

Un monologue s'adressant à Alban Bensa

Gérald Gaillard-Starzmann

J'aimerais exposer ici pourquoi *Trésors*, le dernier livre de Christian Geffray, est à mes yeux important pour notre discipline, puis rapidement aborder deux questions.

Supposant que *Trésors* a été lu, je dirai d'abord que Geffray nous donne tout simplement ce qu'il nommait une « anthropologie analytique ». Pour défendre une telle déclaration, je me contenterai, pour commencer, de reprendre à mon compte une remarque de Françoise Héritier, selon laquelle il lui « a semblé souvent que l'usage des connaissances psychanalytiques visait à trouver des clefs, des significations partielles, jamais à fournir un *entendement du tout* psychologique et social¹ ». Et Héritier de préciser : « je n'ai pas trouvé jusqu'alors [c'est-à-dire jusqu'à la borne représentée par *Trésors*] vraiment convaincants les divers essais qui visaient à faire se rencontrer les deux ordres de connaissance² », soit psychanalyse et anthropologie. Dans ce qu'Héritier nomme les divers essais, il faut à mon sens distinguer les travaux des psychanalystes de ceux des anthropologues. Distinction requise, car si les derniers, pourtant *a priori* portés par l'ambition de dégager des lois générales concernant notre humanité ou notre espèce, n'ont étonnamment fait que puiser dans « l'usage des connaissances psychanalytiques [pour ...] trouver des clefs, des significations partielles³ ». À l'inverse, les analystes qui, *a priori*, interviennent plutôt sur le particulier, et non sur ce qu'Héritier nomme ici l'entendement général, se sont, pour leur part, lancés dans des entreprises d'une autre envergure en tentant, plus que les anthropologues, de rendre compte du tout psychologique et social. Freud le premier, bien entendu, puis en France sur ses pas et par la grâce de la rigueur lacanienne, Gérard Pommier et Moustapha Safouan (parmi d'autres), ont plus qu'influencé Geffray. Certes, quelques ethnologues se sont proposés de traiter de rêves et de cérémonies (notamment les initiations), avec des outils conceptuels issus de la psychanalyse, mais on dira que ce fut sans conséquence fondamentale. « Nous voulons du

1. Françoise HÉRITIER, Christian Geffray (1954-2001), *L'Homme* (Paris), oct.-déc. 2001, 160 : 7-10 (cf. *supra* : 22, citation : 23, souligné par Héritier).

2. Françoise HÉRITIER, *op. cit.* (cf. *supra* : 23)

3. Françoise HÉRITIER, *op. cit.*

nouveau, oui », mais comme l'universitaire bien nommé du *Soulier de Satin* : « du nouveau semblable à l'ancien ».

Quand les anthropologues se sont ainsi contentés (ce terme entendu non péjorativement car loin de moi l'idée de dénigrer de précieux travaux) d'appliquer tels ou tels concepts à un détail de terrain, c'est donc plus courageusement que les analystes avançaient vers une théorie générale.

On en était donc à ce point jusqu'à l'intervention de Geffray. Son œuvre offre ainsi au moins deux pans : d'un côté, des « formules » éblouissantes : telle celle de « la guerre comme projet de vie » – décrivant la situation subjective de la jeunesse mozambicaine dans *La cause des armes*. Et au lecteur de se dire : mais comment n'y ai-je pas pensé avant ? Car la formule éclaire mieux, peut-être, que les analyses des sciences politiques la perpétuation malheureuse de plusieurs conflits, où le seul horizon de reproduction sociale et symbolique passe par la guerre. D'autres contributeurs de ce volume évoqueront ce pan de l'œuvre. Soulignons que l'on pourrait multiplier les exemples de ces « éclairs d'intelligence » et comme ils n'ont pas toujours cet aspect massif, il serait intéressant de tenter d'en dresser une liste.

Si nous avons donc d'un côté ces formules synthétiques, de l'autre Geffray produit une avancée conséquente sur l'un des pôles du travail de fond de l'intellectuel, c'est-à-dire la découverte du « un » des lois générales derrière la multiplicité des « uns du monde ». Pour la première fois, et je parle ici du point de vue d'une anthropologie fondamentale, nous voyons réifier divers phénomènes *a priori* sans rapport, à partir de ce que Geffray nommerait « un même principe de causalité sociale ». C'est, à mes yeux, tout l'intérêt de *Trésors*. Geffray donne, de ce fait, une ampleur à l'analyse qui dépasse largement les intérêts souvent locaux des milieux anthropologiques. Il fut et sera plus lu à l'extérieur qu'à l'intérieur de la profession. Nous nous consolerons en rappelant qu'en leur temps *Les structures élémentaires de la parenté*, dont *Esprit*, *Les Temps modernes*, *Critique*, etc., rendirent compte, n'eurent droit qu'à un compte rendu dans les revues professionnelles (en l'occurrence de François Bourricaud pour le *Journal de la Société des Océanistes*). Identiquement, si des quotidiens portugais, brésiliens ou le sérieux *Times Literary Supplement* ont parfois consacré deux pleines pages aux travaux de Geffray, ni *Chroniques* ni *La cause des armes* ni *Le nom du maître* ni même *Ni père ni mère* n'ont eu l'honneur d'un compte rendu dans *L'Homme*, ou dans une autre de nos revues professionnelles.

Je partirai du passage clé, repris d'Ettore Biocca⁴, où le leader yanomami Rohariwé propose à son fils et à son frère – rien de moins –, de l'accompagner

4. Ettore BIOCCA, *Yanoama. Récit d'une femme brésilienne enlevée par les Indiens*, Paris, Plon (collection Terre humaine, Poche, 3025), 1991 (traduction française 1968).

pour répondre à l'invitation de voisins dont il sait pertinemment qu'ils ne reviendront pas. Arrivés chez ses supposés futurs alliés, ils font la fête, puis dorment d'un œil. Au matin ce sont les échanges : « Voici les machettes. À présent, donnez-moi les chiens. [...] À ce moment, le plus jeune frère du chef frappa Rohariwé d'un grand coup de hache à la tête » (*Trésors*: 24), puis les hôtes le fléchèrent jusqu'à ce qu'hérissé de traits, il s'abatte sur le sol, ainsi que son fils et son frère, tous cordialement invités et sachant parfaitement ce qui les attendait.

De tels comportements, si éloignés des nôtres, nous (me) laissent sans voix, et un lecteur ayant quitté l'adolescence et normalement constitué aura spontanément tendance à supposer que les réalités yanomami doivent être moins dramatiques que ce qu'il vient d'en lire. C'est d'ailleurs la position d'un Jacques Lizot pour qui le récit d'Helena Valero parle d'un temps de troubles (yanomami) spécifiques.

Des ethnologues sont retournés sur les terrains de Margaret Mead et David Schneider, d'autres ont été revisités la *kula* de Malinowski. Plus près de la tradition française on a révisé Dumont, revu les Bété de Paulme et les Dogon de Griaule. Or, quelques-uns des participants à ce volume, dont Alban Bensa, questionnent – ou hardiment mettent en doute – la véracité du témoignage d'Helena Valero, et par conséquent celle des assertions présentées. Sans vouloir blesser personne, il est probable qu'aucun de nos textes n'aura survécu dans trois cents ans ou plus (ou moins), alors qu'on est au contraire en droit de penser que l'histoire d'Helena Valero continuera à interroger. Son témoignage est d'une telle importance qu'il serait nécessaire – je lance donc l'idée – que le récit et la transcription fassent l'objet d'un examen minutieux. Il faudrait retrouver Helena Valero et Ettore Biocca, ou leurs héritiers, et enquêter en profondeur, parce qu'évidemment si l'anthropologue théorise à partir d'un texte dont on n'est pas sûr du contenu ethnographique, cela pose effectivement problème ! Reconnaissons aussi, par égard au lecteur attentif et avant de continuer, la liberté avec laquelle Geffray traite parfois le détail ethnographique et sa désinvolture à l'égard de la littérature existante. Ce fut un thème récurrent de nos conversations, et ce depuis *Ni père ni mère* qui ne mentionnait par exemple rien des *Bamba* d'Audrey Richards. La réponse de Geffray était en gros qu'il suivait la prescription deleuzienne en matière de films et de livres. Sur le mode « on rentre, on sort », Deleuze recommandait de se saisir de ce qui est utile dans l'instant sans vouloir voir ou lire entièrement. Geffray avait cette même attitude non compulsive et prédatrice à l'égard de « l'héritage ».

Reconnaître n'est cependant pas condamner, car Geffray a eu manifestement raison, puisque aucun anthropologue français n'a réalisé une œuvre aussi puissante, diverse et foisonnante sur une aussi courte période. Cela justement parce que l'accumulation de savoir ne l'intéressait pas, et qu'il ne se voulait que créateur de nouveau. Une lecture attentive des *Bamba* n'aurait rien apporté à *Ni père ni mère*, sinon d'être plus conforme à ce que nous entendons comme le discours universitaire, dont il n'avait que faire.

Et même si, pauvre universitaire, je ne cesserai de regretter que dans *Trésors*, comme ailleurs, Geffray n'ait pas renvoyé à un lourd appareil référentiel, il reste à réfléchir, saluer et diffuser son apport théorique. En attendant plus de précisions sur la véracité des assertions de Valera, je prendrai simplement pour argent comptant les faits mentionnés, puisqu'ils sont attestés par de nombreux voyageurs comme par des ethnologues.

En l'absence d'explication satisfaisante pour l'esprit, les comportements décrits avaient été jusqu'ici systématiquement recouverts par un terme dont il s'agit aujourd'hui pour l'anthropologie de se défaire : celui de « culture ». Pour ce qui nous occupe, les Yanomami allaient – en résumé – se faire tuer par leurs voisins parce que c'était leur « culture ». On conviendra que c'est un peu court, même en se penchant avec la plus grande attention sur l'apprentissage chez les Balinais ou autres.

Geffray ajoute, dans *Trésors*, deux autres exemples relevant de la même pièce du cabinet des curiosités ethnographiques. L'un nous apprend que le désir de scalp des Amérindiens se paie « du verrouillage », selon le mot subtil de Geffray (*Trésors*: 133), du destin du collectionneur, à savoir sa mort. Comme on l'a vu, Geffray ne pratique pas la critique des sources et c'est du grand Clastres qu'il reprend observations et commentaires s'y rapportant. Clastres pressent manifestement qu'il y a là quelque chose d'essentiel qu'il ne cesse d'interroger tout au long de son œuvre, sans jamais pourtant satisfaire la faim d'explication du lecteur. Le mot « société » venait simplement chez lui en place de celui de « culture ». Comme elles refuseraient l'État, les sociétés amérindiennes du Chaco ou celles des Plaines imposeraient – soulignons la volonté présente – à leurs guerriers d'aller, en quelque sorte, mourir pour des scalps. Les éclaircissements en restant à ce point, il était facile et légitime de faire remarquer à Clastres que la « société » n'est pas un sujet (désirant), ce que les marxistes ne manquèrent pas de faire.

Le troisième exemple est à mon avis le plus extraordinaire. Il s'agit du sort du prisonnier de guerre tupi-guarani. Je rappellerai que, capturé, le guerrier « pouvait rester des années sain et sauf, libre même dans le village des vainqueurs : mais tôt ou tard, il était inévitablement exécuté et

mangé » (Clastres cité dans *Trésors*: 52). L'extraordinaire, pour le petit-bourgeois que je suis, n'est pas que le captif soit consommé, mais que, plutôt que de s'enfuir, il attende son sort en participant à la vie du village de ses ennemis qui, en quelque sorte, n'en étaient plus, puisque le guerrier capturé y avait même parfois une femme et une progéniture. Je me souviens lorsque ayant lu, jeune homme, le témoignage (exposé par Métraux) du soldat allemand ou autrichien Hans Staden, avoir relu et en vain cherché un principe explicatif qui restait indéniablement absent – et j'ai du coup fortement douté de sa valeur. Encore une fois le mot « culture » était sans doute censé rendre compte d'une inexplicable réalité. Soulignons par ailleurs, parce que c'est essentiel, que si ce n'est le fait de coïncider avec sa propre mort, il n'y a pas de similitude entre ce comportement et la volonté d'efficacité sur l'ordre (ou plutôt le désordre) du monde proclamée par les martyrs et assassins divers et variés (du moine se sacrifiant par le feu durant la guerre du Vietnam à la bombe humaine aujourd'hui).

Aux trois faits sociaux que je viens de rapporter, Geffray additionne encore, dans *Trésors*, ces deux ponts aux ânes de l'anthropologie, que sont la fameuse *kula* et le non moins fameux *potlatch*. Notons que du fait même de leurs exotismes et des questions qu'ils posaient à la communauté scientifique, et plus particulièrement à celle des économistes, ces « entrées anthropologiques » ont respectivement établi les réputations de Boas et de Malinowski à l'extérieur de la profession. La question que posait la *kula* ouvrait à la transcendance du « don et du contre-don » de Mauss, alors que Boas résorbait le problème que pose le *potlatch* par son aplatissement sur un *Homo aconomicus* kwakiutl, mais sans que cette solution ne résolve le problème de la rareté supposée au fondement de la rationalité économique. De là, les hypothèses assez brumeuses que Bataille présentait dans *La Part maudite*⁵ (le pulsionnel de la notion de dépense) et celle, économique, de Meillassoux⁶.

L'essentiel était que divers faits ethnographiques, qui paraissaient difficilement susceptibles de relever d'une même théorie, étaient expliqués de manière tautologique comme des émanations-manifestations particulières de cultures particulières. C'est cette conception que proposait le culturalisme, dont Ruth Benedict est l'étendard, mais aussi Kroeber, Polanyi ou aujourd'hui Sahlins : les cultures sont spécifiques (ce dont on conviendra sans mal), mais aussi ventriloques, c'est-à-dire que les humanités diffèrent et que « l'innommé nommé culture » est en soi leur propre raison.

5. Georges BATAILLE, *La Part maudite*, Paris, Éditions de Minuit (collection Critique), 1949.

6. Claude MEILLASSOUX, « Potlatch », *Encyclopedia Universalis*, Paris, éditions de 1972 à 1997 (réédition dans *Terrains et Théories*: 1. Voir poindre, Lausanne, Page deux, collection Cahiers libres, 1999 : 175-184).

Le tour de force de Geffray est qu'en posant la thèse de la nécessité d'un « signifiant-maître écartant le doute », il arrive à décrypter spécifiquement ces poncifs (qui, à moins que l'on fasse le choix de les déconstruire, sont aussi de grands problèmes de l'anthropologie), tout en gardant une même humanité. J'aimerais ici rendre aussi hommage à son premier maître et à celui qui, à mes yeux, a le mieux peint cette œuvre, soit respectivement Meillassoux et Panoff. Le second décrit ainsi, en 1977, l'anthropologie du premier : « quiconque s'est habitué au discours circulaire ne manquera pas de sursauter : il aura immédiatement pressenti ce qu'une démarche explicative peut apporter à l'ethnologie⁷ ». La conclusion s'applique parfaitement à l'anthropologie de Geffray.

La *kula* remplit la même fonction que la circulation de la mort chez les Yanomami et en reprenant, détournée, la formule de Bruce Albert que cite Geffray, on dira que « le refoulement du doute » est « le carburant de la machinerie sociale » dans l'un et l'autre cas. *Kula*, *potlatch* et comportements suicidaires yanomami, cheyenne, caraïbe ou guarani, relèvent d'une identique structure discursive, d'un même schéma explicatif.

Osons dire que quatre siècles après les premières relations de voyage, l'analyse de Geffray nous permet enfin de comprendre (analytiquement et non pas simplement de l'intérieur par une sorte d'empathie) pourquoi les guerriers capturés, quoique libres, attendaient d'être exécutés et mangés. Pourquoi, toujours vivants, ils étaient désormais considérés comme morts par leur propre communauté. Pourquoi, ceux dont le capturé partageait le quotidien, et qui avaient probablement appris à l'aimer, restaient assujettis au respect de la parole dont la mort est le signifiant. Autrement dit, il ne pouvait être question de le gracier, puisqu'il en allait du refoulement du doute. Le modèle de Geffray nous explique aussi pourquoi les objets, bien que désirés, devaient être lâchés ou abandonnés à la première demande de celui qui n'en jouissait pas.

L'interrogation d'Alban Bensa, sur laquelle il convient de s'arrêter, me permettra de développer. Il demande :

« Mais qu'en est-il [si l'on suit les propositions de Geffray] d'une communauté dans son ensemble, composée de plusieurs sujets bien individualisés ? Faut-il supposer une sorte de fusion des inconscients, une entité collectivement inconsciente et, dans ce cas, que devient l'inconscient individuel de chacun ? » (cf. *supra* : 139)

Il remarque aussi qu'opposé « au doute, à la violence et à la peur, viendrait se substituer la toute puissance compensatoire du signifiant [...],

7. Michel PANOFF, Cl. Meillassoux et le mode de production domestique, *Revue française de sociologie* (Paris), janvier-mars 1977, XVIII (1) : 137.

l'échange symbolique de signifiants [...étant une] nécessité aussi impérieuse qu'elle est inconsciente » (cf. *supra* : 139-140). Or, selon Bensa, cette théorie générale du lien social « présente l'inconvénient d'escamoter ce niveau de réalité où les anthropologues du politique se situent en général, celui des institutions » (cf. *supra* : 140), et il poursuit en citant Vincent Descombes pour qui « des règles destinées à être appliquées ne sauraient être inconscientes » (cf. *supra* : 140).

À l'exemple de Geffray, j'irai chercher Malinowski pour lui répondre, en rappelant que le principal enseignement du grand ancêtre (on était en 1920) était qu'il fallait distinguer : « ce que l'indigène disait qu'il fallait faire », soit la norme institutionnelle, de « ce que l'indigène disait qu'il faisait », soit autant le niveau des représentations que celui des effets de l'interaction de l'enquête, et finalement « ce que l'indigène faisait en réalité ». Par cette observation, Malinowski insiste constamment sur le fait que tel l'homme occidental, l'indigène échappe à ses obligations sociales (c'est-à-dire institutionnelles) chaque fois qu'il le peut. Cela éclaire peut-être un peu la personnalité de son auteur, mais suivons-le et demandons-nous si derrière ce « comportement maximisant » pointe un *Homo œconomicus*. Évidemment non, à moins de donner à ce qualificatif une extension douteuse, puisqu'elle inclurait le fait d'aller se faire tuer pour quelques médailles posthumes, telles pour un Yanomami celles que ses cendres soient consommées et ingérées par les alliés et les siens au cours d'un *reaho*.

Que l'indigène maximise, c'est un fait ; mais on ne maximise pas partout à l'identique. Parlera-t-on de détermination institutionnelle ? Encore une fois, les anthropologues auront tendance à recouvrir ce constat par le mot flou de culture auquel ils renoncent progressivement aujourd'hui. Bien que ce point soit à développer, on choisira plutôt de dire que ce qui « s'amasse » est de l'ordre du signifiant. On ajoutera que les signifiants font réseau et qu'une des hypothèses est qu'il faut à ce réseau un point de butée – et que ce point de butée étant arbitraire, il suppose un « refoulement du doute ». Ici vient l'exemple du petit Paul qui demande à son père : « Pourquoi dois-je aimer mon ennemi ? » Le père, parce qu'il ne se prend pas comme point de butée de la langue, finit par répondre : « Parce que Jésus a commandé : aimez vos ennemis », et qu'il est venu annoncer la loi (*Trésors*: 160-161).

Avec le Chrétien qui croit à la parole du Christ, nous avons l'arbitraire du point de butée fondant la communauté. Allons-nous dire qu'il s'agit d'une institution ? Non. Certains, pour des raisons diverses qu'il revient aux sciences sociales d'explorer, se sont reconnus dans la parole de ce

leader, de ce meneur. Puis, oui, advient une église avec ses institutions. Les institutions, règles et normes, introduisent la notion d'obligation qui, disait Bensa, s'adressent à des personnes autonomes. Le problème étant bien évidemment que les institutions ne tiennent pas debout toutes seules, mais supposent l'espace d'une communauté qu'elles ne fondent pas. On peut avoir avantage à répondre tactiquement, dans certains cas, par une infinie répétition des mythes fondateurs de Hobbes et Rousseau (voire de l'échange lévi-straussien), mais le vieux problème du pourquoi l'individu entre en contractualisation, et s'y plie (ou non, voir plus haut Malinowski) ou même y court, reste entier. À cette question de l'articulation de l'individu et du collectif : la sociologie répond par les valeurs communes ; l'anthropologie par la culture ; puis, récemment, on emploie le mot d'imaginaire ; le marxisme parle d'idéologie (qui, écrivait Althusser, « interpelle le sujet tel un flic ») ; et, sous le nom d'*habitus*, Bourdieu allant un peu plus loin proposait l'incorporation de schèmes logiques, son « inconscient c'est l'histoire » ne disant pas autre chose. C'est pourquoi, c'est à juste titre que Simonney soulignait que c'était le grand mérite de Geffray que d'avoir introduit la question du sujet et que : « L'œuvre de Geffray est ce franchissement qui propulse l'anthropologie moderne vers une perspective dont elle ne pourra plus faire l'économie. » (cf. *infra* : 159)

C'est l'engagement du *waitéri* dans sa parole jusqu'à la mort (en tant que « chef reconnu sans peur », *Trésors* : 24) qui circule entre les sujets comme la loi de la communauté Yanomami. C'est le *waitéri*, garantie de la parole, comme Idéal du Moi, qui dessine la communauté. L'agencement surplombe pour Geffray toute norme institutionnelle qui organise les idéaux du moi : être un bon chrétien, un bon *waitéri*... Reste ensuite au sujet à se débattre avec un cadre institutionnel donné, lui aussi, bien évidemment, fruit de l'histoire. On pourrait affirmer que la norme s'ensuit, suivie ou non d'une dégradation supplémentaire, avec la réglementation, comme restes d'un idéal tombé.

Si l'on en croit Geffray, c'est en vain que l'on chercherait une institution capable d'engager des relations sociales dans ces sociétés sans généalogie ni pouvoir politique stable. La thèse de Geffray, pourrait-on dire parce que nous ne sommes pas analystes, c'est que c'est cet Idéal du Moi précis – dont le signifiant-maître auquel le maître lui-même se plie est la mort (soit encore le refoulement du doute sur la peur) – qui semble construire le lien social type des sociétés relevant des bandes. Le *waitéri* en est le garant. Geffray applique le même schéma aux premiers chrétiens exaltant les martyrs qui, eux, n'avaient (soi-disant) pas peur. J'espère que l'on

conviendra que l'ensemble de ces propositions théoriques va bien au-delà de ce que les analyses en termes d'institution ont pu offrir. Après cela bien sûr vient ce qu'on pourrait sociologiquement appeler la norme, soit, par exemple chez les Yanomami, qu'un objet ne peut être refusé à celui qui le demande. Sur la question de décrypter ce qui cause qu'un individu (particulier) se plie ou non à cette norme, ou par quel biais l'attrape-t-elle, Geffray répond par l'intervention d'un « on ». La rumeur, disait-il, c'est le « on » qui est à la fois la carotte de la reconnaissance sociale et le bâton, chez les Yanomami « *On ne juge pas illégitime de frapper un radin* » (*Trésors*: 137, tous les soulignés dans les citations sont de Geffray).

Venons-en aux questions. La première porte sur ce que la psychanalyse lacanienne appelle le « point de butée de la langue » (donc le *hau*, la *kula*, etc.). Si la mécanique sociale fonctionne, c'est que le *hau* comme signifiant-maître est un postulat dont on a refoulé le fait qu'il l'était. Il devient donc en ce sens un pur signifiant autorisant l'organisation de la parole comme le sont les coquillages de la *kula* ou la Mort chez les Yanomami. On a vu que Geffray va chercher chez Safouan une situation exemplaire reprise d'un juriste, l'exemple du petit Paul, plus immédiatement compréhensible. J'ajouterai qu'il y a une avancée sur ce que Safouan écrit lorsque Geffray passe indirectement de la théorie de la norme de base – pour éviter une régression infinie dans l'ordre des valeurs – à la question de l'identité. Il y a dans son propos comme un prolongement à ses pages plus anciennes du *Nom du maître*, notamment celles consacrées aux identifications imaginaires de l'entrée dans la vie adulte qui est définie comme le moment où l'amour parental n'est plus en mesure de satisfaire la libido narcissique. Le nom de Jésus suffit à refouler le doute sur le fait du pourquoi le petit Paul, en tant que Chrétien, doit aimer son ennemi. De la même manière, on dira qu'« il faut craindre le *hau* parce que nous sommes Maori et que les Maori se soumettent à l'injonction du *hau* » (*Trésors*: 162). Il y va de l'identité de Maori comme il y va de l'identité du petit Trobriandais de placer le coquillage en position de garant de la parole – c'est-à-dire en position de signifiant-maître. Le *hau*, le nom Jésus, ou le Coquillage, ou la Mort yanomami, sont ainsi le « nom donné à la fonction symbolique elle-même, pourvu que l'on admette, avec la psychanalyse, qu'une telle fonction n'a pas d'existence indépendamment de sa nomination même » (*ibid.*: 163). Cette conclusion est une porte ouverte à la recherche, car s'il reste du chemin à parcourir c'est, à partir d'exemples historiques, de déterminer non seulement pourquoi la mort ici – ou là le coquillage –, mais aussi de lier plus fermement l'imaginaire et le symbolique au réel (au sens lacanien) des formations sociales. Ainsi, il reste à penser des Impossibles spécifiques.

Ma question suivante est à tiroir, car comme Geffray le remarquerait on répondra qu'il existe bien des Trobriandais qui, dirait Lacan, « ne sont pas dupes et qui, pas plus que vous et moi, ne croient à la valeur du coquillage », des Amérindiens pensant qu'il y a mieux à faire que de s'identifier aux porteurs de loi-futur-scalpé, et des petits Paul doutant malgré tout que la parole de Jésus soit un point de butée suffisant. Alors, derrière le moi et l'imaginaire, les processus d'identification, etc., la consistance du sujet ne procède-t-elle jamais du doute, mais d'une sorte d'aveuglement-procédant-du-totalitarisme (c'est pourquoi, tous les tortionnaires du monde n'ont de cesse que d'amener leurs victimes à douter de la cause pour laquelle elles s'apprêtent, éventuellement, à mourir)? S'il en est ainsi, la nouvelle discursivité que l'on assigne généralement au doute méthodique ouvert par un Descartes totémique (puisque le désir de savoir loin d'être refoulé y devient du discours) n'est pas seulement celle du principe de déploiement du discours de la science occidentale moderne, mais aussi, déjà peut-être, l'annonce de l'anomie sociale. Car qu'est-ce qui va faire tenir debout les « non-dupes »? Un problème que Robespierre se propose de résoudre avec la foi en l'être suprême, Durkheim avec la religion de la France républicaine et de l'école, et les Bolcheviques avec le culte d'un prolétariat représenté par l'État du même nom quoique, paradoxalement, supposé disparaître.

Le psychanalyste Jacques-Alain Miller constatait qu'un psychanalyste peut témoigner que les idéaux ont cessé d'être cause du désir: « Cette histoire peut se raconter comme une psychanalyse. L'homme de gauche au fil du temps s'avoue successivement qu'il était réconcilié avec la consommation et même qu'il en jouit. C'est ce que l'on appellera, me semble-t-il, une levée du refoulement⁸. » On pourrait se poser la question de savoir si c'est le même refoulement qui prévient les *waitéti* d'avouer qu'ils ont peur. Je vous renvoie à Gérard Pommier⁹ qui a le mieux traité de toutes ces questions. Aussi, je me contente ici de constater que le déploiement de la science et, surtout, du règne de la marchandise s'accompagnent d'un processus de désacralisation (au sein de nos sociétés comme dans d'autres) tel que les non-dupes se multiplient, tout comme parallèlement les symptômes de malaise social et individuel.

Dans tous les cas, il semble que ce serait du côté du religieux que la consistance tente à se bâtir et ma question est donc de savoir si les êtres parlants n'ont de choix qu'entre un vide que la raison n'est pas en mesure

8. Jacques-Alain MILLER, « Tombeau de l'homme de gauche », *Le Monde* (Paris, 4 décembre 2002).

9. Gérard POMMIER, *Les corps angéliques de la postmodernité*, Paris, Calmann-Lévy (Petite bibliothèque des idées), 2000.

de combler et un certain degré d'extase béate (la foi et la croyance). Privés de ce dernier « support », ils deviendraient des sujets inconséquents, volatiles et versatiles, livrés pieds et mains liés aux seules lois d'un marché, encadrées dans le meilleur des cas par le droit et les contrats. S'il en est ainsi, il ne s'agirait plus que de trouver le « ni trop ni trop », soit ce juste milieu, que Lévi-Strauss célèbre systématiquement qu'il s'agisse d'art, de mariage et d'alliance, ou même d'ouverture à la mixité culturelle et sociale. Donc « croire mais pas trop ». Le paradoxe est que cette position est *a priori* insoutenable, puisqu'on est soit croyant, ou mécréant, sous la loi du signifiant-maître, soit du côté de ceux qui doutent, mais on est difficilement les deux conjointement ! Inventerons-nous autre chose ? Je n'en doute pas, mais dans combien de temps ?

Une autre question relève de ce qui pourrait être nommé le problème plus général de l'évolution des sociétés humaines. Question dont une anthropologie fondamentale ne peut faire l'économie, puisque c'est l'un des objets justifiant nos salaires auprès de nos concitoyens.

J'avais fait remarquer à Geffray, après avoir lu une première version de *Trésors*, qu'il en revenait sur le fond à un certain évolutionnisme. On devine qu'il contesta fortement une telle lecture et il a remanié son texte autant qu'il lui était possible pour en gommer le plus possible cet aspect. En conséquence, il insiste qu'il convient de ne pas séparer, mais de considérer éthique marchande et éthique de l'honneur comme deux pôles de la vie sociale en général, et non pas comme relevant de deux types de sociétés. Une stratégie discursive déjà vieille, puisque c'est celle employée par Lucien Lévy-Bruhl¹⁰, dans ses *Carnets*, où pensée affective et pensée rationnelle sont les deux pôles d'un même ensemble. Dans la mesure où la vie quotidienne montre évidemment qu'il en va bien ainsi, ils ont tous deux raison. En revanche, placer en exergue ce constat, le mettre au centre de nos textes ou en faire l'objet même en s'arc-boutant contre les méchants, n'a strictement produit aucune avancée théorique. La communauté des chercheurs sait depuis longtemps qu'ici comme ailleurs il y a des totems, de la pensée magique... Le problème, et problème il y a, est que nous n'avons pas souvent l'occasion de l'exposer et de l'expliquer au très grand public prisonnier de médias tenus par des réseaux de canailles qui, tablant sur les pulsions, ne veulent surtout rien savoir de l'intelligence du monde. Nous ne nous adressons donc qu'à notre cercle, à nos étudiants et, au mieux, aux lecteurs du *Monde*. Aussi, Geffray écrivant pour ce milieu intellectuel déjà converti procède, à son égard selon moi, avec une prudence excessive

10. Lucien LÉVY-BRUHL, *Carnets*, Paris, Presses universitaires de France (collection Quadrige), 1998 (1^{re} édition posthume, 1949).

et trop de concessions à l'air du moment. En effet, comment ne pas reconnaître que son texte introduit une discontinuité lorsqu'il invoque l'invention de la monnaie comme événement en quelque sorte ontologique, entendu comme sans retour possible (*Trésors*: 181). Il en est de même lorsqu'il passe d'une société yanomami, où l'on tue sans idéal distinct de celui qui consiste à mériter la foi d'autrui, à une société fondée sur la sacralisation d'une collectivité, ou encore lorsqu'un doute, qui n'était pas refoulé mais était tout de même jusque-là interdit d'expression publique, devient socialement autorisé. Pour faire court, je dirai qu'il est fou celui qui me demande de croire en lui parce qu'il scalpe ses ennemis.

C'est pourquoi contre Geffray, je suis en accord avec Bensa lorsqu'il dégage dans *Trésors* l'opposition entre sociétés à honneur et sociétés à logique marchande, mais pas lorsqu'il reproche à Geffray un retour au Grand partage que sa génération avait dynamité. Pour ma part, j'étais fort heureux de sa lecture, attestant que cet aspect essentiel de *Trésors* reste prégnant en dépit de tous les efforts de Geffray pour l'effacer. Répétons : il est évident que les deux pôles sont présents dans toutes les sociétés, mais il me semble également (aussi peu correct politiquement que ce soit) que radicaliser cette opposition, dont on sait qu'elle est sur le fond erronée, est un *a priori* théorique plus fructueux pour faire avancer la pensée.

Reste à envisager le problème de l'évolution des sociétés. Pour dépasser tant les multiples descriptions empiriques des changements sociaux qu'une macro-théorie formelle de la transformation des modes de productions, nous avons besoin d'une théorie des transformations des régimes signifiants. Or, Geffray nous a quittés sans l'avoir élaborée. Son analyse nous permet désormais de distinguer sociétés à bandes et sociétés à lignages autrement qu'en se fondant sur la fluidité de leur composition, ce qui la ramènerait à une différence de degré et non de nature. Là encore, la rigueur de l'opposition est bien entendu erronée. Erronée mais juste, car le chercheur doit quitter l'empirisme mou (quoiqu'il soit toujours plus près des réalités du vivant) qui ne sait, au mieux de Murdock à Johnson et Earle en passant par Goody, qu'accumuler les chiffres et les corrélations, pour oser une abstraction radicale permettant d'accoucher des concepts nécessaires à l'appréhension du réel dans sa totalité. Pensons aux *Structures élémentaires de la parenté* ou à l'invention des nombres irrationnels, toujours donnée en exemple.

Un pas scientifique majeur a été franchi par Geffray, car son analyse nous propose des logiques. Sur ce point, les quelques pages qui ferment *Le nom du maître*, et qui confrontent sociétés amazoniennes et africaines, sont admirables. Le texte y descend jusqu'à l'examen de détails comme les

regards des enfants, et leurs attitudes à l'égard des étrangers, tous éléments qui ne relèvent plus d'une « nature naturante¹¹ » mais deviennent l'effet d'un mode particulier d'organisation de la loi. Tous les faits rapportés plus haut sont connus depuis des décennies. Il en est ainsi du phénomène d'abandon des biens, sur lequel Lévi-Strauss s'attardait en 1944¹² et qui l'étonne suffisamment pour qu'il y revienne à quelques reprises dans *Tristes Tropiques*¹³, mais plus pour consigner simplement cette pratique sociale qu'être en mesure de la conceptualiser véritablement. De fait, jusqu'à Geffray, personne n'avait dans une même théorie livré un principe général de causalité, incluant ce comportement exotique et ceux mentionnés plus haut.

Je dirai plus. Geffray, comme Bourdieu par exemple, marche depuis le début sur ses deux jambes : il y a d'un côté les textes d'interventions militantes (comme *La cause des armes*) et, de l'autre, ceux d'interventions théoriques (comme *Ni père ni mère*). L'opposition n'est certes pas si tranchée et ses termes se nourrissent l'un l'autre. Mais les premiers, qui démontent les mécanismes qui rendent possibles l'exploitation et l'horreur, et témoignent de la dignité et de la souffrance, prennent parti. Les seconds livrent des énoncés théoriques nouveaux (il y a un avant et un après) qui sont toujours provisoires, mais permettent d'annexer de la réalité et de manger du réel. L'anthropologie analytique de Geffray élucide et nous permet de comprendre des phénomènes qui, jusqu'à présent, restaient enfermés dans une armoire aux curiosités exotiques. Les ethnologues que l'on dira progressistes ne sachant qu'en faire les minor(ai)ent ou, à des degrés divers, les ni(ai)ent, ou même les renvoyaient simplement sans explication au relativisme culturel. Or, l'axiomatique du Grand partage employé dans *Trésors* sort les monstres sociaux exotiques du cabinet pour qu'ils entrent dans le grand livre exposant les mécanismes de l'être parlant. C'est du point de vue scientifique indéniablement, on en conviendra, de la grande anthropologie, mais aussi, du point de vue politique, tout l'inverse d'une anthropologie réactionnaire même si grand partage il y a.

11. Selon l'expression de Baruch SPINOZA, *L'Éthique*, I, proposition 29 (Paris, Gallimard, collection Folio Essai, 235, 1954), « autrement dit les attributs de la substance qui expriment une essence éternelle et infinie » (*idem*).

12. Claude LÉVI-STRAUSS, « The Social and Psychological Aspects of Chieftainship in a Primitive Tribe: the Nambikwara of Northwestern Mato-Grosso », *Transaction of the New York Academy of Sciences* (New York), 1944, série II, vol. VII (1) : 16-32.

13. Claude LÉVI-STRAUSS, *Tristes Tropiques*, Paris, Plon (collection Terre humaine), 1955.