs multiples aspects, souvent très différents. Ainsi, après avoir été brûlé, l'Anaconda ne

The top of his skull became the tobacco Gourd and the bottom became the beeswax gourd. His liver and tongue became beeswax; his heart became a snuff gourd and his brain became tobacco snuff. His eyes became *kahe makuri*, small pieces of polished brass worn on sticks over the ears. His penis became the ceremonial cigar and his testicles became little gourds of snuff and red paint kept in the feather box and used at initiation. His elbow became the elbow ornament (*rika saria yasi*) and his ribs became the sacred shell belt called *hino waruka*, anaconda ribs." in *The Palm and the Pleiades*, "Manioc-stick Anaconda", op. cit. p. 293.

serait pas vraiment "mort", il aurait plutôt changé d'apparence en se disloquant. Par cette décomposition, il devient la source de divers éléments, et ceux-ci sont fondamentaux pour les Barasana car ils participent à la régénération du cycle de la vie.

Les biens traditionnels étant des éléments symboliques, ils ne sont pas de simples "objets" (au sens occidental du terme), ils permettent par différents moyens d'être en rapport intime avec les autres, que ce soient les entités "spirituelles", les humains, ou les animaux.

Les cérémonies du Yurupari accentuent ces relations avec les ancêtres. Ce contact se fait par une mise en scène des éléments symboliques. Le chamane allume la Gourde de cire d'abeille. Les hommes consomment certaines drogues et soufflent dans les instruments du *He*. Ils redonnent alors la vie à leurs ancêtres, c'est-à-dire à l'Anaconda primordial et à ses descendants. Les flûtes et les trompettes représentent les gens du *He*, les premiers ancêtres de l'humanité. Ceux-ci sont considérés comme des "morts vivants" car ils habitent dans le monde des morts en restant immergés dans la rivière. Chacun peut les faire revivre en leur donnant un peu de son esprit (un peu de son "souffle"), pour les faire chanter de nouveau. Cet échange avec les morts est censé assurer le renouvellement de la fertilité de la nature dans son ensemble.

Chez les femmes, la production des aliments est un rituel comparable aux cérémonies du Yurupari, car elle est le théâtre symbolique de certaines scènes mythiques. La culture du manioc nécessite la construction d'un essart par l'abattage et le brûlis. De ces cendres vont naître le manioc et diverses plantes à côté des restes du tronc calciné d'un grand arbre. Cette scène reconstitue la mort de l'Anaconda, qui va renaître de ses cendres en prenant d'autres formes pour alimenter la vie de ses descendants⁸⁷. Pour ces femmes, il est évident qu'elles entretiennent le cycle de vie de l'Anaconda, sous l'une de ses multiples formes. En cultivant le manioc, elles le font vivre. Et en le transformant pour alimenter la communauté, elles le font mourir. Elles entretiennent son cycle perpétuel. Cette mort du manioc n'est pas

⁸⁷ Les allusions aux mythes se poursuivent durant tout le processus de préparation des aliments, qu'il s'agisse de la production domestique des galettes de cassave, de la bière de manioc, ou des plats à base de viande et de piments. Cf. C. Hugh-Jones, op. cit., pp. 169-234.

véritablement la mort de l'Anaconda, car le manioc renaît indéfiniment et entre dans un nouveau cycle, celui des humains. Ils sont eux aussi, l'une des multiples formes de l'Anaconda. En alimentant la communauté, le manioc fait vivre les descendants de l'Anaconda primordial, ce qui revient à alimenter son existence au sein des humains.

Par ailleurs, les relations des Barasana avec les animaux sont très spécifiques. Ces derniers sont considérés comme des personnes humaines, car dans les temps mythiques certains animaux étaient semblables aux humains. Ils se seraient transformés à cause de leur ignorance et de leur stupidité. En général, les Barasana n'aiment pas tuer le gibier qui leur "ressemble", c'est-à-dire par leur taille et leur poids. Ils considèrent que les animaux ont une vie sociale comparable à celle des humains car ils ont leurs propres malocas, leurs propres danses, etc. Les Barasana chassent donc peu, et préfèrent consommer des petits animaux ou du poisson. En outre, ils respectent le devoir de réciprocité qu'ils ont envers les maîtres des animaux. Un massacre inutile pourrait entraîner leur vengeance ou celle des animaux tués. Comme le montre S. Hugh-Jones, beaucoup d'Amérindiens, et les Barasana en particulier, ont tendance à euphémiser la violence de la chasse car ils donnent à certains animaux le statut de personne⁸⁸. Par conséquent, ils préfèrent généralement utiliser les sarbacanes plutôt que les lances ou les massues (remplacées de nos jours par les armes à feu). A la différence de ces dernières, les sarbacanes ne font que "souffler le gibier", elles ne répandent pas le sang, et sont utilisées à distance des animaux. Cette relation engage beaucoup moins la responsabilité du chasseur, qui place d'autres intermédiaires tels que le vent et le curare entre lui et sa victime. Ceux-ci sont censés avoir une vie propre qui peut être décisive.

Par ailleurs, les Barasana respectent certaines règles. L'animal tué est vidé de ses entrailles et lavé de son sang dans la rivière pour séparer les substances nutritives de celles qui sont procréatrices⁸⁹. Celles-ci iront rejoindre leur source vers l'aval de la rivière, afin qu'elles

⁸⁸ Cf. "Bonnes raisons ou mauvaise conscience ?", *Terrain* n° 26, mars 1996, pp. 123-148.

⁸⁹ L'élimination du sang et des entrailles dans la rivière fait référence au mythe de la naissance de Warimi. Sa mère Meneriyo fut tuée par les Jaguars et dépecée au bord d'une rivière alors qu'elle était enceinte. A ce moment, Warimi n'était encore qu'un homuncule spermatique, il s'enfuit en plongeant dans la rivière avec le sang et les entrailles de sa mère. Cf. "Warimi's birth" in *The Palm and the Pleiades*, op. cit., pp. 276-277.

puissent reprendre vie dans de nouveaux corps. De même, les Barasana ne prennent pas les "armes" et les ornements des animaux. Ils leur donnent leur identité spécifique au même titre que ceux des humains. Avant chaque découpe de carcasse, les plumes ou les poils sont brûlés pour assurer le recyclage de la vie animale. Les fourrures, plumes, dents, becs et griffes sont obtenus par d'autres moyens que la chasse. Ils sont d'une part fournis par les Maku en échange de biens cultivés afin de reporter sur d'autres la responsabilité du vol, et sont d'autre part prélevés sur les animaux apprivoisés, c'est-à-dire ceux qui n'appartiennent qu'au groupe.

Si l'apport de nourriture peut être considéré comme une procédure hautement ritualisée, supposant certaines relations avec les entités "surnaturelles" ou les personnages mythiques, la manière de consommer cette nourriture participe au rituel.

Les Barasana considèrent que la viande est plus ou moins forte et dangereuse selon la taille du gibier susceptible de se venger. Leur viande est donc exclue de l'alimentation des personnes les plus vulnérables. Les malades et les jeunes enfants doivent généralement se contenter d'un repas de végétaux et de poissons. Il faut que les jeunes apprennent progressivement à manger les viandes les plus fortes. Selon les Barasana, les poissons et les animaux auraient la capacité de se transformer avant d'être consommé. Les poissons peuvent ainsi se changer en viande plus menaçante. Les chamanes ont alors pour rôle de leur redonner leur forme d'origine, et d'affaiblir le gibier. Par des invocations, ils changent l'espèce des animaux ou les transforment en végétaux.

Les cérémonies du Yurupari prescrivent précisément les éléments qui peuvent être absorbés. Durant la période rituelle proprement dite, la consommation de viande est interdite, et les repas sont à base de manioc. Si les Barasana délaissent la nourriture "chaude" au profit des aliments "froids", c'est parce que les initiés sont censés se transformer lors de la cérémonie. Cette transformation se fait par une transition entre le monde des vivants et le monde des morts. Ils "meurent" et "renaissent" sous une autre forme. Dès la fin de la cérémonie, les Barasana se considèrent vulnérables comme des nouveaux nés. Ils doivent donc suivre le même traitement ; une période plus ou moins brève de diète et de réclusion leur permettra de reprendre une vie normale.

Les aliments et les autres biens traditionnels ne sont donc pas fondamentalement différents des autres éléments symboliques ; ils s'intègrent à un culte permanent, et sont souvent associés aux êtres mythiques. Ainsi, beaucoup de ces êtres ont des qualités comparables à celles des humains. Par ailleurs, ils sont des intermédiaires qui fondent une multitude de relations, entre les humains d'une part, et entre ceux-ci et les autres êtres de leur univers.

2. Les Achuar

A la différence des Barasana, les Achuar n'ont pas de grande cérémonie collective comparable au rite du Yurupari. Pourtant, leurs comportements ne sont pas indépendants de certaines croyances et de précautions rituelles. L'horticulture et la chasse sont bien plus que des activités productives pour les Achuar. Le jardin et la forêt sont peuplés d'éléments symboliques associés aux êtres "surnaturels", et ceux-ci ne manquent pas de donner du sens à chacun de leurs actes.

Chez les Achuar comme chez les Barasana, il n'y a pas de distinction conceptuelle entre "les biens matériels" et les autres éléments de leur monde. La compréhension de l'usage des premiers suppose qu'on les mette en rapport avec les seconds, en exposant les conceptions du monde indigènes.

La culture d'un jardin suppose des compétences que les femmes sont les seules à pouvoir accomplir. Chacune d'elles doit être capable d'entretenir des relations intimes avec les divers êtres qui peuplent l'essart, en maîtrisant leurs pouvoirs "surnaturels". Ainsi, certains objets magiques, ou "charmes de jardinage", sont censés avoir une âme, et peuvent contribuer à faire croître le manioc et les autres plantes cultivées, mais ils sont considérés comme dangereux. Ces objets, nommés *nantar*, sont soit des bézoards, soit des petits cailloux rougeâtres, dotés de pouvoirs vampirisant, mais leurs pouvoirs peuvent être détournés au profit d'une femme habile. Plus ils sont nocifs, plus ils ont de puissance fécondatrice. Les femmes achuar utilisent souvent cette force pour faire croître les cultures de leur jardin, et

pour vampiriser certains intrus. Elle doit pour cela les apprivoiser en les abreuvant régulièrement de roucou (substitut métaphorique du sang), et en leur adressant des incantations appelées *anent*.

Le manioc contribue, lui aussi, à faire du jardin achuar un lieu menaçant du fait de ses propriétés vampirisantes. Tout comme le *nantar*, il a une âme appelée *wacan*, qu'il faut apprendre à maîtriser selon un rite particulier. Ainsi, chaque cultivatrice trempe les boutures du manioc dans un mélange d'eau et de roucou pilé avant de les planter. Et chacune doit connaître des *anent* appropriés, pour protéger toute sa famille des tendances vampirisantes du manioc.

Pour les Achuar, la culture du manioc et des autres plantes du jardin repose sur une relation intime avec *Nunkui*, "l'esprit tutélaire des jardins"⁹⁰. Etant considérée comme la mère de toutes les plantes cultivées, elle exerce une autorité incontestée sur toute sa progéniture. Les plantes cultivées sont censées former un peuple dont les rapports sociaux sont similaires à ceux des humains. Certaines espèces de ces plantes sont soit féminines, soit masculines, d'autres espèces sont des deux genres et forment une famille. Beaucoup de ces plantes sont dotées d'un *wacan*, témoignant d'une humanité antérieure. Deux héroïnes mythiques, les sœurs *Ipiak* et *Sua* se seraient ainsi métamorphosées en de modestes plantes servant de cosmétiques naturels⁹¹. Cependant, certaines plantes comme le manioc ont une âme mais n'ont pas de passé mythique. D'autres, comme le papayer n'ont ni âme, ni passé mythique. Pour vivre en harmonie avec tous ces êtres, une cultivatrice doit s'identifier à *Nunkui*, en les considérant comme ses enfants. De nombreux *anent*, mettent en scène et postulent cette identification⁹². Ces femmes communiquent en outre avec tout ce petit monde durant leurs rêves ; il arrive que

⁹⁰ Cf., Ph. Descola, *La nature domestique*, op. cit., pp. 239-265. -- *Les lances du crépuscule*, op. cit., pp.108-111.

⁹¹ Du fait de leur trop grand désir sexuel, les deux soeurs se seraient transformées après avoir été délaissées par les hommes. Cf., Ph. Descola, *Les lances du crépuscule*, op. cit., pp. 113-117.

⁹² Notons que ce chant présente un aspect performatif ; la cultivatrice se fait "femme *Nunkui*", par les paroles de son chant et la mélodie de sa voix.

Nunkui leur révèle l'emplacement d'un *nantar*, ou d'un serpent *wapau*, lui aussi très favorable à la croissance des plantes.

Les femmes se peignent le visage de dessins au roucou, lors des manipulations de leur *nantar* ou lors des semailles et des plantations. Elles s'intègrent ainsi davantage au peuple qui est censé habiter leur jardin. Par ailleurs, les Achuar respectent certaines prohibitions alimentaires et sexuelles. Comme les Barasana, ils proscrirent la consommation de certains aliments notamment lors de certaines occasions rituelles. Les femmes évitent les aliments qui pourraient affecter les plantes, surtout durant les semailles et les plantations. La sexualité présente certaines analogies pour ces sociétés avec la "consommation" des aliments, et elle est une "dépense d'énergie" défavorable aux plantes. De plus, elle est censée empêcher toute communication avec les êtres du jardin pendant les rêves.

Si les Achuar ont des conceptions très particulières de leurs plantes horticoles, celles qu'ils ont des "produits" forestiers se distinguent tout autant des nôtres. A la différence des Barasana, les Achuar sont des chasseurs passionnés. La chasse est une activité essentiellement masculine, cependant, les hommes emmènent régulièrement leur femme (ou l'une de leurs femmes), pour tenir une meute de chiens et pour rapporter le gibier. On remarquera que le domaine de la chasse peut être comparé à celui du jardinage sur différents points.

Même s'ils ne sont pas jugés indispensables, certains charmes sont utilisés pour renforcer les aptitudes à la chasse ou pour attirer les animaux. Les charmes réputés les plus efficaces sont des bézoards appelés *namur*⁹³. Ces objets sont comme les *nantar*, dans le domaine de la chasse. Chaque type de ces *namur* est censé attirer une espèce animale et faciliter sa capture. Certains sont utilisés pour la pêche, d'autres pour la chasse. Pour les Achuar, ces charmes ont une âme qui leur donne une certaine autonomie par rapport à leurs utilisateurs. Du fait de leur vie indépendante, ils sont alors tout à fait comparables à d'autres "biens" que nous jugeons indispensables au succès de la chasse. Les Achuar pensent que le curare peut lui aussi résister à la volonté du chasseur. Ils doivent donc apprendre à le maîtriser et connaître les *anent* qui en feront un allié.

⁹³ Cf. Ph. Descola, *La nature domestique*, op. cit., p.323.

Toute chasse efficace suppose un "rapport d'intelligence" avec le gibier et leurs esprits protecteurs. Ces derniers sont des êtres mythiques appelés *kuntiniu nukuri* (les mères du gibier) ; ils sont supposés avoir une autorité sur les animaux comparable à celle des Achuar sur leurs enfants et leurs animaux domestiques. Leur statut est néanmoins ambigu car ils sont à la fois protecteurs et chasseurs du gibier⁹⁴. Comme chez les Barasana, le chasseur ne doit pas tuer démesurément les animaux, il pourrait subir la vengeance des esprits protecteurs⁹⁵. Cette vengeance pourrait d'ailleurs s'exercer s'ils manquaient de respect envers la dépouille du gibier. Leurs crânes et ossements sont suspendus sur les voliges de l'avant toit.

Par ailleurs, les Achuar entretiennent un rapport direct avec les animaux. Le chasseur cherche à fonder un "lien personnel d'alliance" avec chacune des espèces animales. Pour chaque espèce, le premier animal tué ne doit pas être mangé par le chasseur. Il pourrait compromettre ses relations avec les autres représentants de l'espèce. En outre, les destinées des individus de chaque espèce animale sont surveillées par un chef, appelé *amana*. Cet animal, très rare, est l'interlocuteur privilégié des chasseurs. Certains *anent* sont censés le faire apparaître. En général, les *anent* sont précieux et tenus secrets.

Les animaux ont pour les Achuar, comme pour les Barasana, certaines qualités "humaines". Ils sont des "personnes", avec une âme et une vie autonome au même titre que certaines plantes. Ceux-ci auraient perdu leurs formes humaines, et de ce fait, leur capacité à communiquer avec les hommes par le langage ordinaire. Ils n'ont cependant pas perdu leur conscience, et communiquent entre eux. Les rêves permettraient aux hommes de comprendre ce discours⁹⁶.

Les Achuar considèrent que beaucoup d'animaux et de plantes ont une vie sociale. Certains seraient ainsi des modèles de vie de famille ; le toucan est un animal exemplaire de fidélité conjugale, et le singe-laineux se marie avec sa cousine croisée bilatérale. Leurs rapports sociaux seraient tout à fait comparables à ceux des humains. Par ailleurs, comme l'a montré Ph. Descola, les Achuar pensent leurs rapports avec les espèces naturelles selon "les

⁹⁴ Ibid., p. 317-320.

⁹⁵ Ibid., Cf. Mythe d'Amasank et des Jurijri, p.319.

⁹⁶ Ibid., "L'ordre anthropologique", pp. 119-128.

catégories élémentaires structurant la vie sociale"⁹⁷, à l'instar de la plupart des sociétés indiennes d'Amazonie. Ainsi, les femmes achuar ont des comportements maternels envers les plantes cultivées ; en s'identifiant à *Nunkui*, elles les protègent et les élèvent comme leurs enfants, c'est-à-dire comme des "consanguins". Quant aux hommes achuar, ils traitent les animaux et leurs protecteurs comme des "affins". Ils engagent donc avec les animaux des relations de prédation du même type que celles qu'ils ont avec leurs ennemis dans le rapt des femmes. Ils doivent d'ailleurs séduire certains de ces affins pour mener à bien leur entreprise, ce qui les oblige à ne jamais révéler leurs intentions. Ils ne disent jamais par exemple "je pars chasser le gibier", mais plutôt "je vais promener les chiens". En outre, l'auteur remarque que ces relations de "protection" avec les consanguins, et de "prédation" avec les affins se distinguent d'un troisième type de relation qui peut s'engager avec les autres êtres de la nature et pas seulement les humains. Les Tucano considèrent qu'ils ont avec les animaux des relations de "réciprocité". Ainsi, la mort des animaux doit être compensée par des morts humaines. On comprendra le faible enthousiasme des Barasana à la chasse, et leur respect scrupuleux des conditions qui permettent aux âmes des animaux de réintégrer leur corps.

De la même façon que chez les Barasana, les éléments du contexte Achuar sont en rapport les uns avec les autres. L'isolement des "biens matériels" que l'on tenterait d'identifier a priori comme moyens de subsistance, ou comme moyens de satisfaire des besoins, ne permet pas de saisir les rapports que ces Indiens ont avec les "biens". Le terme de bien ou d'objet est d'ailleurs impropre, puisque beaucoup de ces éléments sont dotés de qualités humaines, ou d'une personnalité.

⁹⁷ Cf. "Pourquoi les Indiens d'Amazonie n'ont-ils pas domestiqué le pécari ? Généalogie des objets et anthropologie de l'objectivation", in B. Latour, P. Lemonnier, *De la préhistoire aux missiles balistiques*, 1994, p.341. -- "Societies of Nature and the Nature of Society" in Kuper A. (ed.), *Conceptualizing Society*, Routledge, Londres, 1992, pp. 107-126.

B. Les pratiques indiennes traditionnelles

Comme nous l'avions précédemment remarqué, il est toujours un peu abusif de parler de "consommation" ou de "production" chez les indigènes, car d'une part ces concepts ne nous font pas saisir leurs propres pratiques rituelles, et d'autre part il est très difficile de les distinguer ; elles sont étroitement imbriquées dans un même mouvement global.

Chez les Indiens d'Amazonie, ce mouvement est souvent cyclique et se confronte à nos propres conceptions du temps. Rappelons brièvement qu'il s'oppose à celui de nos sociétés. En général, nous ne connaissons (et ne reconnaissons) que la progression. Même les processus cycliques comme la vie biologique sont censés s'inscrire dans le long cheminement de l'évolution. Par conséquent, les vies humaines participent au progrès de l'humanité. Que l'on pense en termes de progrès économique ou de progrès politique, par exemple, nos représentations du temps se fondent sur un schéma linéaire et ascendant. La production et la consommation sont des concepts qui permettent de rendre compte de cette progression au plan économique. L'une et l'autre sont toujours associées à un régime de valeurs. Si l'on juge qu'il est "rationnel" d'apporter un revenu en étant productif, la consommation ou la "dépense", est souvent dévalorisée⁹⁸. La consommation se trouve alors réduite à un gaspillage qui freine le "développement" des institutions économiques.

Chez les Barasana par exemple, cette obsession du progrès n'existe pas. Toute phase ascendante est censée s'inscrire dans un processus qui implique le retour aux origines. Ce processus se reproduit indéfiniment en faisant alterner la vie et la mort dans un grand cycle qui s'impose à tous les éléments naturels. Chaque être, qu'il soit humain ou non humain est impliqué dans ce cycle. La mort n'est donc pas considérée comme une fin absolue de l'existence, elle n'est qu'une étape nécessaire à la régénérescence de l'âme dans un nouveau corps. Ainsi, les Barasana considèrent qu'après leur mort, leurs âmes peuvent se réintégrer dans le corps d'un nouveau-né. Et tout comme les humains, les animaux les plantes et les astres suivent un parcours similaire.

⁹⁸ Georges Bataille, *La part maudite*, Ed. Minuit, 1967.

La recherche d'un éternel progrès répondant de mieux en mieux aux "besoins" des hommes n'a pas de sens chez ces Indiens, tout doit être anéanti dans la mort pour pouvoir se régénérer de nouveau. La mort n'est pas purement négative, elle permet de fertiliser la nature. Ainsi, l'enterrement des humains est ressenti comme une fécondation de la terre. Cette dernière est assimilée à une matrice car elle a un rôle procréateur. Comme l'a montré Baudrillard, les sociétés traditionnelles n'ont pas instauré de rupture avec les morts comme dans nos sociétés ; elles perpétuent un "échange symbolique"⁹⁹.

Aux yeux des Barasana, les activités dites "productives" ne sont pas fondamentalement distinctes de certaines autres activités sociales. Pour les femmes, la préparation des aliments ou la culture du manioc sont des formes "d'insémination" et de "procréation" parmi d'autres¹⁰⁰. En tant que telles, elles sont des activités rituelles comparables au rite du Yurupari. Rappelons qu'elles contribuent à faire vivre l'Anaconda primordial ; elles sont donc en rapport intime avec les ancêtres. De même, les hommes entretiennent la fertilité de la nature par diverses procédures rituelles tout aussi essentielles que la chasse (rite d'initiation, mariage entre groupes exogames, rejet des entrailles et du sang des animaux dans la rivière, etc.).

Les Barasana ne peuvent donc pas se contenter d'être "productifs" au sens où nous l'entendons généralement dans nos sociétés. De plus, leur culture les incite souvent à se méfier des comportements occidentaux. La recherche éperdue des valeurs matérielles semble être une "folie", et certains chamanes influents annoncent les conséquences catastrophiques du retour des Blancs. Pour beaucoup de ces Indiens, nos propres activités ne seraient pas porteuses d'un progrès encore très abstrait, elles seraient plutôt la preuve d'un "déclin moral" aux effets dévastateurs¹⁰¹.

Ph. Descola a montré que les Achuar ne se représentaient pas le travail de la même façon que les sociétés modernes, c'est-à-dire comme "un ensemble cohérent d'opérations

⁹⁹ *L'échange symbolique et la mort*, Gallimard, 1976.

¹⁰⁰ C. Hugh-Jones, "Production and consumption", *The Milk River*, op. cit., pp.169-234.

¹⁰¹ Cf. "The Gun and the Bow", art. cit., pp. 145-146.

techniques visant à produire tous les moyens matériels nécessaires à leur existence"¹⁰². Le concept le plus proche est *takat*, car il est associé à l'effort ou à la peine, mais son sens ne se réduit pas aux seules activités productives¹⁰³. Notons que les Achuar distinguent le *takat* du travail salarié pour les compagnies pétrolières, qu'ils désignent par le terme espagnol de *trabajo*. Il semblerait donc que certaines activités traditionnelles méritent d'être séparées des activités typiquement occidentales, car elles seraient incomparables aux yeux des Achuar. Même si le travail est techniquement similaire à l'essartage (ouvrir des pistes à la machette), Ph. Descola note que les Achuar ont perçu la différence entre le *trabajo* comme travail-marchandise et le *takat* comme travail-qualité, car lorsqu'ils agissent pour le compte des Blancs, ils perdent le contrôle de la finalité du travail.

Soulignons par ailleurs que le *takat* répond aux exigences culturelles d'une société. Si un Achuar tente de se soustraire aux tâches qu'il doit accomplir, il peut être qualifié de "paresseux" ou rejeté par son entourage. Ainsi, les qualités d'une "bonne épouse" ou d'un "bon mari" s'observent à travers les fruits de son *takat*, et peuvent paraître bien particulières par rapport aux critères occidentaux¹⁰⁴. Le *takat* permet donc de se conformer bien davantage aux

¹⁰² Cf. *La nature domestique*, op. cit., p. 367.

¹⁰³ "(...), *takat* signifie aussi toucher, manipuler, et porte l'idée d'une action directe sur la nature visant à la transformer ou à réorienter sa finalité. Ceci est très clair dans les connotations sexuelles du terme, puisqu'on emploie la même expression *takamchau*, "non travaillée", pour désigner une jeune vierge et une portion de forêt climacique qui n'a jamais été essartée." Ibid., p. 368.

¹⁰⁴ "Les qualités d'une "bonne épouse" comprennent ainsi tout aussi bien la capacité d'élever de beaux chiens de chasse ou d'être experte dans le tissage et la poterie que l'obligation de fournir en abondance à son époux une onctueuse bière de manioc. Conçue sous l'angle des qualités par lesquelles elle contribue à la reproduction domestique, une "bonne épouse" sera ainsi qualifiée par son mari de l'épithète *umiu* ("obéissante", au sens de "qui ne cherche pas à échapper à ses obligations"). Au sein des conjointes possibles, la femme désirable se définira tant par cette vertu d'acquiescement tacite aux obligations de sa charge que par sa conformité aux canons indigènes de la beauté physique. Symétriquement, et pour une femme, le *penke aishmank* ("l'homme complet") est celui qui non seulement satisfait les besoins biologiques de son épouse (sexuels et carnés), mais aussi qui contribuera, par sa prééminence dans la guerre, à établir le prestige de sa maisonnée tout entière." Ibid., p.369.

normes sociales qu'une activité salariée extérieure. Généralement, les Achuar n'acceptent pas d'abandonner ce type d'activité au profit des activités occidentales.

En outre, l'excès de zèle n'est pas valorisé. Bien au contraire, il serait plutôt maudit par une morale sociale qui s'exprime à travers les mythes. Le zèle intempestif est condamné dans diverses tâches. Ainsi, le mythe de Colibri raconte comment deux cultivatrices ont été transformées en plantes pour ne pas avoir fait confiance à cet être mythique. Furieux, Colibri a instauré le *takat* pénible. Il a condamné d'une part les hommes à l'essartage, et d'autre part les femmes à la plantation et au désherbage¹⁰⁵. Une malédiction du même type est censée être la cause de l'effort nécessaire à la construction des maisons et la fabrication des pirogues. Par ailleurs, une chasse trop abondante de gibier expose le chasseur aux vengeances des *Jurujri* cannibales ou aux morsures de serpents. "L'Éthique capitaliste" n'est donc pas présente chez les Achuar ; comme dans beaucoup d'autres sociétés traditionnelles, la quantité de travail que peut fournir une personne n'est pas nécessairement valorisante.

A la lumière de ces considérations culturelles, certains comportements achuar peuvent être éclaircis. Ph. Descola a quantifié les durées de travail par sexe et les dimensions des parcelles exploitées à partir d'un échantillon de maisonnées. Ces analyses montrent que la quantité de travail par unité domestique augmente avec le nombre d'épouses. Elles remettent en cause la règle de Chayanov utilisée par Sahlins¹⁰⁶. Ce dernier souligne que "dans un système de production domestique de consommation, l'intensité du travail varie en raison inverse de la capacité de travail relative de l'unité de production"¹⁰⁷. Or chez les Achuar,

¹⁰⁵ Ibid., pp. 370-371.

¹⁰⁶ "Je propose une série hétéroclite de réflexions théoriques et statistiques d'où il ressort que le système domestique s'assigne des normes de subsistance limitées non seulement dans l'absolu, mais par rapport au potentiel propre de la société; et, de fait, dans la communauté des groupes de production domestique, plus grande est la capacité relative de travail de la maisonnée, moins ses membres individuels travaillent effectivement. Cette dernière proposition est une découverte de première grandeur, que nous devons à A.V. Chayanov, et je lui rends ici son dû en l'appelant "règle de Chayanov". Marshall Sahlins, *Âge de pierre, âge d'abondance. L'économie des sociétés primitives*, Gallimard, 1976, p.131.

¹⁰⁷ Cf. Ibid., p.134.

l'augmentation de cette capacité, avec le nombre de femmes, ne réduit pas le temps de travail individuel. Cette durée est plutôt constante quel que soit le nombre d'épouses mais certaines d'entre elles travaillent plus rapidement en entretenant de grandes parcelles¹⁰⁸. Ces comportements peuvent surprendre. D'une part, les produits du travail de certaines femmes achuar sont surabondants par rapport aux besoins de leur famille ; elles ne prélèvent pas la totalité des plantes qu'elles cultivent. Et d'autre part, ces femmes n'adaptent pas leur temps de travail à ces mêmes besoins, ce temps reste fixe en dépit des faibles compétences de certaines d'entre elles.

Pour expliquer ces comportements, nous devons tenir compte des normes sociales qui prescrivent les modalités de travail. Comme le dit Ph. Descola, "c'est l'intensité du travail et non sa durée qui est socialement sanctionnée". Pour acquérir du prestige une femme doit non seulement cultiver de grands jardins, mais encore elle ne doit pas bousculer le rythme de vie que lui impose sa société¹⁰⁹. Le temps de travail que réclame la culture d'un jardin est socialement borné car un écart par rapport à la norme est souvent condamné. Une femme est qualifiée de paresseuse si elle ne travaille pas assez longtemps, et elle fait de l'excès de zèle au-delà du temps normal. Ce n'est donc pas la quantité de travail qui est pris en compte par les Achuar mais la qualité de ce travail lorsqu'il correspond à un modèle culturel.

Par ailleurs, la culture d'un jardin n'est pas seulement pour les femmes un moyen de parvenir à leurs fins. Beaucoup d'entre elles ressentent une satisfaction directe dans cette tâche. En entretenant des rapports intimes avec *Nunkui* et les âmes des plantes qu'elles assimilent à leurs consanguins, ces femmes développent des sensations diverses. Certaines ressentent une profonde affection pour ce monde imaginaire, comme s'il s'agissait de leur propre famille, et se plaisent à le voir évoluer grâce à leurs propres compétences symboliques.

Comme beaucoup d'autres sociétés traditionnelles, les Achuar accordent une grande importance aux diverses sensations qu'ils peuvent éprouver. A leurs yeux, ces sensations

¹⁰⁸ Cf. Descola, *La nature domestique*, op. cit., 359-363.

¹⁰⁹ Ce rythme de vie qui réduit la part de "travail" par rapport aux "loisirs" avait été mis en relief par Lizot dans une description de la journée quotidienne des Yanomami. Cf. "Economie ou société ? Quelques thèmes à propos de l'étude d'une communauté d'Amérindiens", *Journal de la Société des Américanistes*, n° 60, 1972, pp. 137-174.

signifient parfois qu'une âme est dans leur corps. En s'identifiant à *Nunkui*, une femme peut ressentir la présence en elle de cet être mythique, au cours d'un *anent* qui la remplit d'émotions, par exemple¹¹⁰.

En outre, les Achuar ont une conception particulière de l'échange. Lors d'un meurtre ou de l'enlèvement d'une femme, les personnes les plus offensées doivent réclamer un fusil au responsable ou se venger par la violence. Le prélèvement d'une vie ou d'une femme est assimilé à un débit qui doit être compensé. Un Achuar qui a subi la perte d'un de ses proches se considère comme un "créancier", il doit alors réclamer son dû, c'est-à-dire la "dette" (*tumash*) du coupable¹¹¹. Les Achuar considèrent qu'il ne saurait trouver le repos sans une compensation de cette dette. L'échange implique donc à la fois les vies humaines et les femmes. Notons qu'une dette n'est pas nécessairement remboursable. Le désir de vengeance ne se tarit pas toujours avec les pertes que certains Achuar font subir à l'ennemi.

II. Donner du sens à l'inconnu

Au contact des Blancs, les sociétés traditionnelles changent leurs comportements, mais ceux-ci ne sont pas simplement déterminés par une logique économique. L'utilité d'un bien ne peut pas être posée a priori dans n'importe quelle société. Les sociétés exotiques s'approprient les biens occidentaux en leur donnant une signification intelligible. Les biens doivent d'abord, prendre un sens pour que chacun s'y "intéresse", et être jugés pertinents dans un contexte donné. Si l'on considère le monde des indigènes, un objet peut prendre une signification tout autre que celle qu'il est censé avoir dans nos sociétés¹¹². En changeant de

¹¹⁰ Notons que pour les hommes les excès de violence suscités par la guerre sont censés être liés à la présence d'un esprit *arutam* au sein de leur corps. Cf. *Les lances du crépuscule*, op. cit., p.244.

¹¹¹ Cf. Ibid. pp. 277-278.

¹¹² On se rappellera bien entendu l'exemple cocasse de la fameuse bouteille de coca cola du film "Les dieux sont tombés sur la tête".

contexte, l'objet devient très différent sous le regard des indigènes ; il est alors l'un de leurs éléments symboliques. En outre, il n'y a pas que les biens qui soient porteurs de sens ; les sociétés traditionnelles interprètent aussi nos propres activités, ou nos propres "services".

L'usage des biens occidentaux chez les Indiens peut quelquefois surprendre. Comme le faisait remarquer S. Hugh-Jones, les Barasana ont leurs propres manières d'utiliser nos biens, même s'ils savent que les Blancs les emploient différemment¹¹³. Bien entendu, ces usages peuvent apparaître fonctionnels, étant donné certaines contraintes de moyens disponibles. Mais si certains bidons d'huiles vides ou de vieilles chaussettes usagées reprennent du service, nous devons comprendre pourquoi ceux-ci n'inspirent pas le dégoût comme dans nos sociétés modernes.

Jean Baudrillard a montré la particularité des objets dans nos sociétés. Avant d'être fonctionnels, ils sont avant tout des "signes de différence"¹¹⁴. Chaque objet affiche le statut et la qualité de son possesseur, en se distinguant des autres objets y compris ceux qui ont la même fonction. Dans les sociétés traditionnelles, les biens occidentaux perdent ces propriétés.

Les objets occidentaux ne peuvent être appropriés qu'à la condition d'être reconnus. Ils doivent être assimilables à d'autres éléments du contexte. Comme nous l'avons vu dans cette troisième partie, ces éléments sont très particuliers car ils font référence aux êtres mythiques qui restent bien souvent inconnus pour l'observateur étranger. Les biens occidentaux s'intègrent alors au contexte des sociétés prémodernes en prenant un nouveau sens. Les indigènes leur donnent une origine mythique.

¹¹³ "The Barasana know well that it is only Indians who wear white glass beads round their necks, towels on their shoulders and clean white handkerchiefs perched on their heads, but that has not so far diminished their enthusiasm for this imported goods. If occasionally the Indians dress up for White people, most of the time they do it for each other.", Cf. "Yesterday's luxuries, tomorrow's necessities : buseness and barter in northwest Amazonia", art.cit., p.58.

¹¹⁴ *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Gallimard, 1972.

Chez les Barasana, un héros mythique aurait distribué les objets manufacturés aux hommes. Les Blancs auraient pris l'arme à feu, symbole de leur puissance, alors que les Indiens se seraient contentés de l'arc¹¹⁵. Les mythes mettent souvent l'accent sur la responsabilité des Indiens dans ce choix¹¹⁶. Ils auraient d'ailleurs refusé de manger la Cire d'abeille qui pouvait leur donner l'immortalité, alors que les Blancs l'auraient accepté tout comme les serpents et les araignées. Ainsi, les Blancs portent des vêtements comparables à la peau des serpents, qu'ils enlèvent à volonté, et vivent plus longtemps que les Indiens. Waribi

¹¹⁵ " Last to be born was the ancestor of the White People but when the culture hero ordered the people to bathe it was he who plunged into the water first and came out clean and white. He was followed by the ancestor of the Blacks who acquired his colour from the now dirty water. The Indian was frightened of the water and did not bathe at all and so became inferior to White People. The culture hero then offered the people a gun, abow and ornaments leaving the white Man with the Gun." S. Hugh-Jones, "The Gun and the Bow. Myths of White Men and Indians", *L'Homme* 106-107, avril-sept., XXVIII (2-3), 1988, pp. 138-155, Cf. p.143-144.

¹¹⁶ Notons que les cultes du cargo mélanésien ont des mythes tout à fait comparables. Chez les Yam et les Yabob de Nouvelle-Guinée, Peter Lawrence a relevé certains mythes du début du siècle qui présentent des caractéristiques similaires : "Alors Kilibob remplit son bateau; Il y rassembla des hommes indigènes, des objets manufacturés et des plantes alimentaires. Selon certains informateurs, il créa ensuite un cargo européen et les hommes blancs : il les prit à son bord et les cacha sous le pont. Quand tout fut prêt, il quitta Karkar pour Madang et la côte de Rai. Devant chacun des villages importants rencontrés sur sa route, il jeta l'ancre et débarqua un homme, lui offrant le choix entre les deux types de culture matérielle qu'il avait créés : entre un fusil et un arc avec une flèche et entre une barque et une pirogue indigène. Dans chaque cas, l'indigène, rejetant le fusil qui lui paraissait un bout de bois trop court et inutile, choisit l'arc et la flèche qui étaient plus aisés à manier. Il rejeta la barque parce qu'elle bougeait trop dans la mer agitée et prit la pirogue qui, grâce à son balancier, restait stable dans sa course. Finalement Kilibob quitta la cote de Rai pour se rendre à Siasi, puis se dirigea vers un autre pays où il débarqua les hommes blancs. Il leur donna tout ce qui restait dans son bateau : le cargo, qui avait ainsi échappé aux indigènes du fait de leur propre stupidité. Il leur apprit aussi les rites et les autres techniques qui leur permettraient d'obtenir de nouvelles richesses." in Road belong cargo, University of Manchester, 1964. (Trad. Française : Le culte du cargo, Fayard, 1974).

est souvent le héros mythique qui offre ce choix aux hommes¹¹⁷. Il est le prototype du chamane qui acquière par ruse des pouvoirs extraordinaires. Comme dans beaucoup d'autres cultures, les Barasana ont identifié l'un de leurs héros mythiques à Jésus Christ en le reconnaissant sous les traits de Waribi. Ils se seraient écartés de l'influence de la Chrétienté, en refusant de manger la Cire d'abeille¹¹⁸. En outre, les biens manufacturés sont censés provenir des esprits dans le monde des morts ; un monde qui aurait toutes les caractéristiques des villes occidentales. En s'accaparant les armes les plus puissantes, les Blancs seraient devenus très dangereux, c'est pourquoi à l'origine Waribi les aurait éloignés très loin des Indiens. Le grand retour des Blancs est alors quelquefois perçu avec pessimisme, car il annonce de nouveau la guerre et leur domination¹¹⁹.

Ainsi, les biens occidentaux deviennent des éléments symboliques fascinants pour les indigènes. Les hommes ne se séparent jamais de leurs fusils, même s'ils n'ont aucune raison de se sentir menacé. Ces armes symbolisent la puissance et le pouvoir de domination de certains êtres mythiques. Avec les autres biens occidentaux, elles prennent une place privilégiée dans les rites collectifs comme le rite du Yurupari. Par ailleurs, en prenant les caractéristiques des autres éléments du contexte, les biens occidentaux acquièrent aux yeux des Indiens, une âme et une vie propre. En tant que personnes, ces biens sont censés être autonomes et responsables de certains événements. Ainsi, les biens manufacturés ont le pouvoir de séduire les indigènes. Sous l'emprise d'*ewa*, ces derniers peuvent accomplir les actes les plus insensés.

Comme le souligne S. Hugh-Jones, les Indiens sont donc inventifs et créatifs, ils sont des acteurs à part entière et ne se contentent pas de subir l'influence de nos sociétés modernes.

¹¹⁷ L'identité de ce héros peut être différente, Cf., *The Palm and the Pleiades*, op. cit., p.265.

¹¹⁸ "The Indians refused to eat but women, snakes, spiders, and White People wear clothing. Their common ability to shed their skins explains why snakes never die, why women live longer than men and why White People are so numerous, healthy and long-lived. The Barasana liken the burning of beeswax to the Catholic use of incense in the Mass and the Indians' refusal to eat the wax and their refusal to bathe are both seen as a refusal to accept Christianity." *ibid.*, p. 144.

¹¹⁹ Cf. M. Fulop, "Aspectos de la cultura tukana : cosmología", *Revista colombiana de Anthropologia*, n° 3, p.132

Au contact des Blancs, ils sont capables de donner un nouvel usage à leurs biens, et de compléter un savoir ancestral cohérent pour interpréter les nouvelles données qui se présentent à leurs yeux. Ils ont une grande capacité à développer différents aspects de leur tradition et ne font jamais table rase de leur propre culture. Bien au contraire, chaque culture a comme une inertie propre, elle plie les nouveaux événements pour les saisir. Cette capacité créative, elle s'exprime au travers des récits mythiques. Contrairement aux écrits qui restent définitivement figés, les mythes se modifient au gré de ceux qui les disent pour intégrer les faits nouveaux en gardant cependant des bases plus anciennes¹²⁰.

Nous devons donc souligner que lorsque nous considérons la plus grande "efficacité" ou la plus grande "utilité" des biens occidentaux, nous ne soulevons qu'un aspect du problème. Les biens ne peuvent pas avoir leur place au sein du contexte indigène sans un travail culturel. L'appropriation de ces biens ne peut se faire que lorsqu'ils sont mis en rapport avec d'autres éléments connus. Ainsi, les pièces de monnaie ont très peu de sens à l'origine pour les Barasana, elles ne peuvent pas constituer de véritables valeurs d'échange. Seuls certains biens dans un contexte particulier peuvent avoir cette fonction. Les colliers de perles ou les bracelets occidentaux sont de bien meilleurs objets d'échange pour les indigènes. Pour donner un sens à ces pièces qui ne ressemblent à rien, les Barasana les découpent en triangle et les appellent "libellules". Elles leur rappellent ainsi les insectes qui ont emporté Waribi¹²¹.

¹²⁰ Il existe de nombreux exemples de ces recompositions du savoir mythologique. Bruce Albert a montré que certains chamanes intermédiaires entre deux cultures pouvaient avoir un rôle privilégié. Ainsi, Davi Kopenawa complète un bref épisode mythique associant Omamé aux minéraux et aux métaux. Devant les effets dévastateurs de l'extraction minière, le chamane raconte comment Omamé aurait caché les outils métalliques et les "métaux pathogènes" pour éviter leurs nuisances. Cf. "L'Or cannibale et la chute du ciel. Une critique chamanique de l'économie de la nature", *L'Homme*, 126-128, avr.-dec., XXXIII (2-4), 1993, pp. 349-378.

¹²¹ Waribi aurait écrit sur les ailes des libellules, les premiers signes qui ont donné l'écriture aux Blancs. Cf. *The Palm and the Pleiades*, op. cit., p.277.

Les Achuar donnent, eux aussi, une origine mythique au mauvais partage qui aurait définitivement privilégié les Blancs. Les ancêtres des Achuar ont eu peur de monter dans un avion inconnu, mais pas ceux des Blancs. Ces derniers ont dès lors pu apprendre à fabriquer des machines¹²². Comme beaucoup d'autres sociétés prémodernes, les Achuar partagent certaines croyances qui présentent des caractéristiques similaires à celles des cultes cargoistes. Ils pensent que certains ancêtres sont responsables de leur misère matérielle et que les biens occidentaux ont une origine "surnaturelle". Seuls les Blancs ont pu profiter de ces biens ou des compétences nécessaires à leur création. De ce fait, ils ont acquis un pouvoir de domination sur les autres sociétés.

Selon cette conception achuar, les Blancs ont un pouvoir surnaturel bien supérieur à celui des Indiens car il s'affirme au travers de certains biens tels que les machettes, les fusils, les avions, etc. En s'intégrant au contexte des Achuar, ces biens deviennent des éléments symboliques au même titre que les bézoards ou le curare. La maîtrise de ces objets suppose un savoir-faire "magique" extraordinaire aux yeux des Achuar, puisqu'ils ne pensent pas autrement leurs propres compétences techniques¹²³. Par ailleurs, les Achuar pensent que les

¹²² Ph. Descola a recueilli le mythe suivant : "Autrefois, les ancêtres des Blancs et ceux des Achuar étaient identiques; un jour un avion est venu; les ancêtres des Achuar ont eu peur de monter dans l'avion; ceux qui sont partis dans l'avion sont devenus des Blancs; ils ont appris à tout fabriquer avec des machines, tandis que les Achuar devaient tout faire péniblement avec leurs mains". Cf., *Les lances du crépuscule*, op. cit., p. 391.

¹²³ A.C. Taylor a exposé cette conception particulière des compétences techniques occidentales chez les Achuar. "Pour les Achuar, en effet, l'efficacité des pratiques religieuses blanches est en quelque sorte prouvée par la richesse et le pouvoir technologique des missions, richesse et puissance qui sont à leur tour perçues comme le résultat de techniques spécifiques de contrôle symbolique du surnaturel. Cette interprétation achuar est fondée sur la conception traditionnelle du travail productif, selon laquelle la production de biens matériels – un panier de portage aussi bien qu'une bonne récolte d'arachides – est l'issue d'un processus où sont indiscutablement liés savoir-faire technique et maîtrise symbolique des forces qui président au domaine dont relève le travail qu'on entreprend." in GRAL, "Relation inter-ethniques et formes de résistance culturelle chez les Achuar de l'Equateur", art. cit., p. 247.

pratiques religieuses des missionnaires sont nécessaires à la production des biens matériels. Celles-ci seraient des pratiques rituelles bien plus prodigieuses que les leurs.

Certains Achuar se sont donc approprié ces pratiques en acceptant l'influence des missionnaires. Mais cette influence n'est jamais totale car, tout comme les biens, les activités occidentales ne s'intègrent pas à un nouveau contexte sans subir une transformation de leur sens.

Il arrive que certaines tentatives d'intégration de nouvelles activités échouent lorsqu'elles sont insensées pour les Indiens. Les missionnaires ont essayé d'instaurer la domestication de certains animaux selvatiques comme le pécari, mais les Indiens ne l'ont jamais accepté¹²⁴. L'élevage de ces animaux ne peut pas être pratiqué sans remettre en cause certaines conceptions fondamentales.

Par conséquent, les missionnaires sont parfois contraints d'adapter les pratiques qu'ils veulent instaurer, aux traditions achuar. Certains d'entre eux changent même les pratiques religieuses occidentales pour mieux les intégrer chez les Indiens. En abandonnant certains principes orthodoxes, les salésiens transmettent plus efficacement les idées et les comportements occidentaux. Et lorsque ceux-ci adoptent certains éléments du contexte, leurs enseignements peuvent être reconnus¹²⁵. A l'inverse, la déculturation que souhaitent instaurer les protestants se révèle être un échec car ils condamnent beaucoup trop sévèrement la culture achuar.

Cependant, une "mentalité d'entrepreneurs" peut apparaître chez ces Indiens à l'instigation des évangélistes. Ceux-ci leur offrent à prix coûtant des biens occidentaux lorsqu'ils produisent des cultures de rente et collectent des marchandises locales¹²⁶. Mais cette déculturation n'est qu'apparente car les Achuar n'ont pas véritablement saisi la logique occidentale. Bien au contraire, les techniques des Blancs leur semblent imprégnées d'un

¹²⁴ Cf. Ph. Descola, "Pourquoi les Indiens d'Amazonie n'ont-ils pas domestiqué le pécari ? Généalogie des objets et anthropologie de l'objectivation", art. cit., p.339-340.

¹²⁵ Cf. *Les lances du crépuscule*, op. cit., p. 388-389.

¹²⁶ Cf., *Ibid.*, p.390.

pouvoir magique exceptionnel. Les Achuar essaient alors de prendre un peu de ce pouvoir étranger, en innovant certaines pratiques rituelles tout à fait comparables aux pratiques cargoistes¹²⁷. Ils tentent donc de reproduire ces techniques symboliques sans se soucier de leur efficacité "objective"¹²⁸.

-

¹²⁷ "A Copataza, le village le plus ouvert au commerce missionnaire, une interrogation obsédante revient dans toutes les conversations : Que faut-il faire pour pouvoir bénéficier de la "richesse de Dieu" (*yus kuit*)? L'évidente abondance de biens matériels dont disposent les prédicateurs nord-américains ne peut venir que du lien très spécial qu'ils entretiennent avec cette divinité mystérieuse dont il devient alors indispensable de se rapprocher pour bénéficier d'avantages identiques. Les missionnaires prônant le dialogue direct avec Dieu par l'intermédiaire de la prière, rien ne s'opposerait en principe à ce qu'Il fasse pleuvoir ses bienfaits sur les Indiens avec la même libéralité. En conséquence de quoi, dans plusieurs maisons de Copataza où nous avons séjourné, le maître de céans se livrait à la tombée de la nuit à un exercice de piété des plus intéressés. Les yeux clos et le front plissé par la concentration, il faisait monter vers le ciel une interminable litanie de demandes : 'Yus, donne-moi des vaches! Yus donne-moi un fusil! Yus donne-moi des remèdes! Yus, donne-moi des perles de verre!'" Cf. Ibid., p. 390-391.

¹²⁸ Notons que les Mélanésien, étudiés par P. Lawrence, étaient souvent bien plus intéressés par l'enseignement religieux des missionnaires, que par l'éducation occidentale. Ceux-ci cherchaient avant tout à connaître les secrets rituels du Cargo détenus par les Blancs, et achetaient certaines formules rituelles.

Conclusion

Comme nous l'avons souligné dans une première partie, nos sociétés sont incapables de définir en toute rigueur les activités économiques. Pourtant, nous pouvons les reconnaître de manière évidente. Ce paradoxe est révélateur. Il montre que l'économie fait partie de nos traditions occidentales. Celles-ci nous apportent un ensemble de connaissances irréductibles qui défient toute tentative de définition. Par conséquent, toute conception des activités économiques demeure nécessairement ambiguë ; chacun d'entre nous les conçoit différemment.

Par ailleurs, la perspective économique a ses propres limites ; elle se révèle insuffisante pour appréhender les pratiques indigènes car elle laisse de côté les déterminismes spécifiques de chaque culture. Cette perspective oublie qu'elle est le produit de nos cultures modernes¹²⁹, et tend à imposer son idéologie aux autres sociétés. Néanmoins, chaque société se montre résistante et active culturellement. Les activités indigènes nous apparaissent parfois familières, mais elles ne répondent pas pour autant aux principes culturels occidentaux. Si certains de nos biens et certains de nos comportements sont acceptés, ce n'est pas sans conditions.

Pour savoir ce qui se cache derrière les activités dites économiques, l'étude du contexte indigène est très importante car elle nous permet de comprendre la façon dont certains comportements et certains biens sont adoptés. Ils sont généralement appropriés culturellement en étant mis en rapports avec des pratiques et des éléments connus en faisant souvent référence aux mythes. Pour les Indiens, les biens occidentaux sont parfois des personnes, ils peuvent être dotés de pouvoirs surnaturels comme leurs propres éléments symboliques. De même, nos compétences techniques sont associées à leurs propres pratiques, elles apparaissent alors extraordinaires.

¹²⁹ L. Dumont, *Homo aequalis. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Gallimard, 1977.

Ainsi, notre étude a mis en relief deux formes d'incompréhensions partielles de l'altérité. Celle de notre culture qui tente de saisir les pratiques indigènes comme des activités économiques, et celle des cultures indigènes qui croient reconnaître chez les occidentaux des pratiques symboliques. Il conviendrait de continuer à placer dans le champ de nos recherches ces deux formes d'incompréhensions car elles sont interdépendantes. L'analyse de divers contextes occidentaux et indigènes, peut nous permettre de comprendre la façon dont certains acteurs perçoivent les pratiques étrangères, et les traduisent pour leur donner un sens cohérent au sein de leur propre culture. Si nous voulons savoir comment se reproduit une certaine distance culturelle, il faudrait étudier divers contextes sur le terrain ; chez certains Indiens d'Amazonie et les Blancs qu'ils rencontrent, par exemple. Chaque contexte peut entretenir un vaste quiproquo culturel qui naît au contact des cultures. On peut alors se demander comment certains malentendus se maintiennent ou s'amplifient, et comment est-ce que chaque culture résout certaines contradictions. Comme dans le cas des cultes cargoistes, ces malentendus peuvent être à l'origine de graves conflits idéologiques.

Bibliographie

Anthropologie et Sociétés, "Retour sur le don", vol. 19, n°1-2, 1995.

Bataille G., *La part maudite*, Ed. de Minuit, Coll. Critique, 1967.

Baudrillard J., *Le système des objets*, Paris, Gallimard, Les Essais, 1968.

Baudrillard J., *La société de consommation*, Paris, Denoël, Coll. Folio/Essais, 1970.

Baudrillard J., *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Paris, Gallimard, Coll. tel, 1972.

Baudrillard J., *Le miroir de la production*, Paris, Galilée, essais, 1975.

Baudrillard J., *L'échange symbolique et la mort*, Paris, Gallimard, Bibliothèque des Sciences Humaines, 1976.

Berger P., Luckman T., *La construction sociale de la réalité*, Paris, Méridiens Klincksberg, 1986.

Boltanski L., *L'Amour et la Justice comme compétences. Trois essais de sociologie de l'action*, Paris, Métailié, 1990.

Boltanski L., Thévenot L., *De la justification. Les économies de la grandeur*, Gallimard, 1991.

Bourdieu P., *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genève-Paris, Droz, 1972.

Bourdieu P., *Algérie 60, Structures économiques et structures temporelles*, Paris, Ed. de Minuit, 1977.

Bourdieu P., *Le sens pratique*, Paris, Ed. de Minuit, 1980.

Bourdieu P., *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris, Seuil, 1994.

- Bourdieu P., Chamboredon J-C., Passeron, *Le métier de sociologue*, Paris, Mouton, 1968.
- Caillé A., *Don, intérêt et désintéressement*, Paris, Ed. La Découverte/MAUSS, 1994.
- Descola Ph., *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, Paris, Editions de la Maison des Sciences de L'Homme, 1986.
- Descola Ph., *Les lances du crépuscule. Relations jivaros, Haute-Amazonie*, Paris, Plon, Coll. Terres Humaines, 1993.
- Descola Ph., "Ethnicité et développement économique : le cas de la Fédération des Centres Shuar", in *GRAL*, 1982, pp. 221-237.
- Descola Ph., "From scattered to Nucleated Settlement : A process of Socioeconomic Change among the Achuar", in Norman E. and Whitten Jr., *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Equador*, Urbana Chicago London, University of Illinois Press, 1981, pp.614-646.
- Descola Ph., "Le jardin de colibri. Procès de travail et catégorisations sexuelles chez les Achuar de l'Equateur", *L'Homme*, janv.-mars 83, pp.63-89.
- Descola Ph., "Pourquoi les Indiens d'Amazonie n'ont-ils pas domestiqué le pécarì ? Généalogie des objets et anthropologie de l'objectivation", in B. Latour et P. Lemonnier, *De la préhistoire aux missiles balistiques*, Paris, La découverte, 1994.
- Ducrot O., Todorov T., *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Paris, Ed. Seuil, 1972.
- Dumont L., *Homo aequalis. Génèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris, Gallimard, Coll. Bibliothèque des Sciences Humaines, 1977.
- Dumont L., *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil, 1983.
- Durand G., *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Bordas, 1969.

- Gros C., *Colombia Indigena. Identidad cultural y cambio social*, Bogota, CEREC, 1991.
- Godelier M., *Rationalité et irrationalité en économie*, Paris, Maspero, 2 vol., 1966
- Godelier M., *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, Paris, Maspero, 2 vol., 1973. (2^{de} ed. 1977).
- Godelier M., *Un domaine contesté : l'anthropologie économique*, Paris, Mouton, 1974.
- Godelier M., *L'énigme du don*, Paris, Fayard, 1996.
- Guichaoua A et Goussault Y., *Sciences sociales et développement*, Paris, Armand Colin, 1993.
- L'Homme*, "La remontée de l'Amazone", 126-128, XXXIII, avr.-déc. 1993.
- Hugh-Jones C., *From the Milk River. Spatial and temporal process in Northwest Amazonia*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.
- Hugh-Jones S., *The Palm and the Pleiades. Initiation and cosmologie in Northwest Amazonia*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.
- Hugh-Jones S., "Bonnes raisons ou mauvaise conscience ? De l'ambivalence de certains Amazoniens envers la consommation de viande", *Terrain*, n° 26, mars 1996, pp. 123-148.
- Humphrey C. and Hugh-Jones S., *Barter, exchange and value. An anthropological approach*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- Jacopin P-Y, "Habitat et territoire yukuna", *Société des Américanistes*, n° 61, 1974, pp. 107-139.
- Jacopin P-Y, *La parole générative de la mythologie des Indiens yukuna*, Thèse de doctorat, Université de Neuchâtel, 1981.

- Jacopin P-Y (sous la dir. de), "La parole mythique en Amérique du sud", Société suisse des Américanistes, bulletin 57-58, 1993-94.
- Latouche S., (sous la dir. de), *pratique économique et pratique symbolique*, anthropos, 1980, (actes du colloque tenu à Lille en Juin 1974).
- Le Bot Y., *Violence de la modernité en Amérique latine. Indianité, société et pouvoir*, Paris, Karthala, 1994.
- Lévi-Strauss C., *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958.
- Lévi-Strauss C., *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962.
- Lizot J., "Economie ou société ? *Quelques thèmes à propos de l'étude d'une communauté d'Amérindiens*", *Société des Américanistes*, n° 60, 1972, pp. 137-174.
- Lizot J., *Le Cercle des feux*, Paris, Seuil, 1976.
- Maffesoli M., *L'ombre de Dionysos*, Paris, Méridiens, 1981.
- Marx K., *Manuscrits de 44*, Paris, Ed sociales, 1962.
- Marx K., Engels F., *L'idéologie allemande*, Paris, Ed. Sociales, 1968, (1845).
- Marx K., *Contribution à la Critique de l'Economie politique*, Ed. Sociales, 1957, (1859).
- Mauss M., *Manuel d'ethnographie*, Payot, 1947.
- Mauss M., *Sociologie et anthropologie*, Quadridge/P.U.F, 1950.
- Olivier de Sardan J-P., *Anthropologie et développement. Essai en socio-anthropologie du changement social*, Karthala, 1995.
- Overing J., "Wandering in the Market and the Forest. An Amazonian Théory of Production and Exchange", in *Contesting Markets. Analyses of Ideology, Discourse and Practice*, edited by Roy Dilley, Edinburg, Edinburg University Press, 1992.

- Polanyi K., *La Grande Transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*, Gallimard, Bibliothèque des Sciences Humaines, 1983, (1944).
- Reichel-Dolmatoff G., *Desana. Le symbolisme universel des Indiens tukano du Vaupès*, Gallimard, Bibliothèque des Sciences Humaines, 1968.
- Sahlins M., *Age de pierre, âge d'abondance*, Gallimard, Bibliothèque des Sciences Humaines, 1976.
- Sahlins M., *Au coeur des sociétés. Raison utilitaire et raison culturelle*, Gallimard, Bibliothèque des Sciences Humaines, 1980. (Titre original : *Culture and Practical Reason*, Chicago, University of Chicago Press, 1976)
- Swedberg Richard., *Une histoire de la sociologie économique*, Paris, Desclée de Brouwer, 1994, (Titre original : *Current Sociology*, London, Sage Publication, 1987).
- Taylor A-C., "Relation inter-ethniques et formes de résistance culturelle chez les Achuar de l'Equateur", in *GRAL., Indianité, ethnocide, indigénisme en Amérique latine*, Toulouse, CNRS, 1982.
- Weber M., *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1964, (1904-1905).
- Weber M., *Essais sur la théorie de la science*, Paris, Plon, 1965, (1922).
- Weber M., *Economie et Société*, Paris, Plon, 1971, (1922).
- Zelizer V., "Repenser le marché. *La construction sociale du "marché aux bébés" aux Etats-Unis, 1870-1830*", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 94, sept. 1992, pp.3-26.