

Christian Geffray

Trésors

*Anthropologie analytique
de la valeur*



Hypothèses
ARCANES

Collection
Hypothèses

ARCANES
Recherche psychanalytique
15, rue Sleidan
67000 Strasbourg

ISBN : 2-910729-34-6
© Editions Arcanes, Apertura, 2001

Le Code de la propriété intellectuelle interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants cause, est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles L. 335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.

Christian Geffray

Trésors

Anthropologie analytique de la valeur

Du même auteur

Ni père ni mère
Critique de la parenté : le cas makhawa
Le Seuil, Paris, 1990

La cause des armes au Mozambique
Karthala, Paris, 1990

Chroniques de la servitude en Amazonie brésilienne
Karthala, Paris, 1995

Le Nom du Maître
Contribution à l'anthropologie analytique
Arcanes, Strasbourg, 1997

SOMMAIRE

INTRODUCTION	7
CHAPITRE 1. La Mort	13
CHAPITRE 2. Le Don	55
CHAPITRE 3. La Marchandise	89
CONCLUSION	121

ETUDES ANTHROPOLOGIQUES

1. Les scalps, les cendres mortuaires : signifiants d'un idéal de pure parole	128
2. Le courage vaut mieux que la vie. La générosité vaut mieux que les biens	135
3. Les noms de la loi et le sacré. A propos du <i>hau</i> – M. Mauss, M. Sahlins... ..	144
4. La servitude contractuelle. Idéaux de la Cité et invention de la monnaie	168
OUVRAGES CITÉS	183

INTRODUCTION

La parole des guerriers généreux est libre, rien ne peut infléchir son orientation puisque ces hommes ne craignent pas la mort et méprisent l'attachement aux biens ; c'est une parole *d'honneur*. Mais les mêmes hommes se soumettent à un tout autre régime discursif lorsqu'ils se font marchands : leur parole n'est plus libre alors, elle est strictement orientée par les exigences de l'*intérêt* ou, en d'autres termes, par la course aux richesses et la fuite devant la mort ; elle est structurellement articulée à l'humaine cavalcade *derrière les biens et devant la Mort*. Nul ne saurait leur en faire grief puisque chacun se fait partout marchand à l'occasion, pour peu qu'il adresse la parole à un marchand... Nul ne s'offusque d'ailleurs de la vanité ludique ou trompeuse de la parole marchande, pourvu que le *boniment* trouve sa limite dans l'institution du lien social que les échangeurs nouent en conclusion des tractations, qui ne relève pas de l'alliance mais du contrat. On verra que ce n'est pas la *parole* du sujet que le contrat vient garantir : à la différence de l'alliance, le contrat garantit sa *jouissance*.

Ce livre est donc consacré à l'opposition de deux pôles de la vie sociale : d'un côté la ferveur de la foi, du serment et des fidélités où se noue la dignité des hommes, leur valeur subjective ; d'un autre la circonspection des calculs où se détermine la valeur relative des biens, qui mettent en œuvre des procédures indifférentes à l'honneur et parfois suspectes, comme telles, d'indignité. Les gardiens de la République idéale n'auraient pas besoin de richesse selon Platon : « on leur dira qu'ils ont toujours en leur âme de l'or et de l'argent divins et qu'ils n'ont pas besoin de l'or et de l'argent des hommes,

qu'il est impie de souiller la possession de l'or divin en l'alliant à celle de l'or terrestre¹ ».

Cette opposition est un trait universel de la vie sociale : sa forme varie dans le temps et dépend de l'histoire des hommes, mais son principe échappe à l'Histoire et relève, comme on va le voir, du langage et des lois de la parole. Les Amérindiens, les Suisses ou les Chinois savent tous qu'ils vont mourir et s'avèrent également soucieux de leur dignité (autre nom de la valeur subjective), même si les procédures capables de l'attester dans l'ordre symbolique sont différentes. Tous pratiquent également cet art qui consiste à savoir jusqu'où ne pas aller trop loin dans l'estimation pacifique de la valeur relative de deux biens ou services, conformément à leur intérêt, même si cet art occupe une place différente dans l'ordonnance instituée de leurs vie et subsistance sociales. Tous éprouvent la signification de leurs drames sociaux en liant pareillement, inlassablement et sans jamais les confondre, la foi et le calcul. En définitive, tous administrent un héritage historique et local qui imprime sa forme à la satisfaction des exigences anhistoriques de l'honneur et de l'intérêt, auxquelles tout sujet vient inévitablement souscrire dès lors qu'il se trouve engagé sur la scène sociale.

L'universalité du phénomène explique que tant de philosophes ou sociologues se soient efforcés de le comprendre, de saisir ce qui fonde la valeur des hommes et des choses, des ors divins et terrestres de Platon.

C'est la préoccupation de Pierre Bourdieu lorsqu'il distingue l'« économie des biens symboliques » où circule, en quelque façon, l'or divin des âmes, de l'« économie économique » où circule l'or terrestre des hommes. Le même souci a conduit Marcel Mauss à séparer l'économie du don, où il perçoit comme un « lien d'âme entre les hommes et les choses », de l'économie de la marchandise où ce lien mystérieux lui semble défait. L'honneur et l'intérêt, sous les noms de « foi » et de « raison », distinguent également le monde enchanté du désenchantement du monde de Max Weber, ou sous un autre

1. Platon, *La République*, 416e-417a, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1950.

angle encore le « holisme » de l'« individualisme » de Louis Dumont... Au XIX^e siècle, Karl Marx opposait le travail effectué dans le cadre de liens personnels de « dépendance », enchantés par les croyances, au travail salarié vendu, donc « libre » de tout engagement subjectif autre que contractuel, puisque l'intérêt seul – et non la foi – pouvait conduire les gens à soumettre leur travail à autrui par la vente.

La liste de ces notions antagoniques pourrait être allongée, bien que les termes appariés d'un couple à l'autre ne soient pas exactement synonymes, les promoteurs des idées plus récentes s'efforçant de donner raison aux anciennes en les englobant, à la façon des poupées russes. Ce faisant, ils montrent néanmoins que les termes supportent d'être alignés en deux colonnes, sous les rubriques génériques de la foi et du calcul :

<i>Foi</i>	<i>Calcul</i>
Honneur	Intérêt
Valeur du sujet	Valeur des objets
Biens d'honneur (prestige)	Biens de jouissance
Alliance	Contrat
Garants de la parole	Garants de la jouissance
Parole	Jouissance
Parole libre	Parole assujettie
Au-dessus de la Mort	Crainte de la Mort
Don	Marchandise
Générosité	Intéressement
Croyance	Doute
Sacré	Raison
« Or divin des âmes »	« Or terrestre des hommes »
« Enchantement du monde »	« Désenchantement du monde »
« Holisme »	« Individualisme »
« Travail dépendant »	« Travail libre » (salarié)
« Economie symbolique »	« Economie économique »
« Economie du don »	« Economie marchande »
	<i>etc.</i>

Nous aurons l'occasion d'ajouter quelques paires de catégories à cette série indéfinie, à mesure que nous explorerons les exigences

contradictoires de la foi et du calcul. Mais au-delà du postulat selon lequel cette polarité relève du langage et des lois de la parole, nous soutiendrons plus précisément la thèse suivante : les catégories déclinées ci-dessus reflètent l'existence de deux organisations langagières distinctes, deux *discours* irréductibles l'un à l'autre, au sens précis que Jacques Lacan donne au concept de « discours ». C'est l'analyse de la structure de ces discours, en définitive, qui constitue l'objet propre de ce livre, les deux premiers chapitres étant consacrés à l'analyse de la structure discursive de l'honneur (que Lacan appelait « discours du maître »), le troisième traitant du discours des marchands¹. Il faut donc dire un mot de la théorie lacanienne du discours.

« Tout discours est lien social »

Lacan a présenté sa réflexion sur le discours en 1969, dans un séminaire publié plus tard sous le titre *L'Envers de la psychanalyse*², qui constitue probablement la formalisation la plus achevée de son point de vue sur la vie sociale³. « Tout discours » y est explicitement conçu comme « lien social » et sa structure livre le fin mot de celle des liens sociaux. Cette structure s'organise autour de quatre positions distribuées entre les deux personnes (au moins) engagées par l'opération d'un discours : la personne qui le tient, A, et celle(s) à qui le discours s'adresse, B. Ces positions sont celles de l'« agent », de la « référence », de la « vérité » et la « production » du discours :

1. *L'agent du discours* n'est pas la personne qui tient le discours mais ce qui permet au discours d'opérer et de produire des effets chez

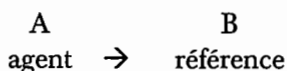
1. J. Lacan a dégagé la structure de ce dernier discours sans l'avoir reconnue sous l'angle où elle retiendra notre attention ici.

2. Jacques Lacan (1969-1970), *Le Séminaire, Livre XVII, L'Envers de la psychanalyse*, Le Seuil, Paris, 1991.

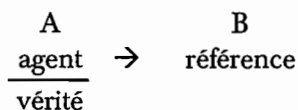
3. En témoignent les illustrations de son propos, puisées dans la vie sociale et l'histoire. Ces emprunts étrangers à la clinique peuvent être audacieux, et relèvent peut-être de ce que J.-Cl. Milner qualifie de « protreptique » chez Lacan, caractéristique de son œuvre orale transcrite (*L'Œuvre claire*, Le Seuil, Paris, 1995, p. 22).

autrui, de sorte qu'un lien social spécifique s'en trouve noué. La nature de cet agent varie d'un discours à l'autre, mais sa place dans la structure est invariablement située du côté de la personne qui le tient.

2. *La référence du discours* n'est pas la personne à qui le discours est adressé, mais ce que le discours «avoue vouloir maîtriser» chez l'autre : ce sur quoi opère l'agent du discours. La nature de cette référence diffère également selon les discours, mais sa position dans la structure demeure invariablement située du côté de l'autre personne. Lacan figure le lien entre l'agent et sa référence par une simple flèche sur un schéma, indiquant l'origine et l'adresse du discours, ainsi que le rapport direct existant entre les deux positions dans le discours.



3. *La vérité du discours* est ce qui se trouve véritablement en cause dans le discours, ce qui est en jeu pour la personne qui l'énonce. On verra, par exemple, que le sujet occupe cette position dans le discours d'honneur puisque c'est lui qui se trouve sur la sellette chaque fois qu'une personne tient un discours visant à attester sa valeur pour autrui (dans le discours marchand, il s'agit d'un objet présenté au désir d'autrui)... Ce qui se trouve ainsi «en position de vérité» est donc situé du côté de celui qui tient le discours, et n'entretient pas de lien direct avec la référence chez autrui : ça passe toujours par le truchement de l'agent qui le représente. Lacan figure cette médiation de la vérité par l'agent du discours en les séparant par une barre sur le schéma :



4. *La production du discours*, enfin, est l'effet engendré chez autrui par son opération, pour autant qu'elle réussit et qu'un lien social s'en

trouve effectivement noué. Cet effet doit être distingué de ce que le discours « avoue vouloir maîtriser » chez l'autre, car il échappe précisément à la maîtrise – sinon aux fins conscientes – de la personne qui tient le discours. Pour cette raison, la production du discours se présente aussi bien comme le « reste » de son opération, selon le mot de Lacan, la distinction entre la référence et la production étant également figurée par une barre :

$$\begin{array}{ccc} \text{A} & & \text{B} \\ \hline \text{agent} & \rightarrow & \text{référence} \\ \text{vérité} & & \text{production} \end{array}$$

Ces quatre positions sont invariantes, étant entendu qu'un discours se distingue d'un autre par la nature des variables qui viennent les occuper. Nous venons d'en évoquer deux (le sujet, l'objet cause du désir...) et les psychanalystes familiers de l'œuvre de Lacan connaissent les autres (le « signifiant maître », le « savoir »)... La nature de ces variables sera dégagée dans notre étude à travers l'analyse des fragments de la vie sociale des Yanomami, des Trobriandais et de quelques autres... Nous y mettrons en lumière, à partir de ce que les psychanalystes appelleraient peut-être notre « clinique », les composantes structurales articulées dans les discours d'honneur (du « maître ») et des marchands.

Tous les hommes et les femmes, tous les êtres parlants, indépendamment de la société où ils naissent, vivent, désirent et meurent, tiennent ces discours et s'assujettissent à leurs effets. Il n'existe pas à proprement parler de « société marchande » ni de « société de l'honneur », mais il existe des compositions historiques singulières de ces deux structures discursives, par elles-mêmes anhistoriques et universelles¹.

1. Cette recherche fut exposée lors d'un séminaire tenu de février à juin 1999 dans le cadre du Collège international de philosophie, à Paris. Elle n'aurait probablement pas vu le jour sans le concours de cette institution.

CHAPITRE 1

LA MORT

Les souvenirs d'Helena Valero

Pour débrouiller l'écheveau de la mort et de l'honneur, nous évoquerons le témoignage d'une femme, Helena Valero, enlevée à l'âge de 11 ans, en 1939, par les Amérindiens Yanomami sur un affluent du Rio Negro, aux confins du Brésil et du Venezuela. La jeune femme vécut vingt-deux ans parmi ses ravisseurs avant de retrouver le monde des Blancs où son récit fut recueilli et mis en forme par un ethnologue italien, Ettore Biocca¹. P. Clastres salua la publication française de ce témoignage sur la vie sociale yanomami, en 1968 : « En réalité, les maigres catégories de la pensée ethnologique ne nous paraissent point capables de mesurer la profondeur et la densité de la pensée indigène, plus simplement même sa différence. L'anthropologie laisse échapper par là, au nom d'on ne sait quelles certitudes falotes, un champ à quoi elle reste aveugle (comme l'autruche, peut-être ?) : celui que défont à borner des concepts tels

1. Ettore Biocca, *Yanoama*, Leonardo de Vinci Editrice, Bari, 1965 ; Plon, Paris, [1968] 1993, 460 pages.

que ceux d'esprit, d'âme, de corps, d'extase, etc., mais au centre duquel narquoisement la Mort pose sa question¹ ».

Le récit présente d'autres vertus : « Pour la première fois, miraculeusement est-on tenté de dire, une culture primitive se raconte elle-même (...), une société indienne se décrit soi-même du dedans. Pour la première fois, nous pouvons nous glisser dans l'œuf sans effraction, sans casser la coquille : occasion assez rare pour mériter d'être célébrée². » Sentiment assez partagé, de notre point de vue, pour encourager à relever le défi lancé par P. Clastres il y a plus de trente ans, en montrant comment la « Mort » intervient en effet dans la détermination de la valeur subjective des hommes yanomami (et au-delà, dans l'institution collective de leur foi mutuelle pour l'établissement de leurs alliances). Il convient de situer néanmoins l'usage que nous prétendons faire de ce témoignage.

Helena Valero était une jeune fille blanche, captive et sans parents, ce qui ne fut probablement pas indifférent au fait qu'elle devint l'épouse d'un chef, Fousiwé, plutôt que d'un guerrier ordinaire. Elle fut plusieurs fois menacée et confrontée à des « difficultés que l'on a peine à imaginer », comme le note Clastres, et sa personne précieuse constitua par elle-même un enjeu pouvant expliquer, les premiers temps de sa captivité au moins, qu'elle assistât à un grand nombre d'événements meurtriers.

On peut supposer qu'elle sélectionna, dans ses souvenirs, les drames qui l'avaient le plus impressionnée, ceux où la mort l'avait menacée elle-même ou avait frappé violemment les gens qui lui étaient proches. Peut-être les faits de cette nature ont-ils également retenu l'attention, plus que d'autres, de Biocca qui assura le recueil et la transcription de son témoignage ? En tout état de cause, nous avons effectué nous-même une sélection supplémentaire parmi les souvenirs de cette femme, qui accentue encore leur parti pris apparent autour de la violence, puisque la signification des procédures homicides aux

1. Pierre Clastres, « Une ethnographie sauvage », in *Recherches d'anthropologie politique*, Le Seuil, Paris, 1980, p. 32. Paru dans *L'Homme*, 1, vol. IX, 1969, p. 58-65.

2. P. Clastres, *idem*, p. 37-38.

termes desquelles la mort était donnée ou reçue constitue justement l'objet de notre réflexion. Enfin, la mort a pu captiver l'attention d'Helena Valero pour les mêmes raisons que nous-même : parce que la valeur subjective d'un homme n'est jamais si bien reconnue parmi les Yanomami que lorsqu'il « laisse savoir à chaque instant qu'il peut disposer de sa mort et de celle des autres avec désinvolture¹ ».

Pourtant, l'évocation succincte et exclusive des circonstances de quelques meurtres, dont certains furent perpétrés à de nombreuses années d'intervalle, risque de faire oublier qu'entre ces journées terribles, Helena Valero put vivre en paix de longs jours heureux parmi les Indiens, en compagnie de Fousiwé en particulier, le père de ses enfants, qu'elle a manifestement aimé et admiré. La joie de vivre dans le *chapouno*², la subjectivité rayonnante de nombreuses populations amérindiennes ont frappé l'esprit de générations d'observateurs européens, mais elles n'apparaissent guère dans les récits dramatiques présentés ici – c'est un euphémisme. Les faits retenus pour les besoins d'une démonstration dépourvue d'ambition monographique risquent d'engendrer alors une image déséquilibrée, donc fautive, de la vie sociale yanomami, contre laquelle il convient de mettre en garde avec d'autant plus de fermeté que la fantasmagorie du « peuple féroce » a déjà fait, et continue de faire, l'objet d'une exploitation politique virulente de la part des colons brésiliens et de ceux qui les représentent actuellement. Non seulement les Amérindiens en général demeurent, aux yeux d'une majorité de colons, des intrus sur leurs propres terres, mais pour le malheur des Yanomami en particulier, il y a beaucoup d'or dans la forêt et les collines.

Outre le récit d'Helena Valero, nous ne pouvons que renvoyer le lecteur soucieux de se faire une image plus fidèle de la vie sociale yanomami à Jacques Lizot qui, d'un livre à l'autre, brosse un tableau ethnographique vivant de la vie sociale yanomami, et à la réflexion sociologique et anthropologique éclairante de Bruce Albert.

1. Bruce Albert (correspondance personnelle).

2. Habitat collectif yanomami, vaste auvent circulaire, tronconique, où trente à soixante personnes se distribuent en foyers familiaux autour de la place centrale.

La peur et la parole

Nous ouvrirons le récit d'Helena Valero quelques mois après son rapt par les Indiens : elle avait 12 ans et commençait à parler la langue de ses hôtes, les affres de l'enlèvement étaient passées et les violences qu'il avait provoquées parmi les Yanomami eux-mêmes s'étaient apaisées. Elle vivait en paix auprès de ses ravisseurs, lorsqu'une fillette succomba empoisonnée après avoir consommé les chairs vénéneuses d'un crapaud. La jeune Blanche ignorait la toxicité de l'animal et l'avait offert à manger à la petite Indienne.

« La mère de la morte regarda [Helena] et commença à crier :

– Tuez Napagnouma, tuez Napagnouma¹ ! Je veux qu'elle meure comme ma fille. Je ne veux plus la voir vivante dans ce monde. Si elle continue à vivre, ma douleur sera plus forte (...).

– Pourquoi veux-tu me tuer ? demanda l'adolescente. Je ne savais rien ; je ne savais pas que c'était du poison. On me les a donnés [les morceaux de chair toxiques], moi je ne savais rien !

La femme continuait à crier, dans les larmes :

– Tue ! tue ! tue la fille du Blanc ; je veux la voir morte comme ma fille. Tue ! Cette nuit même elle doit mourir ! (...) Seulement alors je serai joyeuse, quand vous l'aurez tuée ! Tuez-la ! Si vous ne la tuez pas, je dirai que vous n'êtes pas *waitéri* ; je dirai que pour vous, il vaudrait mieux porter les paniers des femmes². »

La mère exhortait les hommes au meurtre dans une longue lamentation chantée où elle prenait à témoin l'opinion des autres, pour y induire le soupçon que les guerriers avaient peur. S'ils n'exécutaient pas la petite Blanche, c'est qu'ils avaient peur de la mort et, en l'occurrence, de la donner à Helena : ils n'étaient donc pas *waitéri*. La mère de l'enfant morte n'était pas supposée tuer elle-même, mais

1. Nom donné par ses ravisseurs à Helena Valero, littéralement *femme blanche*.

2. E. Biocca, 1993, p. 95.

prêtait sa voix à une opinion susceptible de véhiculer un doute insupportable sur le courage des hommes : « Si vous ne la tuez pas, je dirai que vous n'êtes pas *waitéri*, je dirai que pour vous, il vaut mieux porter les paniers des femmes », autrement dit : je me chargerai moi de faire en sorte que l'*On* pense que vous avez peur, que vous n'êtes pas valeureux, ou encore, que vous ne valez pas mieux que les femmes – ce qui, en l'occurrence revient au même. Les hommes devaient répondre ou agir ; ils commencèrent à fourbir les pointes de leurs flèches en les enduisant de curare, et l'un d'eux décocha un trait empoisonné qui traversa la jambe d'Helena.

Le meneur du groupe se trouvait en forêt pendant le drame. A son retour il trouva la fillette couchée dans son hamac, blessée et malade. Furieux, l'homme avança vers le milieu de la place du *chapouno* et s'adressa à la cantonade :

« Pourquoi voulez-vous la tuer ? Vous qui n'avez pas voyagé au loin par des monts élevés et difficiles, comme j'ai fait, à présent vous voulez la tuer ? Toi ma sœur, donne-lui un hamac, prépare un grand feu auprès d'elle pour que tous la voient et la tuent ! Si vous la tuez, cette nuit c'est moi qui vous tuerai. Elle n'a pas de père, elle n'a pas de mère, elle n'a pas de parents pour la défendre, c'est pour cela que vous voulez la tuer. Je ne suis pas allé dans la lutte pour rapporter des femmes que vous tueriez. Si vous la fléchez, même si vous vous enfuyez ensuite dans un autre *chapouno*, j'y irai avec les miens¹. »

La sœur du meneur prit parti à son tour pour la jeune Blanche, mais poussa plus loin la logique du même argument. Elle ne se contenta pas de faire valoir que les hommes n'avaient de courage que pour tuer les faibles solitaires, dépourvus de parents pour les venger ; elle ajouta que les hommes étaient prompts à tuer sans s'exposer eux-mêmes à la mort, parce qu'ils avaient peur, en réalité, de tuer ceux qui avaient des parents. Non seulement il n'y avait nul courage à tuer la jeune fille – et donc nulle lâcheté à l'épargner –, mais ce meurtre eût manifesté au contraire une lâcheté.

1. E. Biocca, *ibid.*, p. 104.

D'après le récit dont nous disposons, personne ne semble s'être inquiété de savoir si Helena ignorait ou non que les chairs du crapaud étaient toxiques, si elle avait donné la mort à la fillette intentionnellement ou accidentellement, ou encore si elle avait été l'instrument d'un stratagème visant à la détruire en tuant l'enfant (les chairs du crapaud avaient été cuisinées et offertes par Helena sur le conseil d'une femme). La délibération publique portait moins sur l'existence et l'assignation d'une faute que sur la nature du vrai courage. Si la bravoure consistait à donner la mort (le cas échéant) à une personne ordinaire, sachant que l'on s'expose alors aux flèches des parents de la victime, comment devait-*On* juger l'action de ces hommes qui voulaient tuer Helena ? Ne pouvait-*On* les suspecter de donner la mort sans être capable de la recevoir ? En ce sens, les partisans d'Helena faisaient entendre aux guerriers une mise en demeure formellement identique à celle de la mère endeuillée, puisque là où la mère disait : « Si vous ne tuez pas Helena, *On* pensera que vous avez peur », ils faisaient simplement valoir une interprétation inverse en déplaçant les marques de la négation : « Si vous tuez la petite Blanche, alors *On* pensera que vous avez peur », ou tout aussi bien d'ailleurs : « Si vous ne la tuez pas, *On* ne pensera pas que vous avez peur », s'agissant de sauver l'adolescente.

La forme générique de cette injonction est la suivante : « Si tu ne fais pas ceci ou cela, *On* pensera que tu as peur », *donc* celui à qui elle est adressée doit faire ceci ou cela. L'énoncé est formulé pour la première fois dans le récit d'Helena Valero en page 47 – « S'ils ne me trouvent pas, ils diront que j'ai fui », *donc* je reste afin qu'ils me trouvent... – et on verra qu'il revient sous de multiples formes dans la bouche des hommes, des femmes ou des vieillards à l'adresse des hommes, avec une régularité d'horloge tout au long du témoignage.

Ce jour-là, les disputes publiques laissaient entrevoir une incertitude quant au simple repérage du lieu de l'autorité. Aucune institution séparée ne semblait en mesure d'habiliter statutairement qui que ce soit à dire où se trouvait le juste ou le vrai dans le litige, ni à parler au nom d'une loi quelconque, fût-elle « coutumière », qui avalisât ou invalidât la pensée et le jugement du *On*. Le lieu d'où procède l'énonciation de la loi – de ce qu'*On* doit faire – restait à

situer, et le meneur dut payer de sa personne pour le mettre en lumière afin de s'en autoriser, c'est-à-dire parler en son nom. S'il désirait que sa parole prît force de loi devant une opinion rétive, alors il devait jeter sa propre vie dans la balance, comme s'il n'avait d'autre moyen de faire prévaloir sa version sur ce que l'*On* s'efforçait de juger, et sur ce que chacun était réputé faire et penser en conséquence. C'est en tous cas le sens des propos que le meneur réitéra publiquement sur la place du *chapouno*, après que sa sœur s'en fut retirée : il proclama à la cantonade que lui-même tiendrait lieu de parent, en quelque sorte, à la petite Blanche, car il flécherait quiconque s'aviserait de flécher la fillette, et il irait chercher les meurtriers jusque dans les *chapouno* où ils trouveraient refuge pour leur donner la mort à son tour. Il promit la mort à tous, seul contre tous, et gagea donc implicitement sa menace – sa promesse de mort – sur sa propre vie, car nul ne saurait l'empêcher de tenir cette promesse à moins de le tuer lui-même.

Le lendemain matin, il harangua encore les hommes, mais évita les insultes et les menaces :

« Vous qui êtes *waitéri*, allez flécher les tapirs et les sangliers, et pas les femmes que personne ne mange. Que tout le monde aille chasser les tapirs, les singes, les tatous : je veux connaître le goût du gibier que vous attraperez. Vous voudriez ne tuer que des gens ; je ne veux pas boire du bouillon de gens ; du bouillon de gibier oui, et je m'en remplis le ventre. Que personne ne rentre ce soir sans gibier : c'est par cela que je croirai que vous êtes vraiment des *waitéri*¹ ».

Il proposait une conciliation en somme, dans un énoncé dont la forme était identique aux énoncés de la veille : « Si vous allez à la chasse, *On* ne pourra pas dire que vous avez peur ». C'était aussi une version ironique de l'injonction évoquée plus haut : le meneur avait repris en main la situation, la veille, en proférant une menace de mort à l'adresse de tous. Il désirait désamorcer maintenant, par la

1. *Ibid.*, p. 105.

moquerie, les enjeux d'honneur les plus brûlants, en confirmant que les hommes n'étaient décidément pas obligés de tuer la jeune fille : il suffisait d'aller à la chasse pour ne pas déchoir, pour être « vraiment *waiïéri* ». Les guerriers écoutèrent leur chef et se turent jusqu'au jour des funérailles... Alors, la douleur et la révolte devant la mort de l'enfant s'exaspérèrent à nouveau, et le meneur et sa sœur ne purent mieux faire pour Helena que la prévenir et lui permettre de fuir à temps. Le chef ne tenait plus ses hommes qui ne l'écoutaient plus, il ne pouvait plus rien pour l'adolescente...

Mais pourquoi « ne doit-On pas penser que j'ai peur ? ». Que signifie le fait que le crédit social, c'est-à-dire la foi commune dans la parole d'un homme plutôt que dans celle d'un autre, semble moins concédé aux plus forts ou aux plus sages qu'à ceux qui ont le moins peur ? Et pourquoi l'objet de la peur ici en cause est-il la mort plutôt qu'autre chose ? Le récit de trois mises à mort aidera à le comprendre.

Nous évoquerons deux meurtres commis par Fousiwé, chef des Namoétéri qui fut longtemps l'époux d'Helena, avant d'aborder les circonstances de la mort de Rachawé, le meilleur ami de Fousiwé. Les deux hommes comptaient parmi les personnes que la jeune femme avait le plus respectées, aimées ou admirées parmi les Yanomami.

La mort de Rohariwé

Fousiwé et ses Namoétéri préparaient une fête de voisinage où les groupes alliés ont coutume de se rassembler pour conforter leur amitié en célébrant la mémoire d'un mort : un *reaho*. Les cendres du défunt, recueillies après sa crémation, sont diluées dans la bouillie de banane (*mingaou*) et consommées par une partie de l'assistance. Il s'agissait cette fois des funérailles d'un frère de Rachawé. Les festivités allaient commencer lorsque deux Chamatari se présentèrent au *chapouno* et confièrent à Fousiwé que leur propre chef, Rohariwé, avait fait mourir son frère avec un poison magique. Fousiwé fut bouleversé :

« Je le tuerai, dit-il. Si je dis que je le tuerai je le tuerai. Les cendres du mort n'ont même pas été suspendues, même pas été préparées. Pour moi, c'est une cause de grande colère.

S'il l'avait empoisonné depuis longtemps, et si nous avions déjà terminé [d'ingérer] ses cendres, ma colère ne serait pas la même¹ ».

Puis il s'adressa au Chamatari qui venait de dénoncer Rohariwé :

« Dis à ton chef que je le fais inviter. Dis-lui que les Mahékototéri m'ont donné une machette et une hache. Qu'il vienne chez moi dans mon *chapouno*, qu'il m'apporte un chien, et je lui donnerai la machette et la hache² ».

Rohariwé ne pensa pas pouvoir se soustraire à l'invitation bien que, selon Helena Valero, il pressentît le danger :

« On me dit plus tard qu'avant de partir de son *chapouno*, Rohariwé avait dit à cet adolescent, son fils, qui ensuite fut tué :

– Fils, viens avec moi chez les Namoétéri ; allons leur porter ces chiens. Je sais que je ne reviendrai pas. Ils veulent me tuer, mais viens, toi aussi, qu'ils te tuent aussi. Ce ne serait pas bon pour toi de devoir ensuite vivre sans moi (...).

Il dit ensuite à son vieux père :

– Père, les Namoétéri m'ont fait inviter ; ils veulent ces chiens. Je leur porterai ces chiens, mais je crois que je ne reviendrai pas. Je pense qu'ils me tueront. J'y vais pour que personne ne croie que j'ai peur. J'y vais pour qu'ils me tuent. J'ai tué, moi, beaucoup de gens ; même les femmes, et les vieilles femmes sont en colère contre moi. Il vaut mieux que les Namoétéri me tuent. Père, je ne rentrerai pas. Quand tu entendas le Tonnerre, pense : « On a tué mon fils ! C'est mon fils qui fait entendre son signal ! ».

Ensuite, dit-on, Rohariwé s'adressa à son fils :

– Toi, viens avec moi ; qu'advierait-il de toi après ma mort ?

Il emmena son fils avec lui ; et ils moururent (...)³ ».

1. *Ibid.*, p. 233.

2. *Ibid.*, p. 237.

3. *Ibid.*, p. 241.

Les hommes tués sont souvent présentés par Helena Valero comme avertis de leur destin, convaincus du sort qui les attend et tragiquement résignés (il faut probablement faire la part d'une réinterprétation héroïque des faits). Ceux dont la mort va être évoquée ici – Rohariwé, Fousiwé et Rachawé – avaient été de grands guerriers redoutés. D'un côté ils avaient tué « beaucoup de gens » et, ce faisant, s'étaient soumis à des exigences qui les dépassaient et structuraient le champ de l'autorité parmi les Yanomami ; en ce sens, au-delà de leur dignité propre, ils avaient contribué à constituer, préserver ou accroître celle de leurs groupes respectifs. Mais d'un autre côté, l'accumulation des tensions avec les ennemis, la perte des proches assassinés en réplique à leurs propres meurtres et la hantise des meurtres à venir engendraient la « colère des femmes et des vieilles femmes ». Helena Valero elle-même, en dépit de l'affection et de la reconnaissance qu'elle portait à Fousiwé, lui en voulut violemment d'avoir tant tué et provoqué ainsi sa propre mort, et donc son abandon à elle et celui de leurs enfants. On retrouve le même sentiment mêlé d'admiration et de répulsion dans le récit de la mort de Rohariwé :

« Les Chamatari firent donc leur entrée dans le *chapouno* de Fousiwé, et celui-ci ne bougea pas, ne descendit pas de son hamac ; (...) il mit sa main devant sa bouche, prit les flèches qu'il avait préparées et les jeta avec violence sous le hamac. Il fit cela parce qu'il était en colère. Son frère s'approcha de lui et dit :

– Frère, descends de ton hamac. Si ces Chamatari s'aperçoivent que tu es en colère, la nuit ils te flècheront et s'enfuiront (...).

– L'envie me prend de couper le cou de ce chef Chamatari avec ma hache ; je ne le fais pas parce qu'il fait jour, et que s'ils flèchent, ils peuvent frapper ces femmes.

– On ne doit pas montrer sa colère. Il convient de se lever, de demander quand ils partiront, où ils dormiront. Je veux, moi aussi, les tuer demain, mais je ne suis pas en colère. Je pense seulement à ma flèche et je ne quitte pas mes flèches de la main' ».

Des hommes de Fousiwé n'hésitaient pas à provoquer leurs hôtes en échangeant des plaisanteries ambiguës et menaçantes :

« Les (...) Chamatari arrivent et ont faim ! Préparez vite le *mingaou* de bananes pour eux. Après nous avoir dévorés, ils ont déjà faim de nouveau !

Ils disaient cela, souligne Helena Valero, parce que c'était ce que Fousiwé voulaient qu'ils disent. Mais les Chamatari ne comprirent pas (...).

Un autre Chamatari (...) demanda des flèches. Le plus jeune frère de Fousiwé répondit :

– Je ne donne pas ma flèche ; c'est avec cette flèche que je vous tuerai, et je garderai les autres pour me venger si l'un des nôtres meurt.

Le Chamatari ne répondit pas et ses autres compagnons se regardèrent ; ils pensèrent peut-être qu'il plaisantait, et rirent. [Une épouse] de Fousiwé dit :

– Ne parle pas comme cela. Il a beau être ennemi, on ne dit pas ces choses en face.

Et elle se mit à pleurer¹ ».

La nuit passa sans incident. Le lendemain, comme à l'accoutumée, les invités firent la tournée des foyers du *chapouno* en demandant du tabac, des flèches et autres présents. Fousiwé demeurait couché dans son hamac où il prétendait être malade, et Rohariwé approcha pour demander du tabac. Fousiwé fit un signe à Helena qui en prit dans le fond d'un panier, l'enveloppa dans une feuille de bananier, le remit à Fousiwé qui le donna à son ennemi. Rohariwé désirait engager la conversation, mais son hôte arguait la maladie et demeurait hostile, glacial. Helena ne disait rien, elle avait « de la peine » ; elle restait « tête basse ». Finalement, Rohariwé s'adressa aux siens :

« Allez tous là, de l'autre côté du *chapouno*, où on nous a dit qu'on nous donnera des machettes.

Il y alla aussi ; il était grand, il était fort, tout le corps bien peint et bien paré de plumes ; il avait auprès de lui son fils ; les chiens le suivaient¹ ».

1. *Ibid.*, p. 238 et 240.

Fousiwé se peignit le front, la poitrine et les jambes à l'ouroucou noir, tandis que les Chamatari attendaient les cadeaux, accroupis, de l'autre côté du *chapouno*. Il rejoignit ses invités et jeta les machettes à leurs pieds :

« Voici les machettes. A présent, donnez-moi les chiens.

Il prit le premier chien, le second... à ce moment, le plus jeune frère du chef frappa Rohariwé d'un grand coup de hache à la tête. La hache ne coupait pas, mais elle ouvrit la tête. A côté, le beau-frère du chef frappa à la tête avec une autre hache le frère de Rohariwé. (...) Les deux tombèrent. Pendant que leurs compagnons cherchaient à prendre leurs arcs et leurs flèches, les Namoétéri étaient déjà prêts et fléchèrent. Je vis un jeune homme courir les bras ouverts et je vis une flèche s'enfoncer dans son dos et trembler pendant la course. Puis un autre, la flèche enfoncée dans la poitrine, et un autre encore, la flèche dans les chairs.

Pendant ce temps, une flèche, venue de l'autre côté, vint se ficher dans le tronc auquel était appuyé mon pied. Je criai de peur, entourai de mes bras mon enfant, écartai les branches de palmier du toit, sautai dehors et me cachai, étendue de tout mon long par terre derrière une planche de poupougne. Aucun blessé ne criait ; on entendait seulement des flèches qui tombaient et des gens qui couraient¹ ».

Helena Valero rentra prudemment plus tard, se glissa jusqu'à son hamac et se coucha. Rohariwé vivait encore :

« Il était plein de flèches, il se levait, tombait, se relevait. De nouvelles flèches, tak !, entraient dans ses chairs qui tremblaient sous les coups mais l'homme ne criait pas, ne mourait pas. On arrachait les flèches de son corps et on continuait à le frapper avec d'autres flèches. Il avait des flèches dans le ventre, dans la poitrine, dans la figure, dans le cou, dans les jambes, je regardais et je pleurais.

(...) Sur la place, tout était sale de sang. Le chef Rohariwé ne mourait pas ; il tombait, se relevait. Il cherchait à

1. *Ibid.*, p. 242.

détacher les flèches de son corps, mais il n'y arrivait plus. Lorsqu'une nouvelle flèche entrait, il criait seulement : "Ah !". Un homme approcha et lui planta son arc dans le corps, comme une lance. Alors, très très lentement, Rohariwé se leva ; son corps paraissait un tronc hérissé de branches. Il avança en chancelant, poussa un râle affreux, comme celui d'un chien enragé, oscilla et tomba en avant sur toutes ces flèches. Il mourut ainsi. On dit que ce râle, c'étaient ses *hérouka* qui s'enfuyaient de son corps. Il pouvait être dix heures quand il mourut¹ ».

Le récit donne à la mort de Rohariwé, un peu étrangement, la couleur du martyre. On pourrait d'ailleurs s'interroger sur la qualification exacte de ce meurtre, car son assumption collective interdit de l'envisager comme un crime (l'homicide, sans être ordinaire, s'inscrit dans la logique de l'exercice de l'autorité politique). Ce n'est pas non plus une « exécution » puisque la personne tuée jouit des moyens de se défendre ; elle est même réputée avisée d'un sort auquel elle pourrait se soustraire en restant chez elle.

Pourquoi ces hommes ne fuient-ils pas la mort, et paraissent même aller au-devant d'elle sans illusion ? Au nom de quoi accueillent-ils sciemment, bon gré mal gré mais *de facto*, un destin si radical ? Il y va sans doute de l'intégrité de l'existence sociale de leur groupe : la population d'un *chapouno* dont le meneur serait faible (supposé avoir peur) s'exposerait à la dispersion de ses membres ; ceux-ci rejoindraient tôt ou tard d'autres groupes pourvus d'un meneur mieux apte à garantir leur communauté par son existence de chef reconnu sans peur, *waitéri*, à la tête des autres hommes. Mais le fait que l'existence sociale du groupe soit suspendue à la réputation de son meneur ne signifie pas en retour que la mort du meneur soit donnée ou reçue par lui-même au nom de ce groupe. On a du mal à se convaincre en effet, à lire Helena Valero, que Rohariwé soit tombé « au nom des Chamatari », ou que Fousiwé ait été tué plus tard « au nom des Namoétéri ». L'existence sociale des *chapouno* ne semble pas la cause de ce destin qu'ils paraissent avoir accueilli en toute clairvoyance,

1. *Ibid.*, p. 243.

selon Helena Valero, et même avoir cherché, selon P. Clastres, qui parlera plus tard du « suicide » de Fousiwé¹.

Or si leur mort est vécue, accueillie et perçue par eux-mêmes et les autres comme une sorte de martyre – en supposant que le sentiment véhiculé par le récit de Valero reflète fidèlement la situation – c'est pourtant bien qu'il existe quelque cause supérieure au nom de quoi la mort est donnée ou reçue. Qu'il existe quelque exigence morale très radicale à laquelle les intéressés n'envisagent pas aisément de se soustraire, ou ne pourraient le faire sans déchoir. Un autre meurtre, perpétré à nouveau par Fousiwé, aidera à la mettre en lumière.

La mort du jeune homme

Les Namoétéri présents lors la fête n'avaient pas tous été prévenus de l'assaut dont Rohariwé et les siens furent victimes. Certains invités furent mis devant le fait accompli et le reprochèrent à Fousiwé, car ils se trouvaient exposés maintenant aux représailles des Chamatari alors qu'ils ne s'estimaient pas concernés par le meurtre de Rohariwé. La dispute s'envenima et conduisit bientôt à une scission ; plusieurs ménages quittèrent le *chapouno* sous les insultes de Fousiwé :

« C'est cela, vous vous séparez parce que vous avez peur.
Eh bien j'irai sur le sentier qui mène vers leur *chapouno*.
Vous dites que je suis seul à avoir tué des Chamatari ; moi,
j'irai vers eux, pour qu'ils me tuent. Je ne m'enfuis pas par
peur, moi !² »

Fousiwé et les siens se trouvèrent alors affaiblis et menacés, ils étaient moins nombreux et n'avaient plus accès aux cultures de l'ancien *chapouno*. Un nouveau champ fut ouvert dans les montagnes où ils récoltaient du tabac, de l'ouroucou, des poupoungnes, des bananes, etc., mais ces cultures constituèrent bientôt un motif de discorde grave entre Fousiwé et son ancien ami Rachawé, chef des

1. P. Clastres, 1980, p. 39.

2. E. Biocca, 1993, p. 251.

Pichaansétéri voisins. Ces derniers, en effet, volaient du tabac et dévastaient son champ dans le but, selon Helena Valero, de pousser Fousiwé à leur abandonner les nouvelles cultures et retourner vivre auprès de ses anciens cohabitants. Alors par la bouche de Tokoma, sa seconde épouse, la même injonction fut une nouvelle fois adressée à Fousiwé. La jeune femme « parla longtemps » :

« Nous avons tellement travaillé pour planter ce champ ! [les Pichaansétéri] te provoquent ! Tue-les ! Ils t'ont d'abord détruit ton tabac, et tu n'as rien fait ; maintenant ils sont en train de détruire tes fruits encore verts, ton coton, ton ouroucou. Il est temps de répondre.

– Oui, femme, répondit Fousiwé, tu me pousse à tuer. Tu veux que je tue les Pichaansétéri, et je les tuerai ; rappelle-toi que c'est précisément vous, les femmes, qui en souffrirez. (...) Lorsque mon père vivait, il me disait toujours : "Ne tue pas". Maintenant, le vieillard n'est plus là¹ ».

Mais Fousiwé ne se résolvait pas à répondre. Plus tard, comme les Pichaansétéri avaient brisé la tige des roseaux à flèches parmi ses plantations, il constata sombrement :

« Ils veulent vraiment la lutte. Ils veulent me tuer, ou bien ils veulent que je tue l'un d'eux ; qu'en pensez-vous ? C'est exactement ce qu'on fait quand on veut qu'on soit ennemi ; on rompt les plantes à flèches² ».

Les mises en demeure de Tokoma se firent plus pressantes et humiliantes alors, aux oreilles de Fousiwé. Il répondit à ceux qui le suppliaient de tenir encore et ne pas céder à l'injonction de tuer :

« Je dois tuer les Pichaansétéri, parce que celle-ci (et il désigna la plus jeune de ses épouses, Tokoma) dit que j'ai peur d'eux. Je les tuerai rien que pour ça et c'est elle qui en aura la faute. Je veux la voir quand ils m'auront tué, avec des cheveux blancs, auprès de sa mère, sans plus de mari³ ».

1. *Ibid.*, p. 276.

2. *Ibid.*, p. 277.

3. *Ibid.*, p. 287.

Le même jour, submergé par la colère et l'angoisse (on peut le supposer), Fousiwé s'en prit brutalement à la jeune femme qui le sommait de tuer ; il lui décocha une flèche dans la jambe et interdit à Helena ou à quiconque de lui porter secours. Il dit à son épouse blessée :

« Défais le crochet et ne casse pas la flèche ; moi je ne te l'ôterai pas. Tu as une grande bouche pour parler et, par ta faute, je mourrai. Je tuerai les Pichaansétéri afin qu'ils me tuent et que tu sois enfin tranquille. Nous verrons si tu trouveras un autre homme bon, qui te traite comme je te traitais !¹ ».

Il n'y aurait pas lieu de s'arrêter sur les circonstances de l'homicide qui va suivre si celles-ci ne témoignaient d'une dissociation complète entre l'identité de la victime et celle des responsables des dévastations ayant motivé son exécution. Car Fousiwé rencontra cette fois, à la pointe de ses flèches, une personne qu'il regardait comme un fils et comptait parmi les êtres qui lui étaient le plus chers : un jeune homme, frère cadet de Rachawé, qui avait vécu longtemps parmi les Namoétéri et était reparti vivre chez les Pichaansétéri, aux côtés de son aîné. Fousiwé n'était pas le seul à chérir l'adolescent :

« Toutes les femmes que nous étions, même celle qui voulait tuer les Pichaansétéri, prièrent et supplièrent [Fousiwé] de ne pas le tuer. Sa fille dit :

– Père, ce jeune homme a toujours été l'un de nous.

– Fille, je devrai tuer le premier qui sortira de leur *chapouno* et qui marchera à ma rencontre ; je ne dois pas considérer s'il a été mon compagnon² ».

Un matin, Fousiwé s'embusqua sur le sentier qui conduisait de son champ au *chapouno* des Pichaansétéri, avec l'intention de flécher la première personne qui se présenterait.

« [Fousiwé] s'accroupit en avant (...). Le jour n'était pas

1. *Ibid.*, p. 288.

2. *Ibid.*, p. 292.

encore clair et le chef entendit [un] adolescent qui s'en venait, appelant son chien : "Aou, aou, aou..." Il le reconnut. "Pourquoi", pensa-t-il, "est-ce justement toi qui viens ? Maintenant, vraiment, je vais devoir te tuer." C'était bien lui ; il venait avec un petit cousin à lui encore enfant. [Fousiwé] en eut beaucoup de peine, mais ensuite il pensa : – Je dois le tuer, c'est le frère de Rachawé. Quand cet adolescent sera mort, c'est pour de bon que Rachawé aura une raison d'être en colère contre moi.

L'adolescent venait. [Fousiwé] dirigea sa flèche contre lui : c'était celle à pointe de lance noire. Le jeune homme le vit et cria :

– Ne me flèche pas !

(...) Et il baissa la tête. Fousiwé lui décocha la flèche tout droit dans l'estomac. Il tomba assis et lui dit encore :

– Ne me flèche plus, laisse-moi mourir ainsi. Tu m'as fléché juste à l'endroit où est la mort.

(...) Il dit ces paroles et les larmes coulaient sur sa joue pendant qu'il parlait.

– Ce n'est pas toi que je voulais tuer ! Ce n'est pas cela que je voulais ! Pourquoi es-tu venu ? J'attendais tes frères : tu savais bien que je viendrais pour tuer !

(...) [Fousiwé] ne flécha plus, mais les larmes coulaient des yeux de l'adolescent, qui le regardait. Son petit cousin courut au *chapouno* avertir ; ils vinrent et emportèrent le moribond. Plus tard, les Pichaansétéri me dirent qu'il demandait de l'eau, toujours de l'eau, et qu'ainsi il mourut. On voyait son foie par sa blessure. Ces flèches de bambou ne restent pas dans les chairs ; elles les coupent et puis ressortent¹ ».

Fousiwé s'enfuit à travers la forêt, hors des sentiers, jusqu'à la nuit. Il grimpa sur un arbre, assembla des lianes et aménagea une couche pour dormir. Il pleuvait et, selon Helena Valero, il « se souvenait du jeune homme et pleurait ». Il lui confia plus tard :

1. *Ibid.*, p. 294-295.

« Là, sur cet arbre, cette nuit-là, j'ai beaucoup pleuré ; mais je ne pouvais plus rien faire. Je me rappelais que lui avait toujours fait ce que je demandais, non seulement sans protester, mais content. Je l'envoyais prendre une charge de poupoungnes pour moi, chasser au loin ; c'était comme un fils. Je me rappelais toutes ces choses cette nuit-là et je pleurais, je pleurais. Puis je m'endormis ; quand je m'éveillai, je me sentis tout fatigué et je pensai : "Le jeune homme est mort" (...).

Ma douleur est grande de l'avoir tué. Pendant que je le tuais, c'était comme si je tuais un frère ou un fils à moi¹ ».

« Quand Fousiwé était revenu au *chapouno* et nous avait vues, nous les femmes, pleurer à cause de ce jeune homme, il nous avait dit :

– Femmes, ne me faites pas pleurer, ne me faites pas pleurer aussi ; c'est de la faute de ses frères à lui.

Il était triste, bien triste, le chef² ».

Les déprédations des Pichaansétéri avaient causé du tort mais n'avaient pas entraîné mort d'homme jusqu'à l'initiative dramatique de Fousiwé. Le récit ne permet pas de savoir si les uns ou les autres avaient tenté, à un moment donné, de préserver les conditions d'une conciliation argumentée. Helena Valero rapporte simplement qu'un seuil fut atteint où l'*On* commença à s'interroger, autour de Fousiwé, sur sa capacité à mettre fin aux provocations des hommes de Rachawé. Lui-même s'interrogeait sur les provocations des Pichaansétéri – « c'est exactement ce qu'on fait quand on veut qu'on soit ennemi » –, mais l'homicide ne fut pas une réponse convenue aux « signes » hostiles des hommes de Rachawé. Ce fut une réponse, une fois de plus, au doute émis dans son entourage sur son courage et sa peur : il ne *devait* pas laisser courir l'idée qu'il puisse avoir peur.

Le différend présenta alors un enjeu si radical pour Fousiwé que sa résolution ne sembla plus pouvoir s'opérer hors du champ d'une confrontation à mort. Le hasard voulut qu'il tuât, en connaissance de

1. *Ibid.*, 295 et 303.

2. *Ibid.*, p. 303.

cause et la mort dans l'âme, un des êtres qui lui étaient le plus chers, un adolescent qu'il regardait comme son fils adoptif, un fils d'élection à qui le rattachaient de profonds liens d'affection. On ne saurait mieux faire valoir que le meurtrier n'a pas agi sous le seul effet de la passion ou l'inspiration de la haine : il tua à rebours de sa passion, en dépit de l'affection que lui inspirait le jeune homme, donc en vertu d'une exigence qui les dépassait tous les deux, et dont nous saisissons mal encore le principe.

Le meurtrier et sa victime sont présentés eux-mêmes, dans le récit d'Helena Valero, comme étant la proie d'une mécanique dont les ressorts leur échappent. Le garçon prit acte de sa mort prochaine sans paraître excessivement surpris par le fait qu'un être aimé la lui administrait ; il n'ignorait rien des raisons de Fousiwé et celui-ci, bien que dévoré par le chagrin, ne se regardait pas comme essentiellement responsable. Son geste semble lui être apparu, sur le moment, comme l'effet d'une exigence si fatale qu'il a reproché à sa propre victime, avant qu'elle meure, de s'être présentée dans la trajectoire de sa flèche.

Comment Fousiwé put-il se résoudre à tuer l'enfant qu'il aimait pour simplement faire valoir à la cantonnade qu'il n'avait pas peur ? Pourquoi eût-il été si grave que l'*On* pensât qu'il avait peur ? Helena Valero ne présente pas Fousiwé comme un homme d'une vanité délirante, il n'est pas fou et nul ne le prend pour tel ; il est ni plus ni moins habité par le même orgueil que ses pairs et, dans ce cas particulier, indépendamment même de la personnalité de sa victime, il est allé au meurtre à contre-cœur, sous l'effet d'une exigence qu'il redoutait et plein d'appréhension quant à son propre sort. Son acte révolta les Pichaansétéri bien sûr, mais pas plus qu'il ne peina tous les Namoétéri de Fousiwé, et Fousiwé lui-même. Personne ne désirait la mort de l'adolescent et tous s'en affligèrent. Pourquoi, dès lors, ce meurtre ne parut-il incompréhensible à personne ? Pourquoi n'apparut-il même pas absurde ou scandaleux à l'agonisant fléché par son père aimé ? Autrement dit pourquoi, ou au nom de quoi, *fallait-il* qu'il tuât ?

La mort du jeune homme n'était pas insensée. Elle n'était dépourvue de signification pour personne et l'existence, sinon le contenu d'un « sens de la mort », est signalée implicitement dans le

témoignage d'Helena Valero, par les accents martyrologiques qui affectent le récit, comme à la mort de Rohariwé. Les deux événements ne se ressemblent pourtant pas, de prime abord.

Le meneur Rohariwé s'était rendu sciemment au devant de sa propre mort et avait contribué à sceller lui-même son sort, plutôt que de laisser imaginer qu'il avait peur. Après sa mort, chacun avait pu penser et dire, au futur antérieur naturellement : « Rohariwé n'aura donc pas eu peur », d'autant qu'*On* le crédita d'un savoir anticipant son propre sacrifice. C'est l'allusion à ce savoir qui confère à cette mort, autant que l'attitude sous les flèches, l'aura du martyr dans le propos d'Helena Valero. Rohariwé s'était résigné à la mort au nom d'une cause patente et reconnue par tous, puisqu'il ne parut absurde à personne qu'il ne cherchât pas à y échapper alors qu'il avait la latitude objective de le faire : il devait aller à la mort et tous comprenaient bien qu'il le fit. L'adolescent, en revanche, ignorait qu'il allait rencontrer la mort sur le sentier, et nul ne s'inquiétait en l'occasion de son courage ou de sa peur, *On* ne lui demandait rien et il n'avait rien à démontrer à personne. Sa mort fut la conséquence fortuite de l'engagement d'un autre, son père adoptif, et de ce que l'*On* disait en effet sur le courage et la peur de ce dernier. Car *On* demandait bel et bien quelque chose à Fousiwé et il lui fallait démontrer pour sa part qu'il n'avait pas peur, quitte à sacrifier la vie d'un être cher. En ce sens, si le jeune homme accueillit la mort sans avoir cherché à s'y exposer, celle-ci n'en revêtit pas moins le caractère d'un sacrifice analogue à celui de Rohariwé.

La reconnaissance de la valeur du sujet (son honneur) paraît suspendue dans les deux cas à sa capacité à tenir sa place, le cas échéant, sur une scène commune où l'on donne et reçoit la mort — « ils veulent me tuer, ou bien ils veulent que je tue l'un d'eux » disait Fousiwé en regardant ses roseaux à flèches brisés.

Les hommes de valeur, *waitéri*, forment une population d'hommes dont *On* ne saurait dire d'eux qu'ils ont peur. Mais la valeur subjective ainsi reconnue ne saurait être pour autant confondue avec la compétence homicide. Le meurtre ou l'exposition au meurtre ne constituent par eux-mêmes un bien pour personne, pas plus pour les Yanomami que pour quiconque, et les *waitéri* sont aimés par ailleurs pour des

raisons plus communes et moins mystérieuses à nos yeux : leur bonté par exemple (tel Rachawé aux yeux d'Helena Valero), leur humour, leur sagesse et plus généralement, disons, pour la foi qu'ils inspirent ; c'est-à-dire pour leur fiabilité, le crédit qui peut être attaché à leur parole.

En fait, la cause commune de la mort des deux personnes s'éclaire mieux si l'on admet que leurs vies ne purent être sacrifiées à autre chose qu'à la sauvegarde de la valeur de cette parole même : n'est-ce pas pour se soumettre à cette simple exigence, qui conditionne la reconnaissance comme être digne de foi, que Rohariwé s'est résolu à s'exposer à la mort jusqu'au bout ? L'adolescent n'est pas mort en martyr de sa propre parole il est vrai, puisque celle-ci n'était pas engagée dans l'affaire ; On l'aimait sans rien lui demander encore à cet égard, et sans doute était-il trop jeune. En revanche il a certainement perdu la vie en martyr de la parole de Fousiwé, et c'est comme tel qu'il fut pleuré par tous, y compris Fousiwé lui-même.

La fonction de la mort dans la détermination de la valeur du sujet, et notre repérage encore intuitif de la parole comme cause propre du martyre, suppose de saisir le lien structural qui insiste ici entre tuer ou s'exposer à la mort d'une part, et inspirer la foi de l'autre. Les circonstances de la mise à mort d'un troisième homme, Rachawé, permettront d'avancer.

La mort de Rachawé

Fousiwé savait que son engagement contre les Pichaansétéri lui coûterait la vie. Il fut tué quelque temps plus tard et Helena dut quitter les Namoétéri avec ses enfants. Diverses circonstances la conduisirent à solliciter l'hospitalité auprès de Rachawé et de ses Pichaansétéri, ceux-là mêmes qui venaient de tuer son époux.

« C'est ainsi que nous entrâmes dans le *chapouno*. L'oncle de Rachawé, frère de son père, était accroupi et en train de manger. Pendant que nous passions, il nous fixa, nous reconnut et cria :

– Qui vient ? Vous qui êtes jeunes, prenez ces petits, coupez-leur la tête et jetez le corps et la tête dans le sentier même par lequel ils sont venus. Que leur oncle apprenne

ainsi que nous avons coupé leurs têtes avec les machettes que nous avons¹ ».

Helena avait été l'épouse de Fousiwé, et la jeune victime de ce dernier était le neveu du vieil homme qui menaçait les enfants ; mais elle ne se laissa pas démonter par la diatribe :

« Je n'eus pas peur et répondis :

– Oui, tu peux couper la tête de mes fils et les jeter dans le sentier par lequel nous sommes venus ; je te demande seulement de ne pas me laisser vivante ; il faut me tuer avec eux. Tu es *waitéri* et tu peux tuer ; ni moi ni mes enfants n'avons de père pour nous défendre. (...) Vous avez déjà mangé le père ; vous pouvez maintenant dévorer les fils et moi-même. Il ne faut pas demander cela aux jeunes ; les vieillards aussi savent tuer : tue donc² ».

L'homme s'apaisa, mais reprit le soir son exhortation homicide :

« *Péi haw...* Pichaansétéri peureux, pourquoi ne tuez-vous pas les enfants ? Avez-vous donc peur ? Plus tard, leurs oncles diront que vous ne les avez pas tués, parce que vous avez eu peur³ ».

Rachawé, couché dans son hamac, n'avait pas encore donné signe de vie. Plus tard, il se leva et s'approcha d'Helena ; il tenait à la main ses flèches et son arc :

« Je tremblais de peur, car il était le plus *waitéri* de tous. Je n'avais même pas le courage de le regarder, et je pensais au temps où il était tellement ami du père de mes fils (...). [Fousiwé] l'aimait beaucoup ; quelque chose qu'il mangeât, il en envoyait toujours une partie à Rachawé et Rachawé à lui. De tout cela je me souvenais à ce moment-là ; je baissai la tête et je commençai à pleurer. Il vint près de moi, s'accroupit et dit :

– Tu es venue ici ?

1. *Ibid.*, p. 337.

2. *Ibid.*, p. 337.

3. *Ibid.*, p. 338.

– Oui, je suis venue.

– Tu t'es rappelé ce *chapouno* ?

– Je ne me suis pas rappelé ; c'est ma compagne qui m'y a amenée, moi je ne serais pas venue.

– Ne crains pas, ne crains pas que quelqu'un tue tes fils, ne crains rien. C'est moi qui devrais tuer tes fils. C'est vrai, leur père a tué mon frère... Mais j'ai tant de peine pour toi et je n'ai pas de colère contre les enfants.

Quand il dit : "Le père de ces enfants a tué mon frère", j'eus peur. Il continua :

– Ne crains rien, aucun de ces hommes n'a le courage de tuer les enfants. Ils attendent que ce soit moi qui les tue. Ils disent : "Ce n'est pas nous qui avons tué son frère ; c'est lui qui doit venger son frère ; nous, nous sommes d'autres gens". Voilà ce qu'ils disent, voilà ce que j'ai entendu qu'ils disaient par-ci, par-là. Mais je tiens mes flèches dans mes mains, au point de m'en faire mal. Je ne flécherais pas les enfants à cause de toi. Je t'ai sauvée alors que le chef [Fousiwé] voulait te tuer ; maintenant je pense : "Comment puis-je tuer les fils de cette femme que j'ai moi-même sauvée ? Comment puis-je maintenant la faire souffrir à nouveau ? J'ai pleuré quand je t'ai vue entrer et quand j'ai entendu ce vieillard qui voulait tuer les petits. Je viens maintenant parler avec toi, maintenant que j'ai fini de pleurer. Ne crains pas. Moi seul pourrais les tuer, personne d'autre n'aurait ce courage ; mais moi j'ai trop de peine pour toi. Dors tranquille, personne ne t'ennuiera : je ne laisserai personne t'ennuyer. J'étais très ami du père de tes enfants. Si tu avais été une autre femme, je vous aurais tous tués dès que je vous ai vus entrer dans le *chapouno*. (...) Dors tranquille, mon frère aîné non plus ne dira rien, il est comme une femme.

Et il retourna à son hamac¹ ».

Pendant la nuit, le vieillard pleura et demanda encore « à travers les larmes » que l'on tue les enfants. Rachawé répondait :

1. *Ibid.*, p. 338-339.

« Père (...) ne me pousse plus à tuer ces enfants : quelle faute ont-ils commise ? Ils n'ont rien fait. Je n'ai pas le courage de tuer un enfant qui ne peut faire de mal à personne. (...) Ces petits sont entre mes mains ; personne n'ouvrira mes mains pour les prendre (...). Je ne laisse pas tuer les enfants ! Je les protège et je les considère comme mes propres enfants ! Leur père me traitait bien et leur mère aussi. C'est vrai, leur père a tué mon frère, mais je n'ai pas de colère pour cela envers les enfants ; je vengerai mon frère sur les vieux.

– Toi aussi tu as peur ? demanda le vieillard.

– Non, je n'ai pas peur ; j'ai pitié¹ ».

Le jugement de Rachawé sur l'état d'esprit des hommes de son *chapouno* est sévère : son frère a peur « comme une femme » tandis que les autres se défaussent de l'exigence de tuer en évoquant leur degré de parenté. De son côté, son propre argument pour ne pas tuer invoque d'abord la justice, les enfants étant innocents du meurtre de leur père (ce qui ne paraît guère convaincre ses interlocuteurs), avant de faire valoir la pitié, l'identification au sort de semblables en détresse. Il fallait être grand *waitéri* sans doute, grand tueur tuable pour s'autoriser à argumenter sur ce registre sans craindre de passer pour une « femme »... Mais on voit aussi comment cet homme, plutôt plus dangereux que les autres, a pu susciter l'admiration, sinon l'amour d'Helena, par sa bonté : c'est la seconde fois qu'il lui sauve la vie.

Quoi qu'il en soit, le vieil homme cessa d'exhorter au meurtre des enfants et l'autorité de Rachawé prévalut. Les hommes ne bougèrent pas, Helena et les enfants vécurent en paix parmi les Pichaansétéri, jusqu'au jour où deux Chamatari se présentèrent au *chapouno* :

« Nous sommes venus vous inviter à un *raho*. (...) Nous avons invité les Patanawétéri [sous-groupe Namoétéri], mais ils ont répondu qu'ils ne peuvent pas venir parce qu'ils attendent votre attaque. Ils ne veulent pas quitter leur

1. *Ibid.*, p. 344.

chapouno pour que vous ne disiez pas qu'ils fuient parce qu'ils ont peur de vous.

Rachawé répondit alors :

– J'irai maintenant là-bas, chez les Chamatari ; j'irai entendre le doux chant des femmes chamatari ; j'irai avec les miens et nous danserons¹ ».

Une voix le mit en garde :

« Vous allez manger du *mingaou* chez les Chamatari, mais les Chamatari qui sont aujourd'hui vos amis seront bientôt vos ennemis² ».

Helena connaissait, elle aussi, la menace qui pesait sur Rachawé : les Chamatari s'étaient entendus avec les Namoétéri pour inviter les Pichaansétéri à trois *reaho*. Les deux premières fêtes se passeraient normalement, afin d'endormir la méfiance de Rachawé, mais la troisième serait un traquenard où les Namoétéri vengeraient la mort de Fousiwé. La jeune femme mit en garde Rachawé à son tour :

« Je veux vous dire une chose ; je veux te la dire à toi, parce que tu m'as sauvée alors que [Fousiwé] voulait me tuer ; parce que tu as sauvé mes enfants. J'ai entendu, quand les Namoétéri (...) ont dit qu'ils se mettaient d'accord avec les Chamatari, qui vous inviteraient la première fois à un *reaho de bejou* ; vous y êtes déjà allés. La deuxième fois, ils doivent vous inviter et vous reviendrez encore vivants. La troisième fois, les [ennemis] doivent se poster autour du *chapouno* des Chamatari et, quand vous entrerez, ils vous attaqueront pour vous tuer.

– C'est possible ! s'écria Rachawé, et il sourit, (...) mais personne ne réussira à me tenir immobile et à me tuer !

– Je ne sais pas [dit Helena], voilà ce que j'ai entendu et c'est pourquoi je vous préviens. Vous déciderez si vous devez aller à la troisième fois qu'ils vous inviteront³ ».

1. *Ibid.*, p. 349-350.

2. *Ibid.*, p. 350.

3. *Ibid.*, p. 351.

Un homme suspecta la jeune femme de mentir et proclama, lui, sa croyance en la bonne foi des Chamatari. La scène mérite attention :

« Elle ment et invente parce qu'elle a peur que nous la tuions nous-mêmes, dit l'homme.

[La jeune femme répondit "avec rage" :]

— Oui, (...), je mens, j'invente ! Quand tu sentiras la flèche s'enfoncer dans ton estomac, alors tu te diras : "C'est vrai ce que la menteuse disait", et tu te rappelleras ce que je dis aujourd'hui.

[L'homme ricana :]

— Tu es fâchée.

— Je suis fâchée parce que, pendant que je vous préviens, vous dites que je le fais par peur¹ ».

Helena Valero parla, protesta, et Rachawé intervint :

« Je [la] crois. J'irai parce que je veux que personne ne pense : "notre chef n'a pas voulu aller par peur". Préparez-vous et allons² ».

Ce fut la dernière fois qu'Helena Valero vit Rachawé. Ce jour-là, elle avait été furieuse, humiliée à l'idée que l'on puisse penser qu'elle parlait sous l'emprise de la peur. Emportée par la colère, elle avait fait valoir une triste revanche : « c'est vrai ce que disait la menteuse », diraient ceux qui avaient mis sa parole en doute, avant qu'ils ne meurent tout de bon pour ne l'avoir pas crue, autrement dit pour avoir cru qu'elle avait peur.

La question du lien existant entre la parole et la peur est précisément la clé de la clause de l'énoncé générique « si tu ..., *On* va croire que tu as peur », et la situation rapportée ici par Helena Valero permettra d'en éclaircir la nature.

1. *Ibid.*, p. 351.

2. *Ibid.*

Mentir pour vivre

Les raisons du soupçon qui pèse sur les propos de la jeune femme et provoque sa colère peuvent être décomposées : quelqu'un pense qu'Helena croit que les Pichaansétéri veulent la tuer, et qu'elle a peur de la mort ; on soupçonne en conséquence que ses dires sont commandés par la nécessité impérieuse d'échapper à la mort qui la menace. Autrement dit, on suppose que sa parole n'est pas libre comme le serait celle d'un sujet dégagé de la peur de la mort. Ses propos seraient strictement orientés au contraire, dans la direction que lui impose la fuite devant la mort : Helena, parce qu'elle aurait peur, pourrait bien mentir pour préserver sa vie. Arrêtons-nous sur ce point.

La peur peut contraindre, sous la torture, à confier une information vraie à un ennemi, au bourreau. La personne tourmentée peut ainsi mettre en danger ceux vis-à-vis de qui elle avait engagé d'abord sa parole, et trahir finalement les siens, de sorte que sa parole s'avère avoir été menteuse en regard des amis qui avaient foi en elle, dans l'instant même où elle énonce une vérité en regard des faits, à l'adresse d'un ennemi. Inversement, si l'énonciation d'un mensonge à l'ennemi permettait à cette personne de soustraire ses amis au danger, tout en l'exposant elle-même à la mort, alors elle devrait mentir en regard des faits pour demeurer digne de foi, fidèle à sa parole, et risquer sa vie en mentant...

La question de la vérité de la parole en jeu ici ne se rapporte pas à l'exactitude d'un dire relativement aux faits qu'il rapporte mais à la fidélité d'un sujet relativement aux engagements pris vis-à-vis d'autrui. On voit dès lors que la parole entretient d'étranges relations avec la mort (envisagée simplement ici comme un grand mal, redouté pour soi-même et ses amis et souhaité à ses ennemis). Chaque fois qu'une personne désire la mort de l'autre à qui elle parle, par exemple, alors elle est susceptible de mentir. Fousiwé mentait à Rohariwé pendant les heures précédant l'assaut destiné à le tuer, bien qu'il n'eût pas peur et que sa parole fût libre. Mais Rohariwé était un ennemi et devait mourir : il lui mentait. Cela vaut pour tous les traquenards même si, pendant celui-ci, la vérité semblait brûler les

lèvres des plus vaillants : « je ne donne pas ma flèche », disait un frère de Fousiwé aux hommes de Rohariwé : « C'est avec cette flèche que je vous tuerai, et je garderai les autres pour me venger si l'un des nôtres meurt. – Ne parle pas comme cela, murmura une femme, il a beau être ennemi, on ne dit pas ces choses en face¹ ».

Si je me promets la mort d'un autre, je peux être conduit à lui mentir même si je n'ai pas peur, parce qu'il est l'ennemi et que ma parole ne saurait m'engager à son endroit – c'est une définition de l'ennemi : la ruse est mensonge, et les premières furent des ruses de guerre. Enfin, la situation inverse où je suis promis à la mort par un autre peut me contraindre à mentir à celui qui incarne la menace, pour en différer ou en prévenir l'accomplissement, si toutefois j'ai peur de la mort. Telle était la signification du soupçon qui pesait sur la parole d'Helena et, du même coup, on le conçoit, la raison de son humiliation et de sa colère. Car la vérité en cause ici était bien celle de sa parole en tant qu'elle l'engageait vis-à-vis de ceux auxquels elle s'adressait et dont elle espérait la confiance, et non en tant qu'elle l'aurait engagée en regard des faits et à l'adresse d'ennemis dont la confiance l'indiffère. Or elle échouait à susciter cette foi, alors qu'il y allait de la vie de ceux-là mêmes qui doutaient de sa parole ; ils l'humiliaient en persistant dans leur doute : « Je suis fâchée parce que pendant que je vous préviens, vous dites que je le fais par peur ». Ce doute pouvait leur coûter la vie : « Quand tu sentiras la flèche s'enfoncer dans ton estomac, alors tu te diras : "C'est vrai ce que la menteuse disait" ».

C'est pour la même raison que tout sujet parmi les Yanomami, pour autant qu'il prétend à la dignité du nom d'« homme » (ne veut pas être appelé « femme »), doit se garder de laisser croire qu'il a peur, car *On* doit se convaincre que sa parole est *libre*, qu'elle n'est placée sous contrainte de rien, cette liberté étant la condition de sa fiabilité. *On* doit donc se convaincre que sa parole représente pour ce sujet un bien plus précieux encore que sa propre vie. A ce prix seulement, *On* saura que nulle peur ne saurait orienter ses dires jusqu'à lui faire renier une parole qui l'engage, pour autant bien sûr qu'il convoite

1. *Ibid.*, p. 238.

chez ceux à qui il s'adresse la *foi*, leur foi en lui. En ce sens – en ce sens seulement – celui qui a peur ment ou est susceptible de mentir, et telle est la raison d'être de la clause de l'énoncé générique dont nous pourrions extraire à présent la signification la plus élémentaire. « Si je ne fais pas ceci ou cela, *On* croira que j'ai peur » revient à dire en substance : « *Si je ne suis pas capable de donner/recevoir la mort, On ne croira pas en moi* ». Ma parole n'aura plus de valeur et, par là, mon être subjectif lui-même sera déchu. On voit mieux alors comment la *parole*, pour autant que sa fiabilité se présente comme le critère de toute valeur subjective, vient constituer la cause ultime du martyre de tous ces gens. La question de l'« honneur » (autre nom de la valeur subjective) apparaît finalement réductible à la seule question de la parole ; sa vérité est celle de l'engagement en elle du sujet qui l'énonce, tel que l'autre puisse « mettre son espoir » en lui en étant « sûr de sa parole » dit justement le cantique. Pour le reste, la vérité factuelle d'un propos n'a par elle-même rien à voir avec la peur, le mal, la foi et la mort, et ne concerne pas cette étude.

La population des hommes de valeur, valeureux, *waitéri*, est donc composée de personnes qui tuent éventuellement beaucoup et n'en exposent pas moins leur corps aux coups mortels d'autrui : des hommes réputés sans peur dont la parole, en conséquence, est *libre-donc-fiable*. La « guerre » – si l'on nomme ainsi l'ordonnance des homicides où s'accomplit la mise à l'épreuve obligée de la parole – est naturellement le champ de la confrontation de ces hommes, d'où émerge et se renouvelle dans le temps la population des *waitéri*, c'est-à-dire les hommes parmi lesquels les populations, distribuées en *chapouno*, « élisent » ceux à qui elles confient, sinon leur sort, du moins le sens de l'existence sociale de leurs rassemblements résidentiels. S'il n'y avait plus d'hommes *waitéri* dans le *chapouno*, les ménages qui le composent ne tarderaient guère à se disperser parmi les *chapouno* amis voisins, à moins qu'ils ne se joignent aux membres d'une seule résidence mieux assurée. La foi des habitants du *chapouno* ne porte pas sur un être ou une cause séparés situés au-delà de ses *waitéri*, fût-ce le nom propre de leur résidence : c'est la foi comme foi dans la pure parole des meurtriers-martyrs. Elle contribue sans doute à l'existence

sociale des *chapouno*, c'est-à-dire à l'émergence dans l'esprit de leurs habitants d'un principe imaginaire commun d'appartenance, d'un Nous nommé (Namoétéri, Pichaansétéri, etc.). En ce sens, l'existence sociale des *chapouno* – la formation et la pérennité du Nous – procède de l'existence garante de la population *waitéri* dont les membres se distribuent, s'allient ou se combattent d'un *chapouno* à l'autre, d'un groupe de *chapouno* à l'autre.

Mais il ne viendrait à l'idée de personne de demander à ces guerriers d'engager l'exclusivité de leur parole sur le nom du *chapouno* comme tel. Il suffit que ces hommes parviennent à convaincre qu'ils se situent au-dessus de la mort, qu'ils s'inscrivent dans une disposition collective où chacun est réputé pouvoir la donner et la recevoir, où tous, selon B. Albert, « laissent savoir à chaque instant qu'ils peuvent disposer de leur mort et de celle des autres avec désinvolture ».

En ce sens et en dépit d'une analogie apparente, la logique des homicides yanomami est différente des vendettas méditerranéennes par exemple, où les meurtres engagent le nom des clans bien au-delà de la parole du sujet. Le commandement de tuer ou d'être tué ne structure d'ailleurs pas le champ de la reconnaissance et de l'autorité dans la famille crétoise, corse, albanaise, sicilienne, etc., pas plus qu'entre les familles : la légitimité se constitue plutôt dans le déploiement d'une généalogie ancestrale ignorée des Yanomami. A la différence des vengeurs méditerranéens, les *waitéri* n'ont à défendre aucune cause au-delà de leur propre parole, aucun nom de collectivité clanique ou communautaire, aucun idéal distinct de celui qui consiste à mériter la foi d'autrui, et à s'en montrer digne. C'est en vertu de leur simple capacité à faire valoir la dignité d'une parole pure que les autres leur adressent la leur, les reconnaissent, se fient et confient à eux. Mais il faut convaincre pour ça qu'ils tueraient ou mourraient « avec désinvolture ».

La preuve par la mort

On peut s'interroger sur cette emphase extraordinaire mise sur la peur. On peut se demander en particulier si *On* respecte vraiment les *waitéri* pour l'absence de peur qu'ils revendiquent et attestent, ou si

On ne les admire pas plutôt pour le prix qu'ils sont prêts à payer pour faire croire qu'ils n'ont en effet pas peur, et qu'ils sont ce qu'ils entendent que l'*On* croie qu'ils sont, à savoir des êtres sans peur, dont la parole est libre et fiable, quelle que soit la peur réelle qui les étreint ou qui les guette...

Qui ignore véritablement que de tels sujets sans peur n'existent pas plus dans la réalité que des sujets absolument fiables-qui-ne-sauraient-mentir (les enfants y croient peut-être ?) et qu'en réalité les *waitéri* eux-mêmes peuvent évidemment avoir peur ? Pourquoi Fousiwé aurait-il fléchi son épouse, pourquoi lui en aurait-il voulu à ce point s'il n'avait été saisi par l'angoisse, à ce moment-là, à l'idée de mourir bientôt par la faute de la jeune femme ? Le prix à payer par les *waitéri* pour faire croire qu'ils n'ont pas peur est la mort, et ils le paient en effet : ils tuent et meurent sous les flèches de leurs pareils. Mais cela ne nous oblige pas à croire nous-mêmes, comme ceux qui croient que les *waitéri* n'ont pas peur, qu'ils n'ont pas peur... Il semble plus sage et précis d'envisager que ces hommes sont prêts à mourir non parce qu'ils n'ont pas peur (peu importe finalement l'existence ou non de l'affect), mais pour qu'*On* croie qu'ils n'ont pas peur et qu'ils existeraient bel et bien par là comme sujet sans peur. Nul n'ignore au fond qu'un tel sujet-sans-peur, synonyme ici d'un sujet *absolument* digne de foi, est impossible. Une telle dignité ou fiabilité infinie de la parole ne pourrait engendrer d'autre sentiment que l'adoration – or *On* n'adore pas les *waitéri*, leur mémoire ne fait l'objet d'aucun culte et ils ne sont pas plus sacrés après la mort qu'ils ne l'étaient de leur vivant.

Il se peut en revanche qu'on les respecte si affectueusement que leur mort engendre une tristesse cruelle. On peut le comprendre si ces gens se sont efforcés toute leur vie de conquérir la foi des autres et d'en demeurer dignes, en leur offrant ce qu'en réalité ils n'avaient pas et ne pouvaient avoir. Car au-delà de la mort qu'ils auront donnée éventuellement plusieurs fois avant de la recevoir, c'est la preuve qu'ils n'avaient pas peur qu'ils entendaient offrir et asséner à tous, en se soumettant sans réserve à l'injonction générique. Mais ce à quoi ils pouvaient prétendre tout au plus en donnant/recevant la mort, c'était moins prouver leur absence de peur devant la mort (question

indécidable, donc indémontrable) que *refouler le doute* toujours latent touchant leur non-peur, chez les autres comme en eux-mêmes.

Le doute n'est jamais qu'un nom donné au désir de savoir et c'est ce désir-là, portant sur leur courage et au-delà sur la valeur de leur parole, qu'ils refoulaient en tuant et s'exposant à la mort... En ce sens, chaque meurtre perpétré par les *waitéri* jusqu'à leur propre mort aura fondé ou conforté le succès du même refoulement chez les autres, et partant la croyance de ces derniers en leur valeur. On ne pouvait pas ne pas douter en réalité de la non-peur des *waitéri*, mais chacun pouvait le savoir « tout en s'effaçant comme sujet sachant ce dont il s'agit », pour reprendre une définition du refoulement proposée par M. Safouan¹.

Nul n'était dupe alors en ceci que personne ne prenait les *waitéri* pour les impossibles et divins sujets-sans-peur-qui-ne-sauraient-mentir, pas plus eux-mêmes que les autres (l'humour et même l'auto-dérision, presque autant que le courage et la générosité, appartiennent à la panoplie des vertus des grands hommes yanomami). L'humaine et radicale faiblesse que ces guerriers avaient en partage avec tous, et que nul n'ignorait complètement, interdisait l'adoration et encourageait plutôt le sentiment d'un amour tendre et respectueux pour ces hommes, dont chacun savait sans le savoir qu'ils pouvaient évidemment avoir peur de mourir – là n'est décidément pas la question. Ce dont *On* ne doutait pas en revanche, c'était qu'ils fussent prêts à *payer tout le prix, mourir, pour donner à croire qu'ils n'avaient pas peur de mourir*, et ils mouraient en effet dans l'affaire. Il y avait là de quoi suffisamment émouvoir et engendrer la foi d'autrui dans la valeur des hommes.

Là réside sans doute la cause réelle de l'amour et du crédit qu'un être de valeur, « valeureux », parvient à conquérir. Ce crédit dépend du succès d'un refoulement portant sur l'« avoir peur » du sujet, qui suppose l'assomption par celui-ci de l'intégralité des conséquences de l'injonction générique : « si tu ne donnes/reçois pas la mort, *On* ne

1. Moustapha Safouan, *La Parole ou la Mort. Comment une société humaine est-elle possible ?*, Le Seuil, Paris, 1993, p. 54.

croira pas en toi ». Fousiwé aura payé au prix fort la sauvegarde de ce crédit.

L'image la plus saisissante que le récit d'Helena Valero nous en donne se situe précisément au moment où le guerrier prend la mesure de ce qu'il est en train de payer : pendant sa nuit de fugitif passée dans un arbre sous la pluie, alors qu'il pleurait. Il pleurait la mort de l'adolescent aimé qu'il venait de sacrifier, meurtre par lequel il venait par ailleurs de sceller son propre sort, puisque c'est pour cet homicide-là qu'il fut lui-même, quelque temps plus tard, fléché à mort. Il avait hésité longtemps avant de consentir à tuer cette fois-là, il avait résisté aux provocations de Tokoma en invoquant les dires de son défunt père, dont la parole n'avait pourtant pas démerité – « ne tue pas... ». C'est aussi pourquoi de tels hommes, *waitéri*, pouvaient provoquer la haine parfois aussi bien que la foi, l'irritation aussi bien que l'admiration, la rancœur que l'amour, et leur mort susciter le soulagement, lorsque, emportés par une sujétion aveugle à l'injonction générique ou à celle d'un orgueil morbide peut-être, ils s'avéraient tuer trop ou mal à propos. Ils pouvaient susciter la haine alors chez ceux dont le doute inaugural avait pourtant précipité les *waitéri* les uns contre les autres pour attester qu'ils n'avaient pas peur.

La mort comme signifiant

Les *waitéri* donnent ce qu'ils n'ont pas – une preuve de leur non-peur – et ceux à qui ils s'efforcent d'en faire la démonstration ne peuvent l'ignorer tout à fait. Cela n'empêche pas l'entourage d'accéder à la demande des *waitéri*, en quelque sorte, si la preuve est bel et bien administrée, le dû payé. S'ils donnent la mort et s'exposent à la recevoir, alors On ne dira évidemment pas, dans les propos effectivement prononcés, que les *waitéri* « font croire qu'ils n'ont pas peur »... Parce qu'ils font « croire » en effet, et que la procédure symbolique dont résulte la production d'une telle croyance aura été accomplie. On ne peut plus rien dire d'autre, alors, que cette phrase résonnant comme une consécration aux oreilles des hommes : « il n'a pas peur ». Autrement dit, c'est un homme dont la parole est libre donc digne de foi, un « homme d'honneur », un *waitéri*. La mort

valide dans son sillage toutes les accréditations portant sur la valeur de sa parole, structurellement associées à son administration en tant que preuve de la non-peur... Au-delà du doute partagé, mais socialement refoulé, quant à la peur réelle qui tenaille peut-être les entrailles des hommes, les énoncés sociaux ne peuvent plus témoigner dans la bouche des gens que du succès de la production de leur croyance, leur acquiescement à la non-peur dont la preuve est à la fois offerte et revendiquée par les *waitéri*. Une discussion peut s'ouvrir le cas échéant sur le point de savoir lequel est le plus *waitéri* ou si celui-là l'est vraiment – querelle interminable peut-être, jusqu'à la mort de guerriers qui font rarement l'unanimité, entre les croyants et les non-croyants dans la non-peur des uns ou des autres.

Une double division subjective est observable ici, chez le sujet *waitéri* d'une part et chez les autres d'autre part. Le *waitéri* qui combat sa propre peur est divisé entre son *désir qu'un mal lui soit épargné* (la peur est le nom de ce désir), et ce qui réclame par ailleurs en lui la validité de ce désir. Mais les autres auxquels le *waitéri* s'adresse sont également *divisés* : *On désire savoir* ce qu'il en est de sa peur et *On* lui en demande des comptes. Mais pour autant que ces comptes viennent effectivement à être rendus, alors *On* va croire en effet, et cette croyance n'est jamais que le résultat du refoulement du désir initial de savoir. La situation est sensiblement modifiée alors : là où *On* faisait valoir un doute, c'est dorénavant un Nous qui proteste de la croyance commune, de la foi en la parole du sujet capable de donner/recevoir la mort. Les autres, par la bouche de qui *On* verbalisait ses injonctions, s'identifient les uns avec les autres en raison de leur identification commune au meneur, et c'est de cette procédure identificatoire que surgit la formation d'un Nous¹, c'est-à-dire d'une instance subjective définissable comme « communauté des croyants »

1. Sigmund Freud a clairement situé ce processus au principe de la structuration du lien social (*Psychologie des masses et analyse du Moi*, *Œuvres complètes*, XVI, PUF, Paris, 1991). Nous nous sommes expliqué dans un précédent ouvrage de l'avantage qu'il y avait à substituer le pronom « nous » au terme équivoque de « masse » utilisé par Freud (Ch. Geffray, *Le Nom du Maître. Contribution à l'anthro-*

ou « communauté des dupes » au demeurant, puisque l'identification collective à l'œuvre ici ne procède jamais que d'une illusion. En l'occurrence, l'illusion de la preuve par la mort.

Ces deux refoulements articulés instituent un lien social entre le sujet et autrui, qui procède finalement de l'identification du sujet aux ultimes conséquences de l'injonction générique du *On*, et la mort est cette ultime conséquence. Mais comment pourrions-nous définir à présent sa fonction ? Car il ne s'agit pas ici de la mort *imaginaire* invoquée dans la menace, simple promesse de mort, cela ne suffirait pas : le lien ne se noue pas à moins de tuer ou de s'exposer à bon escient dans la réalité. Sous l'angle où il se présente ici, le meurtre ne peut guère être envisagé non plus comme l'effet d'un « passage à l'acte », du surgissement morbide et cyclique, dans le réel, d'une haine incontinent, puisque les homicides relèvent de plein droit du champ commun de l'autorité sociale et de la reconnaissance de la valeur subjective des hommes. La mort en cause ici ne peut même pas être envisagée, enfin, comme le seuil *réel* au-dessus duquel le commun des mortels ne saurait se hisser ni se situer, puisqu'elle est justement susceptible d'être donnée ou reçue et admet bel et bien un maître en mesure de la donner ou de la recevoir : elle n'intervient pas au titre du « maître absolu ».

La mort qui nous intéresse est celle qui intervient au titre de la preuve, comme prix à payer par le sujet pour attester la valeur subjective. Autrement dit, c'est la Mort comme *signifiant* de la valeur subjective qui déploie ses effets dans cet ordre de langage en vertu duquel n'importe quel sujet parlant peut bien, en effet, se hisser au-dessus de la mort réelle, du « maître absolu ». Et il n'est d'autre moyen de se hisser au-dessus de la mort évidemment, pour un sujet réel, que *symboliquement* : en se présentant comme apte à la donner ou à la

pologie analytique, Arcanes, Strasbourg, 1997, p. 104-110). Si « Moi » est un nom de la fonction imaginaire selon J.-C. Milner (*L'Œuvre claire*, Le Seuil, 1995, p. 56), « Nous » en est un autre dont l'instance surgit, comme on le voit ici, par différenciation à partir de cette autre instance des configurations collectives du sujet que constitue le « On », tel que nous l'invoquons dans cette étude.

recevoir, donc en « laissant savoir à chaque instant qu'il peut disposer de sa mort et de celle des autres avec désinvolture ».

Certains Yanomami vont réellement à la mort pour cueillir le gage, forcément symbolique, de leur propre parole. La mort réelle ne semble plus pouvoir commander ni même orienter alors leur parole, puisqu'ils prétendent administrer la preuve en donnant/recevant la Mort, qu'ils ne la craignent pas et qu'elle n'est pas leur maître. La Mort en cause dans la structure de leur discours n'est ni réelle ni imaginaire, elle est un prix, un gage symbolique et c'est aussi la raison pour laquelle elle est susceptible d'être donnée ou reçue : elle est mise en circulation au titre de *signifiant de la valeur du sujet*. C'est bien la même Mort que P. Clastres écrivait avec une majuscule, dont il pressentait qu'elle « posait narquoisement sa question » dans le témoignage d'Helena Valero.

Il n'existe aucune autre possibilité de faire valoir les effets symboliques recherchés par le sujet dans son discours – écarter le doute d'autrui pour laisser la place à la foi permettant le nouage du lien social – que de mettre ce signifiant en circulation, en donnant/recevant la Mort dans la réalité. La victoire du sujet consiste alors en ce que la foi des autres lui est acquise, dès lors qu'il est parvenu à leur donner ce qu'il n'avait pas – la preuve de l'absence de peur – tout en payant le prix pour faire croire qu'il l'avait. Ce prix étant la Mort, sa propre vie peut être prise pour solde de tout compte dans cette victoire. La Mort, comme signifiant, aura finalement signifié à tous qu'il n'y avait pas de limite, fût-elle réelle, à son engagement subjectif dans sa parole. Chacun devra prendre acte alors qu'il n'existe pas (ou qu'il n'aura pas existé) de bien plus précieux pour le sujet que sa parole : pas même la vie, pas même la sienne.

La structure du discours

Les fragments de vie sociale yanomami analysés ci-dessus s'ordonnent dans les termes du schéma lacanien de la structure du discours, dont nous avons présenté les quatre positions en introduction (pp. 10-11) :

$$\begin{array}{ccc} \text{A} & & \text{B} \\ \hline \text{agent} & \rightarrow & \text{référence} \\ \hline \text{vérité} & & \text{production} \end{array}$$

Nous avons observé, dans chacune des situations envisagées, que la « référence » du discours tenu par les trois sujets (Rohariwé, Fousiwé, Rachawé) était ce doute qui courait ouvertement ou insidieusement chez les autres, dont une injonction portait chaque fois témoignage, et qu'il s'agissait pour eux de lever l'hypothèque posée sur leur parole. *On* exprimait le désir de savoir ce qu'il en était de leur peur, mais *On* doutait en réalité de la valeur de leur parole et donc, au-delà, de leur valeur propre. C'est bien là le problème pour le sujet qui tient le discours : sa valeur subjective se trouve mise en cause, sur la sellette – en position de « vérité » dirait Lacan.

En d'autres termes, s'il s'agit bien pour autrui d'évaluer la vérité de l'engagement du sujet dans sa parole, celui-ci entend favoriser l'opération du refoulement de ce désir de savoir chez l'autre... Cela ne peut se faire sans l'intervention de la Mort, comme signifiant de la valeur subjective, dont la mise en circulation vient signifier qu'il n'existe pas de limite réelle à l'engagement du sujet dans sa parole. Ce *signifiant* se présente alors comme l'« agent » véritable du discours, auquel est suspendu le succès de toute son opération. C'est bien la Mort que le sujet jette à la tête des autres en réponse au doute qu'ils entretiennent sur sa valeur. Et la Mort seule est capable d'accomplir la visée du sujet dont on perçoit bien le sens ici : instaurer ou restaurer la foi en sa parole, en sa valeur.

La « production » du discours apparaît n'être rien d'autre que cette croyance dont le sujet s'inquiétait au départ, qui motive ses propos et agissements et se présente donc, simultanément, comme la cause et l'objet du désir qui aura animé l'ensemble de son discours. Le refoulement du doute d'autrui présente un caractère si impérieux que le sujet est prêt, pour la mériter et la conserver, à lui sacrifier la vie... Il y a là une part d'illusion sans doute puisque la croyance qui en résulte n'est jamais acquise, et peut requérir d'être reproduite plusieurs fois jusqu'à la mort du sujet lui-même. La preuve par la Mort n'en est pas une, et il n'existe pas de lien direct entre la vérité du discours et la production spécifique de l'opération de ce discours : la croyance

d'autrui. Les variables dégagées par l'analyse des situations envisagées ci-dessus peuvent être introduites à leur place sur le schéma lacanien de la structure du discours :

- le doute (*désir de savoir*) d'autrui en position de référence ;
- le sujet en position de vérité ;
- la Mort (*signifiant de la valeur subjective*) en position d'agent ;
- la croyance d'autrui comme production (reste) de l'opération discursive.

<u>Mort (<i>signifiant de la valeur subjective</i>)</u> sujet divisé	→	<u>doute (<i>désir de savoir</i>) d'autrui</u> croyance d'autrui
---	---	---

En position de sujet, si l'on veut, on peut voir Fousiwé pleurant sur son arbre, alors qu'il prend la mesure du prix symbolique qu'il est en train de payer pour sauvegarder la dignité de sa parole. Il vient de tuer lui-même l'un des êtres qui lui étaient le plus chers, et de décider par là l'imminence de sa propre mort (il n'échappera pas cette fois, il le sait, aux flèches de ceux qui le pourchassent). Il maudit son acte et il a peur, il désire secrètement peut-être que la mort lui soit épargnée, mais il ne doute pas pour autant, ou ne veut pas douter qu'il fallait faire ce qu'il a fait. Au-dessus, sur le schéma, vient la Mort qu'il a donnée sans haine, et qui a été reçue de même par l'adolescent, la même Mort qu'il s'apprête à recevoir à son tour des mains d'un ancien ami, Rachawé. C'est le signifiant de sa valeur subjective qu'il vient de mettre en circulation. Ce signifiant permettra d'accomplir, en l'occurrence, l'opération symbolique du refoulement du doute qui s'était fait jour, par exemple, dans les propos de sa jeune épouse Tokoma. Ce que disait celle-ci se situe en face de la Mort sur le schéma, et c'est bien là la référence du discours de Fousiwé : car Tokoma désirait savoir ce qu'il en était vraiment de sa valeur subjective, tant qu'il ne réagissait pas aux provocations de Rachawé. Ce pouvait être parce qu'il avait peur, et Tokoma le mettait en demeure d'administrer la preuve du contraire. Fousiwé se situait déjà à cette époque, en tant que sujet, dans la souffrance de sa propre division subjective, lorsqu'il transperça la jambe de Tokoma par exemple. D'un côté l'affaire était acquise, il irait tuer chez Rachawé puisqu'il le fallait, puisqu'elle doutait de lui et pour ne pas laisser croire qu'il avait

peur ; mais d'un autre côté il avait peur justement, et cette flèche dans la jambe de la jeune femme était un effet de sa colère ou de l'angoisse qui accompagnait son anticipation confuse des conséquences des actes meurtriers qui lui incombait (par la faute de la jeune femme puisque c'est elle qui portait témoignage du doute ; mais au-delà de Tokoma, Fousiwé savait bien qu'*On* parlait par sa bouche).

Il tua donc, et fut tué lui-même peu après, de sorte que s'il était vrai qu'une rumeur commençait à circuler sur sa capacité à se situer lui-même au-dessus de la Mort, à dégager sa parole de toute contrainte, le débours intégral du prix symbolique aura finalement permis de produire, conserver ou restaurer chez les autres, en bas à droite du schéma, la croyance convoitée par Fousiwé : cette foi des autres en lui, dont il ne voulait pas envisager qu'elle pût se déliter, quitte à lui sacrifier sa vie et celle d'un être cher.

Les « Immortels »

Le témoignage d'Helena Valero est exceptionnel, mais la situation qu'il évoque ne l'était pas sur le continent américain à l'arrivée des colons européens. Un même « désir de prestige », selon l'expression de P. Clastres¹, faisait battre le cœur des guerriers amérindiens des plaines nord-américaines, Pawnees, Crow, Sioux..., celui des Hurons, Algonquins ou Iroquois de la côte Est, comme celui d'autres guerriers des basses terres amazoniennes, ou ailleurs en Amérique du Sud, Tupinamba, Guarani, Guayaqui, Chulupi... Un même « désir de prestige » conduisait les hommes à s'affronter dans la guerre, pourvu que l'on envisage ledit « prestige » comme le produit d'un assentiment collectif donné à la valeur de leur parole, attestée par leur confrontation à la Mort. M. Dobrizhoffer estimait que pour les Indiens, « la noblesse réside non dans la valeur et l'honneur du lignage, mais dans la vaillance et la rectitude² », et il pointait ici la même question :

1. Pierre Clastres, « Malheur du guerrier sauvage », *op. cit.*, p. 221 ; in Libre, 2, Payot, Paris, 1977, p. 69-109.

2. M. Dobrizhoffer, *Historia de los Abipones*, Faculdade de Humanidades, Universidad Nacional del Nordeste (Argentine), 1967-1970. 3 vol. (trad. espagnole de l'original latin), II, p. 454. Cité par Clastres, *ibid.*, p. 221.

qu'est-ce que la « rectitude », sinon la vérité de l'engagement subjectif dans la parole ? Et pourquoi l'homme « vaillant » aurait-il tué et se serait-il exposé à la Mort, sinon pour en produire la preuve ?

Rappelons encore, avec P. Clastres, le sort du prisonnier Tupi-Guarani qui

« pouvait rester des années sain et sauf, libre même dans le village des vainqueurs : mais tôt ou tard, il était inévitablement exécuté et mangé. Il savait cela et pourtant ne tentait pas de fuir. Où trouver refuge d'ailleurs ? Certainement pas auprès des siens : pour eux en effet, le guerrier capturé n'appartient plus à la tribu, il est *définitivement exclu de la communauté* qui attend seulement d'apprendre sa mort pour le venger aussitôt. Tant il est vrai que, comme l'écrivent les Jésuites à propos des Indiens canadiens, la fuite d'un prisonnier de guerre "est un crime parmy eux qu'ils ne pardonnent pas"¹ ».

Le destin d'un prisonnier Tupinamba n'était pas plus enviable ; ses bourreaux attendaient qu'il fit preuve de la plus grande indifférence devant les souffrances et la mort, et qu'il les insultât même au moment du supplice avec une furieuse éloquence. C'était la condition du succès du festin cannibale, puisqu'un prisonnier peureux, saisi par l'effroi au point d'implorer sa grâce, n'aurait inspiré que mépris et répugnance à ses gardiens. Ceux-ci pouvaient alors l'estimer indigne d'être mangé, lui abandonner une vie qui s'avérait finalement dépourvue de valeur, et le relâcher dans la forêt. Le malheureux, libre et sauf, portait longtemps les stigmates de sa lâcheté pour avoir placé sa vie au-dessus de sa parole et s'être avéré incapable de se hisser symboliquement au-dessus de la Mort. Il savait que les siens l'accueilleraient mal s'il envisageait de les rejoindre, à supposer qu'ils l'accueillent. Ses parents auraient éprouvé à peine moins de répugnance que ses ennemis, dit-on, en découvrant qu'il s'était ainsi soustrait à l'« accomplissement de son destin », selon le mot de Clastres, par peur.

1. P. Clastres, *ibid.*, p. 236, souligné dans le texte. Citation de M. Dobrizhoffer, *op. cit.*, III, année 1644, p. 42.

Les récits et témoignages sur la témérité extraordinaire des guerriers nord ou sud-américains abondent et ont alimenté une littérature et une filmographie aussi riches qu'inégales jusqu'à nos jours, bien au-delà du continent américain. On le conçoit d'autant mieux que, « du point de vue des Européens (tant en Amérique du Nord qu'en Amérique du Sud), aveugles à cette logique de la gloire, la témérité indienne ne pouvait être qu'insensée, anormale¹ ». D'autant plus insensée en effet que ces prouesses formidables, aussi meurtrières soient-elles dans le feu d'un engagement, pouvaient s'avérer dépourvues de portée tactique et stratégique dans la guerre coloniale.

Clastres fait valoir que « du point de vue indigène [de tels comportements] correspondaient simplement à la norme commune de guerriers¹ ». Mais cette norme elle-même demeurerait incompréhensible, à moins de reconnaître la fonction symbolique de la Mort comme gage de la parole, et celle-ci comme cause du martyre du sujet engagé dans ces situations.

Si l'on admet, en revanche, que la mise en circulation de la Mort comme signifiant permet bien de se hisser symboliquement au-dessus d'elle, alors on touche à une dimension de la vie subjective aussi familière qu'universelle, et les colons européens ne s'y sont jamais trompés, au fond. Ils ne gageaient pas eux-mêmes leur parole sur leur vie pour un oui ou un non – leurs ennemis étaient même prompts à les créditer d'une « langue fourchue » – mais par-delà la haine, les Blancs auront conservé jusqu'à nos jours, dans la mémoire commune, le même souvenir mêlé d'horreur et d'admiration devant le prix que ces hommes étaient disposés à payer, et payaient effectivement, en gage de rectitude. En ce sens les guerriers n'auront peut-être pas tout perdu : écrasés et balayés par les colons européens, ils n'en seront pas moins devenus ces sortes d'« Immortels » salués par A. Badiou, des hommes qui attestent d'« une résistance presque incompréhensible, en eux, *de ce qui ne coïncide pas avec l'identité de victime*² ».

1. P. Clastres, 1980, p. 234.

2. A. Badiou, *L'Éthique*, Hatier, Paris, 1993, p. 13. Souligné dans le texte.

L'observation de Clastres identifiant l'« être » de ces guerriers à l'« être-pour-la-mort » serait alors discutable¹. N'attestent-ils pas plutôt l'inverse en se hissant *au-dessus* de la Mort ? Lorsque Dobrizhoffer affirme que « les Abipones recherchent la gloire, mais jamais la mort² », il pourrait avoir entièrement raison et non « à moitié », comme le suppose l'ethnologue français... Peut-être y a-t-il plus de Vie dans la voix et le regard d'un homme dont le désir s'ordonne, si éperdument, à la vérité de son engagement dans la parole, que dans ceux dont la parole et les actes demeurent implacablement orientés par la fuite devant la Mort ? « Là est l'Homme, si on tient à le penser » ajoute A. Badiou, « une bête autrement résistante que les chevaux, non par son corps fragile, mais par son obstination à demeurer ce qu'il est, c'est-à-dire, précisément, autre chose qu'un être-pour-la-mort, et donc : autre chose qu'un mortel³ »⁴.

1. P. Clastres, *ibid.*, p. 237.

2. M. Dobrizhoffer, *ibid.*, II p. 360, cité par P. Clastres, p. 237.

3. A. Badiou, 1993, p. 13.

4. Deux études prolongent ci-dessous (respectivement page 128 et page 135) la réflexion du présent chapitre : « Les scalps, les cendres mortuaires : signifiants d'un idéal de parole pure », et « Le courage vaut mieux que la vie. La générosité vaut mieux que les biens ».

Chapitre 2

LE DON

En Mélanésie, vers 1915, B. Malinowski observe une de ces « énormes flottes d'environ cinquante canoës ancrés dans les bas-fonds, sur lesquels grouillent des indigènes, tous occupés à quelque tâche étrange et mystérieuse. Certains d'entre eux, penchés sur des tas d'herbes, marmonnent des incantations ; d'autres sont en train de se peindre ou d'orner leur corps. Il y a un demi-siècle [donc vers 1860], un témoin d'une pareille scène se serait certainement imaginé assister aux préparatifs de quelque combat dramatique, à l'un de ces grands assauts où se réglait l'existence de tribus et de villages tout entiers. Il lui eût été difficile de dire, d'après le comportement des indigènes, s'il s'agissait de peur ou d'esprit d'agression, tant ces deux sentiments pouvaient se lire – de façon irrécusable – dans leurs attitudes et leurs gestes. Que cette scène n'eût comporté aucun élément guerrier ; que cette flotte fût arrivée ici après un voyage d'une centaine de milles pour une visite tribale tout à fait courante et qu'elle n'eût mouillé à cet endroit que pour se livrer à des préparatifs ultimes et très importants – cela n'eût pu se deviner aisément¹ ».

L'ethnologue polonais entreprit, au fil de sa monographie, de « parvenir à comprendre ce mélange de crainte et d'ardeur intense,

1. Bronislaw Malinowski (1922), *Les Argonautes du Pacifique occidental*, Gallimard, Paris, 1989, p. 101-102.

presque agressive, ainsi que ce comportement où se traduisent tout à la fois la férocité et la peur » de ces hommes qui n'étaient pas venus sur la plage pour combattre ou donner la mort mais pour recevoir des coquillages dans le cadre de la *kula*. Les coquilles données à cette occasion étaient certes travaillées, taillées, polies et montées en brassards ou en colliers, mais leur taille et leur poids interdisaient de les porter en dehors de certaines fêtes pour les exposer : elles n'étaient pas même bonnes à la parure.

Le rapport entre la fonction symbolique de la Mort, mise en évidence dans le chapitre précédent, dans la vie sociale des ravisseurs d'Helena Valero, et les parures de coquillages dont les Mélanésien se font cadeau ici, ne saute pas aux yeux. Le « grand mal » de la Mort, mis en circulation parmi les Amérindiens, semble même situé à l'extrême opposé de ces objets précieux réputés prodiguer, eux, « le plus grand bien¹ ». On va voir pourtant que l'un et l'autre interviennent au même moment pour les mêmes raisons : dans une situation où la parole s'épuiserait en vain à refouler les doutes d'autrui, lorsque les mots ne règlent plus rien et pour signifier néanmoins la valeur, instituer la reconnaissance d'un être. En ce sens, l'exercice du don répond à une préoccupation identique à celle qui préside à la mise en circulation de la Mort en Amazonie, et s'inscrit dans la même structure discursive...

Le livre de B. Malinowski sur lequel nous nous appuyons pour le montrer, *Les Argonautes du Pacifique occidental*, est une œuvre classique de l'anthropologie ; elle introduisit la problématique du don dans la discipline, favorisa durablement sa diffusion dans le reste des sciences sociales et inspira la réflexion de Marcel Mauss dans son « Essai sur le don »² et d'innombrables ouvrages publiés depuis sur ce thème. Mais le caractère inaugural de cet ouvrage ne suffit pas à justifier l'usage que nous en faisons ici ; nous l'avons retenu également pour les raisons qui font sa réputation depuis quatre-vingts ans : la richesse

1. *Ibid.*, p. 584.

2. Marcel Mauss, « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », in *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris, (1950) 1973, p. 145-279. Paru dans *L'Année sociologique*, seconde série, 1923-1924, t. I.

et la finesse de descriptions où l'intelligence, l'honnêteté et la prudence des interprétations suppléeront un peu, en quelque façon, la puissance évocatrice du témoignage d'Helena Valero, sans permettre il est vrai de « nous glisser dans l'œuf sans effraction », à la manière du récit amazonien.

Malinowski n'envisageait pas les faits sous l'angle où nous allons le faire maintenant, mais il les a si bien présentés que nous n'avons eu souvent qu'à traduire son interprétation dans un vocabulaire à vocation plus analytique, ou à grossir le trait plus qu'il ne s'autorisait à le faire lui-même. En tout état de cause, pour l'auteur comme pour nous, il s'agit de comprendre « ce mélange de crainte et d'ardeur intense, presque agressive », de « peur » et de « férocité », éprouvées ou manifestées par des gens qui n'envisagent jamais que d'échanger des choses « sans signification » qui ne servent à rien... Un échange où la Mort ruse, comme on va le voir, sans jamais cesser d'insister à « poser sa question ».

La *kula*

À l'époque où travaille Malinowski, l'échange de brassards et de colliers appelé *kula* s'effectue parmi les îles d'un vaste archipel situé à l'est de la Papouasie Nouvelle-Guinée.

La vie sociale des populations engagées dans ces échanges varie d'une île à l'autre. Certaines sont soumises à l'autorité de chefferies centralisées et hiérarchisées tandis que d'autres ne connaissent guère d'autorité au-delà de celle des anciens dans la famille, au point que Malinowski évitait à leur propos d'user du mot « chef ». On ne parle pas la même langue selon les îles, les habitants de Dobu n'entendent rien, par exemple, aux propos des Trobriandais avec qui ils pratiquent pourtant la *kula*. L'institution embrasse donc des populations appartenant à des sociétés différentes, dont certaines se sont même affrontées brutalement par le passé : « Jadis, de cette île [Dobu] étaient lancées périodiquement de féroces et audacieuses expéditions de cannibales et chasseurs de tête, au grand effroi des tribus voisines. (...) les territoires les plus éloignés, distants de plus de cent milles de

navigation à voile [tels les Trobriandais], ne se sentaient jamais à l'abri des incursions Dobu¹ ».

Les Trobriandais organisaient chaque année une grande expédition chez les Dobu, rassemblant des centaines de canoës naviguant deux ou trois jours en haute mer, pour aller chercher les colliers de coquillages que leurs ennemis de naguère avaient préparés pour leur offrir. Quelques mois plus tard, les Dobu entreprenaient une expédition analogue et se rendaient à leur tour chez les Trobriandais, qui avaient préparé des brassards de coquillages pour leur offrir en retour. L'ethnologue polonais insiste sur ce point : la paix et l'amitié instituées entre les îles, scellées par le don des brassards et des colliers de coquillages, constituent à ses yeux la *kula* proprement dite. Les biens circulent entre amis, alliés, notables et dépendants à l'intérieur de chaque île sans doute, leur offre peut y accompagner des transactions matrimoniales ou funéraires, elle peut sanctionner l'autorité et l'allégeance hiérarchiques là où elles existent, etc., de sorte que les objets précieux connaissent des destins différents en raison des formes particulières de la vie sociale où ils sont mis en circulation. Mais la signification de l'institution de la *kula* ne se noue pas à cette échelle-là, et on s'engagerait dans une impasse en prétendant la saisir à partir de la fonction que les coquillages remplissent localement. Les prodiges symboliques dont ces objets s'avèrent capables s'accomplissent d'abord entre les populations de deux îles étrangères, avant que les objets ne soient mis à contribution au sein de chacune d'entre elles, en aval des échanges outre-mer et dans l'intervalle entre deux expéditions.

« Du point de vue sociologique, quoique se pratiquant entre tribus différentes par la langue, la culture et même sans doute la race, [les échanges *kula*] sont basés sur un statut permanent établi une fois pour toutes, sur une association qui lie par couples quelques milliers d'individus. Cette association dure toute la vie, elle implique des devoirs et des privilèges mutuels variés, et constitue un exemple type de rapports intertribaux à grande échelle² ».

1. Malinowski, *op. cit.*, p. 96-97.

2. Malinowski, *op. cit.*, p. 143.

Les expéditions sont collectives et rassemblent des centaines d'hommes, mais l'échange en bout de course est purement individuel et s'exerce entre deux habitants des deux îles étrangères, même si certains disposent de plusieurs partenaires avec qui ils traitent séparément, deux à deux, sur l'île visitée. Au débarquement, chacun va à la rencontre de ses partenaires et personne n'échange au nom d'un groupe, de sorte que n'importe qui, pourvu qu'il participe à l'expédition, peut espérer acquérir un ou plusieurs de ces coquillages extraordinaires, capables de faire résonner le nom de son dépositaire bien au-delà des mers, aussi loin que porte le « Tonnerre », dit-on.

Les habitants des Trobriands n'offrent que des brassards aux hommes de Dobu venus du sud, et ceux-ci ne leur remettent jamais que des colliers. Les Trobriandais disposent par ailleurs de partenaires dans les îles situées plus à l'est, auprès de qui ils obtiennent des brassards en échange des colliers offerts par les Dobu ; les Dobu pour leur part se sont procuré leurs colliers dans les îles situées plus au sud, en échangeant les brassards qu'ils tiennent des Trobriandais... Partout où la *kula* est pratiquée, on n'échange jamais un collier que contre un brassard, de sorte qu'une chaîne d'échanges orientés se déploie de proche en proche à l'échelle de l'ensemble de l'archipel, jusqu'à constituer ce que Malinowski appelle l'« anneau *kula* ». Tous les colliers progressent dans le sens des aiguilles d'une montre, et tous les brassards se meuvent en sens inverse.

L'homme du commun participant à la *kula*, si modeste soit-il, possède donc en principe au moins deux partenaires, situés respectivement en amont et en aval de son île, relativement aux flux orientés des biens sur la boucle. Les chefs ou notables, là où ils existent, disposent de partenaires plus nombreux que les hommes du commun, mais l'accès de ces derniers aux coquillages précieux n'en est pas moins libre. En ce sens, les échanges *kula* placent chacun en concurrence avec tous pour l'approche et la séduction des habitants des îles étrangères et l'acquisition des colliers ou des brassards précieux qu'ils détiennent. « Un homme, qu'il soit riche ou pauvre en partenaires, peut, selon sa bonne fortune, revenir d'une expédition avec un butin plus ou moins considérable. Dès lors l'imagination de ceux qui aiment à courir l'aventure spéculer, comme dans toutes les

formes de jeux de hasard, sur l'éventualité de coups heureux et de gains extraordinaires. (...) Tout homme tient cette chance inouïe à la portée de la main¹ ».

La peur d'autrui

L'hostilité persistait encore entre certaines îles au XIX^e siècle, en marge des échanges *kula*, si l'on en croit l'histoire d'un vieillard Trobriandais. Echoué dans sa jeunesse dans une région qu'il ne connaissait pas, près de Dobu, « ses compagnons furent massacrés et dévorés. On lui laissa la vie pour l'engraisser en vue du prochain festin. Son hôte, ou plutôt le maître du repas d'apparat dont il devait constituer la pièce de résistance, partit à l'intérieur de l'île pour procéder aux invitations » et le prisonnier parvint, ce jour-là, à s'enfuir. Il erra le long de la côte ; « un soir, il s'assoupit au milieu des sagoutiers, et lorsqu'il se réveilla au matin, quelle ne fut pas sa terreur en se voyant entouré [de ceux qui l'avaient retenu captif]. Mais aussi, quelle surprise délirante de joie quand il reconnut parmi eux son ami et partenaire *kula* avec qui il pratiquait toujours les échanges ! Quelque temps après, on le renvoya au pays natal dans la pirogue de son partenaire² ». La mésaventure du vieillard atteste que l'hostilité farouche d'une foule étrangère à l'endroit d'un prisonnier voué à la mort et à la dévoration s'efface devant la loi du coquillage, et les récits de ce genre « circulent partout » selon Malinowski, « fournissant à la vie tribale un de ses éléments héroïques ». On pourrait regretter que l'auteur n'en relate pas d'autres si édifiants.

En tout état de cause, les Trobriandais demeuraient profondément inquiets au seuil de la *kula*. Les plus expérimentés n'étaient pas tranquilles, même lorsqu'ils avaient déjà effectué des dizaines de traversées sans encombre, pour une destination où ils étaient invités et attendus pourtant chaque année avec une régularité d'horloge, même lorsque le mauvais temps ne les avait pas contraints à s'échouer sur des plages inconnues. Car, ainsi qu'ils l'expliquaient à Malinowski,

1. Malinowski, *op. cit.*, p. 390-391.

2. *Ibid.*, p. 360.

« l'homme Dobu n'est pas comme nous. Il est féroce, c'est un mangeur d'homme ! Lorsque nous venons à Dobu, nous avons peur de lui, il peut nous tuer. Mais voyez ! Je crache la racine de gingembre enchantée, et leurs dispositions à notre égard changent. Ils posent leurs sagaies, ils nous reçoivent bien¹ ».

La crainte trobriandaise était plus forte encore lorsque les Dobu déploraient la mort d'un notable, et la magie était réputée prévenir, là aussi, la catastrophe. « A supposer que nous n'accomplissions pas le *ka'ubaba'i* (magie de sauvegarde), nous aurions très peur quand il y a un [deuil de notable] chez les Dobu. Ils se peignent en noir et rouge comme pour la guerre, ils tiennent leur sagaie et aussi un *puluta* (glaive assommoir) ; ils s'asseyent et nous regardent. Nous entrons en courant dans le village ; nous grimpons aux arbres. Ils courent après nous et crient : "ne montez pas". Alors nous crachons le *leyya* (racine de gingembre) dans leur direction. Ils jettent leurs sagaies par terre, ils reculent et sourient. Les femmes emportent les sagaies. Nous crachons tout autour du village. Alors ils se montrent contents. Ils nous disent : "grimpez prendre votre noix de coco, votre noix de bétel ; coupez vos bananes"² ».

Au-delà de ces mises en scène rituelles, Malinowski interprète l'inquiétude observée chez les uns et les autres comme la manifestation d'une « donnée ethnographique universellement constatée, (...) le fait que pour un autochtone tout étranger [est] un ennemi³ ». Il constate en somme qu'« un mur de défiance, de préjugés défavorables et d'inimitié latente sépare [l'autochtone] de ses voisins même les plus proches », et que « la *kula* réussit à abattre cet obstacle en divers points géographiques bien précis », sans envisager clairement, toutefois, que le renversement de l'obstacle en question soit la fin propre de l'institution. Or, et c'est là notre thèse, le don n'a probablement pas d'autre raison d'être que les homicides yanomami : produire la foi, engendrer la confiance.

1. Malinowski, *op. cit.*, p. 409.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*, p. 408.

Séduire autrui

Le renversement du « mur » de la défiance, ou ce que nous avons identifié dans le chapitre précédent comme le refoulement du doute d'autrui pour engendrer sa confiance, suffit à rendre compte en effet d'un grand nombre de pratiques mises en œuvre dans la *kula*, telles que Malinowski les expose dans son ouvrage.

Avant de susciter la confiance des Dobu, les Trobriandais s'emploient à les approcher et à les séduire, et Malinowski distingue deux types de comportements attestant, chez les visiteurs, tout à la fois leur crainte et le désir de séduire leurs hôtes. Ils s'adonnent d'une part à des rituels de « sauvegarde » visant à les prémunir contre l'hostilité prêtée aux Dobu (tel le crachat des racines de gingembre). Ils usent par ailleurs de séduction pour s'attirer individuellement leurs bonnes grâces, en associant la magie à l'offre préliminaire de présents non précieux, en guise de cadeaux d'approche et de « sollicitation », susceptibles d'ouvrir l'accès aux précieuses coquilles détenues par les Dobu. Les Trobriandais disposent tous *grosso modo* des mêmes biens de sollicitation, hors les notables qui en possèdent plus que les autres. Tous rivalisent ainsi dans la même entreprise de séduction. Les Dobu ignorent les relations de subordination dans lesquelles leurs visiteurs sont engagés dans leur île d'origine, aux Trobriands, et ils n'ont pas forcément à en connaître : la plupart des invités sont pareillement des étrangers à leurs yeux, de sorte que chaque Trobriandais ne peut compter que sur lui-même et sa magie pour faire la différence.

« Ici nous sommes laids, disait l'un d'eux ; nous mangeons du mauvais poisson, de la mauvaise nourriture ; nos visages restent désagréables à voir. Nous projetons d'aller à Dobu ; nous observons les tabous, nous ne mangeons pas de mauvaise nourriture. (...) nous nous lavons, (...) nous nous oignons ; nous nous peignons en rouge et en noir ; nous introduisons nos *vana* odorants (garniture d'herbes glissée dans les brassards) ; nous avons belle apparence en arrivant à Dobu. Notre partenaire nous regarde, voit que nos figures sont belles ; il nous cède les [biens précieux]¹ »

1. Malinowski, *op. cit.*, p. 399.

Tel est le sens des incantations visant à séduire : rendre celui qui les prononce plus beau que les autres, aussi remarquable qu'« un chef », et faire de ses biens de sollicitation des objets aussi attrayants et irrésistibles que lui-même. Ainsi, avant même de débarquer, chaque Trobriandais récite la liste des objets personnels qu'il a amenés avec lui et déclare à propos de chacun d'eux qu'il « bout » ou qu'il « écume » dans le fond de l'embarcation. « [M]on *sulumwoya*, il bout, ma spatule à chaud, elle bout, mon pot à chaud, il bout, mon peigne..., mon petit panier..., mon panier..., ma natte..., mon paquet *livava*..., mes cadeaux de prise de contact (*pari*) », tous les objets « bouillonnent » alors comme s'ils étaient subitement en chaleur. Quelque chose gît en eux, qui est réputé entrer en effervescence à la faveur de l'incantation, à la manière de cette table dressée « sur sa tête de bois », qui « se livre à des caprices plus bizarres que si elle se mettait à danser » à l'étal des marchands, selon Karl Marx¹. Ces objets sont pareillement réputés charmer, séduire, envoûter, *faire désirer* en somme ceux à qui ils sont présentés.

Chacun procède alors à la transfiguration incantatoire de son apparence : « «Ma tête, elle flamboie, elle resplendit ; ma couleur rouge, elle jette des feux, elle étincelle. Ma face passée au noir, elle resplendit. Mon fard aromatique, il jette des feux, il étincelle», (...) puis les différentes parties de la tête : son nez, son occiput, sa langue, sa gorge, son larynx, ses yeux, sa bouche. Tous ces termes sont répétés une seconde fois accolés à une expression clé nouvelle (...) qui exprime l'envie qu'on a d'une chose, la convoitise qui éclate dans le regard. Les yeux sont, suivant les théories psycho-physiques indigènes, le siège de l'admiration, du désir et des appétits en matière sexuelle, de l'avidité pour ce qui regarde la nourriture et les biens matériels. Ici, pareille expression laisse entendre que le partenaire Dobu voudra, aussitôt qu'il apercevra son visiteur, pratiquer la *kula* avec lui² ». Et chacun de conclure : « ma tête a acquis de l'éclat, ma

1. K. Marx, *Le Capital*, Ed. Sociales, Paris, 1971 p. 84. L'auteur n'interprétait pas la « danse des tables » de cette façon ; nous nous en expliquerons dans le chapitre consacré aux marchands.

2. Malinowski, *op. cit.*, p. 402.

face resplendit. J'ai acquis une belle prestance comme celle d'un chef ; j'ai acquis une tournure avantageuse. Je suis le seul à être ainsi ; mon renom est sans égal¹ ».

Mais avant que la petite foule des hommes très beaux ne débarque, leurs objets très désirables plein les bras, il leur faut encore *désamorcer l'hostilité* qu'ils persistent à redouter chez leurs hôtes. C'est le sens de la litanie prononcée sur les racines de gingembre distribuées à l'équipage à l'arrivée, destinées à être crachées chez leurs hôtes, comme on l'a vu. « Ta fureur diminue, elle cesse, ô homme de Dobu ! Ton fard de guerre diminue, il cesse, ô homme de Dobu ! Ton mordant diminue, il cesse, ô homme de Dobu ! Ta colère diminue, elle cesse, ô homme de Dobu² ». On invoque chaque fois le sentiment d'hostilité prêté à autrui, tels « le refus de la *kula*, [le] murmure de mécontentement, [la] bouderie, [l']antipathie », etc., afin d'obtenir son apaisement et sa disparition.

Abattre le « mur » de la défiance

On remarque que les incantations de « sauvegarde » manifestent l'existence d'un *appel* inquiet à l'endroit d'autrui, dont l'énoncé s'apparente à « je ne veux pas croire qu'un mal puisse venir de notre rencontre, ou que tu es mauvais pour moi » (« ton antipathie cesse, ô homme de Dobu »), tandis que les incantations de séduction reviennent, en sens inverse, à anticiper l'existence d'un appel identique pressenti chez l'autre, auquel il serait répondu « ne crois pas que je sois un mal pour toi », ou « aie foi en moi, quand je dis que je suis un bien pour toi » (« j'ai acquis une tournure avantageuse, je suis le seul à être ainsi »). Malinowski résume en une phrase : « les indigènes ont la ferme conviction que les formules et les rites (...) permettent à ceux qui s'en servent de devenir beaux, irrésistibles et invulnérables³ ». Ils se la jouent de telle façon, si l'on ose dire, dans l'imaginaire, qu'ils éprouvent le sentiment d'être devenus un bien

1. *Ibid.*

2. Malinowski, *op. cit.*, p. 410.

3. *Ibid.*, p. 391.

pour les autres (« beaux, irrésistibles »), et qu'en tout état de cause, quelles que fussent les intentions initiales de ces derniers, aucun mal ne leur en viendra (« invulnérables »).

Dans la même veine, certaines formules s'apparentent à une pure et simple déclaration d'amour, psalmodiée par le sujet dans l'intimité d'une prière impressionnante, que son destinataire n'entend peut-être jamais. « Ma mère n'existe plus, ma mère c'est toi ô femme de Dobu. Mon père n'existe plus, mon père c'est toi ô homme de Dobu¹ ».

Enfin, un grand nombre d'incantations sont conclues par une exhortation métaphorique, toujours la même et sensiblement plus obscure que les autres. Ces paroles magiques d'apparence énigmatique, que l'auteur rapporte plusieurs fois sans grand commentaire, révèlent peut-être les fins dernières et véritables de toute l'affaire : pulvériser le « mur » de la défiance. Pour les interpréter, il faut savoir que la première chose aperçue par les Trobriandais lors de leur longue traversée en haute mer vers les Dobu est le sommet de leur île montagneuse au-dessus de l'horizon, et que la « montagne » mentionnée dans l'exhortation « représente l'ensemble des partenaires, le partenaire lui-même, son esprit », comme le note Malinowski². En fait, la « montagne » est un nom donné par les Trobriandais aux Dobu eux-mêmes, pour autant qu'ils ignorent et redoutent encore leurs dispositions subjectives.

« Je frapperai la montagne du pied, disent-ils, la montagne bouge, la montagne s'écroule, la montagne commence ses activités cérémonielles, la montagne pousse des cris d'enthousiasme, la montagne s'effondre, la montagne gît par terre. Mon incantation ira jusqu'au sommet du mont Dobu, pénétrera à l'intérieur de ma pirogue. (...) mon canot sombrera, le flotteur de mon canot s'enfoncera dans l'eau [sous le poids des biens précieux]. Ma renommée ressemble au Tonnerre³ ».

Ou encore :

1. Malinowski, *op. cit.*, p. 400 et suiv.

2. *Ibid.*, p. 406.

3. *Ibid.*, p. 260.

« Je frapperai la montagne du pied, la montagne culbute ; la montagne s'écroule ; la montagne s'entrouvre ; la montagne exulte ; elle chancelle. Je pratiquerai la *kula* au point que mon canot en sombrera. Je pratiquerai la *kula* au point que mon flotteur s'enfoncera dans l'eau. Ma renommée ressemble au Tonnerre¹ ».

Ou enfin :

« Je frappe la montagne (...), la montagne se casse en deux en tombant. Du pied je frappe le sol sur lequel s'élève la montagne. Je reconstitue, j'assemble les morceaux. La montagne est attaquée dans la *kula* ; nous affrontons la montagne dans la *kula* (...) ma renommée ressemble au Tonnerre, mes pas font l'effet d'un tremblement de terre² ».

A l'instant où il prononce cette exhortation, chaque Trobriandais s'apprête à prendre d'assaut le « mur de défiance » qui le sépare encore des Dobu. Il va s'attaquer au doute et à l'hostilité que ces derniers pourraient nourrir encore, il va détruire cette « montagne », qui va s'écrouler et ne pourra plus lui faire de mal. Elle deviendra inoffensive parce qu'il l'aura frappée du pied, mais aussi parce qu'il l'aura enchantée et séduite, de sorte que la même montagne exultera en même temps, elle poussera des cris d'enthousiasme. Le doute et la défiance d'autrui auront été refoulés, son hostilité abolie et pulvérisée par son charme. La montagne sera donc séduite, elle s'entrouvrira et laissera apparaître alors ce bijou précieux que chaque Trobriandais convoite en elle, ce pourquoi il est venu la voir de si loin.

Le joyau dans la montagne n'est autre que la foi des autres en lui ou, plus exactement, les objets qui signifient leur foi en lui, à savoir les coquillages *kula* offerts par les Dobu, qui empliront alors son canoë. Et elle n'en peut plus, la montagne, de lui délivrer des coquilles précieuses ; il n'en peut plus, le ventre de l'Autre – pour reprendre l'expression de Lacan – de lui délivrer les signifiants de la foi d'autrui qu'il convoitait, les pseudo parures de coquillages. Alors,

1. Malinowski, *op. cit.*, p. 261.

2. *Ibid.*, p. 406.

chaque Trobriandais peut bien remettre en place la montagne qu'il a lui-même brisée, rassembler les morceaux épars de l'Autre, ces Dobu qui ne sont plus exactement les mêmes qu'auparavant car ils croient désormais en lui, le « mur » de la défiance a disparu : ils sont devenus ses amis. La *preuve*, c'est que le Trobriandais dispose dans les fonds de son canoë des objets signifiants la foi des Dobu en lui, et il y en a tant qu'ils menacent même de le faire sombrer... Plus il y en a, plus le crédit de la parole du Trobriandais est grand ou – c'est la même chose – plus son *nom* est connu et reconnu par tous pour être celui d'un sujet de valeur, car il dispose des plus beaux signifiants de la parole, sa renommée est immense et on en parle aussi loin que l'on entend le Tonnerre. Il est un homme si grand que ses pas font l'effet d'un tremblement de terre.

La structure du discours

Les peignes, les paniers, les nattes, les saptules à chaux, etc., pouvaient apaiser ou séduire autrui, indiquer la bienveillance dans l'imaginaire. Mais on voit que les coquillages n'interviennent pas sur le même registre et s'avèrent capables, eux, d'effectuer une opération majeure dans l'ordre symbolique. Leur don permet de refouler le doute d'autrui pour engendrer sa croyance et sceller une alliance dont la puissance, on l'a vu avec l'anecdote du vieillard, est à l'épreuve de la haine meurtrière d'une foule d'ennemis cannibales. Si cette interprétation est exacte, elle revient à envisager que l'exhortation « à la montagne » qui prélude à l'accomplissement de la *kula* des Trobriandais chez les Dobu constitue une sorte de commentaire, à peine ésotérique, de la structure discursive déjà figurée sur le schéma du chapitre précédent à propos des Yanomami – à un détail près il est vrai, puisque le don des coquillages ne semble toujours pas entretenir de rapport si évident avec la Mort-signifiant de la valeur subjective...

Les cendres mortuaires entretenaient un lien métonymique¹ net avec la Mort et leur ingestion collective réalisait l'incorporation de l'idéal de pure parole incarné par le défunt, tout en scellant l'alliance

1. Voir aussi ci-dessous, l'étude « Les scalps, les cendres mortuaires... », p. 128.

des convives qui honoraient ses restes en les mangeant ensemble. Les coquillages n'entretiennent aucun lien de contiguïté comparable avec la Mort mais lui sont très fortement rattachés, en revanche, par un lien de *substitution*. Ils se sont littéralement substitués à cette Mort en effet, tant redoutée chez les autres, puisque c'est au moment où l'inquiétude atteint son comble, à l'instant de l'entrée en présence des autres lointains, ces anciens cannibales féroces qui ne parlent même pas la même langue, qu'à la place de la Mort ceux-ci viennent finalement donner un coquillage. Le coquillage surgit très exactement là où On persiste à redouter la Mort, entre les mains des étrangers où cet objet, qui ne sert à rien, vient désormais lever les doutes ou les préventions que l'On pouvait nourrir encore à leur endroit, et sceller une alliance avec eux. C'est la raison de l'inquiétude hostile, très vive et profonde, qui persiste confusément dans les moments précédant le don des coquillages, « ce mélange de crainte et d'ardeur intense, presque agressive, ainsi que ce comportement où se traduisent tout à la fois la férocité et la peur » dont le paradoxe intriguait Malinowski (puisque ces sentiments se manifestent en prélude à une pratique vouée entièrement à instituer la paix et l'alliance).

En vertu de cette procédure *métaphorique*, accomplie dans le mouvement de leur donation, les coquillages-signifiants de la valeur subjective ouvrent alors la voie à l'assujettissement des partenaires aux impératifs rigoureux de l'alliance mélanésienne (là où les cendres mortuaires effectuaient une opération analogue en Amazonie par leur ingestion). Le discours instituant le lien d'alliance mélanésien demeure identique au discours yanomami par sa structure, et la parole s'y trouve également gagée sur la Mort symbolique, mais par le truchement des pseudo parures de coquillages qui viennent métaphoriquement prendre sa place pour autant qu'ils sont *donnés*.

coquillage (<i>signifiant de la valeur subjective</i>)	→	doute (<i>désir de savoir</i>) d'autrui
sujet divisé		croyance d'autrui

Pour que l'opération de ce discours s'accomplisse, chacun doit prendre la peine d'aller chercher ses coquilles-signifiants bien au-delà des autres semblables : il faut se hisser pour s'en emparer jusque dans le « ventre de l'Autre », parmi les débris de la « montagne » effondrée.

En d'autres termes, les coquillages ne témoignent pas – à la façon des peignes, des nattes, etc. – des bonnes grâces d'une personne pour une autre ; ils ne représentent pas le sujet pour un autre, mais *pour ces autres coquillages* situés bien au-delà d'autrui, vers lesquels ils semblent d'ailleurs se diriger d'eux-mêmes, irrésistiblement, dans le champ proprement symbolique de la *kula*. C'est cette vertu autonome des signifiants de la parole qu'un informateur suggérerait à Malinowski, en expliquant que « les chiens jouent museau contre museau (...) [et que] les objets précieux se [comportent] de la même façon. Supposons que nous ayons cédé des brassards, le collier viendra, ils se rencontreront¹ », bien que l'ethnologue y vît pour sa part une interprétation « spécieuse ». Les coquillages vont aux coquillages comme le museau des chiens va au museau des chiens en effet, ou comme les hommes vont aux femmes dit-on encore (les colliers sont les « hommes » et les brassards les « femmes »). Les plus beaux coquillages disposent même d'un nom propre et d'une biographie indépendante, plus ou moins légendaire et prestigieuse, que leurs possesseurs racontent à l'envi, comme s'ils leur prêtaient une subjectivité indépendante de celle des hommes qui les manipulent.

C'est ainsi qu'à l'étonnement de Malinowski, « cet acte si simple – ce passage de main en main de deux objets sans signification et qui ne servent absolument à rien – a réussi (...) à devenir la base d'une vaste institution intertribale² ». Une fois l'« anneau » de paix institué, par le flux des colliers et des brassards entre les îles, des échanges d'une autre nature peuvent alors se déployer sous la tutelle providentielle de la loi du coquillage à l'échelle de l'archipel entier (un peu comme les trocs et les mariages pouvaient se réaliser en paix à l'extérieur des *chapouno* yanomami et à l'échelle du réseau des résidences alliées, après que le sceau inaugural de l'ingestion collective des cendres avait été apposé).

On fait beaucoup de commerce en l'occurrence, dans la paix des coquillages, bien que ces échanges soient assez méprisables aux yeux

1. Malinowski, *op. cit.*, p. 411.

2. *Ibid.*, p. 144.

des hommes, en regard des pompes d'une *kula* qui demeure « l'expression la plus haute et la plus spectaculaire de l'idée de valeur¹ ». Malinowski envisageait ces échanges comme un effet « subsidiaire » de l'anneau de paix ; il brossait le tableau d'un commerce intensif drainant des quantités considérables de denrées et d'objets artisanaux divers, échangés entre les populations de toutes les îles, qui eût été inconcevable indépendamment des garanties offertes par la loi du coquillage. Notons que ces biens semblent être les seuls qui intéressent les femmes au retour des expéditions extraordinaires de leurs époux. Elles plongent leurs regards sur les marchandises entassées au fond des canoës sans manifester d'intérêt particulier pour les fameux colliers, ni même saluer leurs héros, ce qui ne va pas sans heurter la sensibilité aristocratique de Malinowski. « Elles n'expriment aucun bonjour affectueux particulier à leurs maris. Elles s'intéressent aux vivres rapportées de Dobu, et plus spécialement au *sagou*² ». Comme si les femmes trobriandaises n'accordaient pas toute la déférence et le respect dus aux signifiants de la maîtrise des hommes, ou comme si elles pouvaient s'avérer moins dupes que la moyenne des croyants...

Mais il ne suffit pas d'offrir un coquillage-signifiant-la-parole pour sceller l'alliance, encore faut-il que « ça morde » et que l'objet rendu soit une « dent » (*kudu*), qui vienne « percer ou poignarder » (*basi*) comme il convient, c'est-à-dire qu'il soit à la hauteur de l'objet offert. L'exigence de réciprocité dans la *kula* est bien connue, longuement décrite et commentée par Malinowski, mais nous l'aborderons maintenant par un autre biais qui permettra de prendre du champ en quelque sorte, s'agissant d'une question dont la portée va bien au-delà du cas d'école de la *kula*.

Claude Lévi-Strauss et le restaurant

Dans sa réflexion consacrée au « principe de réciprocité », Lévi-Strauss est peut-être l'auteur qui se rapproche le plus de la thèse que

1. Malinowski, *op. cit.*, p. 237.

2. *Ibid.*, p. 437.

nous nous efforçons de démontrer¹. Il parvient à isoler, de façon incidente, les exigences propres à l'exercice de la parole qui commandent, à nos yeux, l'interprétation de l'institution sociale du don, sans aller toutefois jusqu'à y soumettre l'orientation d'ensemble de son argument. Il décrit une scène édifiante, une situation anodine empruntée à une expérience sensiblement moins exotique que celles dont il a été fait mention jusqu'à présent, puisqu'elle met en scène deux clients d'un modeste restaurant du sud de la France.

Deux personnes sont assises par hasard à la même table en raison de l'affluence estivale, et l'un des convives prend bientôt l'initiative de verser le vin de sa bouteille dans le verre de l'autre, qui dispose d'une bouteille identique puisqu'on lui sert le même plat (le vin est compris dans le plat du jour). La situation des deux hommes paraît située aux antipodes de l'*agôn* pathétique des Trobriandais et des Dobu, mais pour cette raison justement elle permettra de mieux dégager, peut-être, ce qui se joue là d'universel et qui procède, de notre point de vue, des lois de la parole.

« Dans le petit restaurant, de telles personnes se trouvent placées pour deux ou trois heures dans une promiscuité assez étroite, et momentanément unies par une identité de préoccupation. Un conflit, pas très aigu sans doute, mais réel, et qui suffit à créer un état de tension, existe, chez l'une et l'autre entre la norme de la solitude et le fait de la communauté. (...) Rien ne saurait empêcher une imperceptible anxiété de poindre dans l'espace des convives, à base d'ignorance de ce que la rencontre peut annoncer de menus désagréments. La distance sociale maintenue, même si elle ne s'accompagne d'aucune manifestation de dédain, d'insolence ou d'agression, est par elle-même, un facteur de souffrance, en ce sens que tout contact social comporte un appel, et que cet appel est un espoir de réponse. C'est de cette situation fugace mais difficile que l'échange de vin permet la résolution². »

1. Claude Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté*, Mouton, Paris/La Haye, (1947) 1967, p. 61-79.

2. Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 69-70.

L'auteur ne relève pas qu'en usant des termes « appel » et « réponse », il envisage la scène comme une procédure d'interlocution située dans l'univers de la parole. Toute l'anxiété de l'« appel » des protagonistes résulte, pour chacun des sujets, d'une inconnue touchant, disons, la personnalité et l'état d'esprit de l'autre, sinon ses intentions précises. Elle est suffisante pour que chacun pressente l'éventualité d'un mal quelconque, d'un petit mal à venir, quelque « menu désagrément ».

Ajoutons que le ton de la voix, les manières ou les vêtements de l'un, tout ce qui est susceptible de délivrer un signe représentant quelque chose de son identité pour l'autre, autorise éventuellement celui-ci à ranger son vis-à-vis dans une vague classe de personnes reconnaissables. On effectue trop distraitement la revue des signes qui passent pour s'en rendre compte soi-même peut-être, juste assez pour pressentir confusément le genre de gens, c'est-à-dire d'opinions, auquel on est susceptible de rattacher autrui. Chacun ne peut qu'imaginer obscurément les orientations du désir chez l'autre, qui lui échappent forcément car rien n'est sûr et l'incertitude fait loi. Chacun se garde alors de ce qu'il pourrait dire ou manifester à autrui qui pourrait embarrasser celui-ci, sinon provoquer une réaction inattendue, une vexation, une indignation peut-être, comme chacun ignore ce qui pourrait venir de la bouche et des façons de l'autre qui pourrait le gêner lui-même, ou pire...

L'anxiété est tissée de cette incertitude qui ne provient pas d'une expectative motivée par un objet précis, elle procède au contraire de l'absence d'objet. L'inquiétude s'alimente de cette ignorance, de l'inconnu même, et n'est donc pas l'anticipation d'un mal défini. Elle est le malaise provenant d'une ignorance quant à la survenue d'un menu mal indéfini, inimaginable et inimaginé, ténu ou non, mais assurément possible, qui pourrait résulter par mégarde de la rencontre et impose, en conséquence, de se garder un peu. La gêne tient donc à la pure étrangeté des convives l'un à l'autre, et à l'impossibilité radicale où chacun se trouve d'assigner quelque garant *a priori* à la parole et aux dispositions de l'autre. Ce sont ces garants que chacun cherche en débusquant chez l'autre, sans même s'en apercevoir, un signe passant dans sa voix, son apparence ou son regard, susceptible

de le représenter pour lui... C'est donc « de cette situation fugace mais difficile », selon Lévi-Strauss, « que l'échange de vin permet la résolution ».

On peut retourner la situation et l'envisager n'importe où, la parole étant ce qu'elle est et s'il y a un doute simultanément sur les dispositions subjectives et la parole d'autrui, alors l'« appel » qui procède de cette anxiété est identique, univoque et universel. « Quelle *preuve* (garantie) puis-je avoir qu'il n'advient pas quelque mal de notre rencontre, ou que tu es bon pour moi, etc. ? » Quelle que soit la nature dudit mal, du plus ténu au plus grand, de l'embarras à la mort. Si Lévi-Strauss avait voulu mettre en évidence l'énoncé de l'« appel » entendu chez les convives méridionaux, il n'en aurait probablement pas rencontré d'autre. Le désir de savoir ce qu'il en est de la valeur d'un inconnu et l'inconfortable récurrence du doute sur sa parole qui en résultent sont partout identiques et débouchent sur la même *demande de preuve*. On a vu que les Trobriandais s'interrogeaient de la même façon sur les plages des lagons mélanésiens, non sans cérémonie, les coquillages étant investis par eux de la charge symbolique d'une telle *preuve*, là où les Yanomami faisaient valoir la Mort.

En supposant même que chacun des convives ait subodoré chez l'autre une « réponse » apaisante à son « appel » anxieux, du genre « crois-moi, il ne viendra pas un mal de notre rencontre, je suis bon pour toi, etc. », comment cette « réponse » (ridicule ou inquiétante si elle venait à être verbalisée) pourrait-elle être anticipée par le sujet sans qu'affleure simultanément en lui l'idée qu'elle pourrait être fausse ou mensongère ? Au même instant en effet resurgit inmanquablement l'énoncé qui donne la signification de leur inquiétude mutuelle : « je crois que tu mens ou pourrais te tromper, quand tu dis qu'il ne viendra pas de mal de notre rencontre ». Et du même coup se laisserait entendre à nouveau l'énoncé inaugural de l'« appel » : « quelle *preuve* (garantie) puis-je avoir que tu ne mens pas, quand tu dis que tu n'es pas un mal pour moi ? ». L'anxiété dont parle Lévi-Strauss est habitée et traversée de part en part par le flux récurrent et indéfini de ces pensées, qui composent le fonds préalable à l'exercice universel du don. Elle tient moins aux intentions prêtées à autrui dans l'imaginaire qu'à la nature de la parole : à l'inexistence de garanties

réelles et à l'impossibilité de produire d'autre garantie que symbolique. L'inquiétude relève donc aussi des conditions non moins structurales du contact, s'il est inévitable, entre sujets parlants inconnus. A cela seul tient le caractère « difficile » de la situation envisagée par l'auteur, et on comprend bien ce qu'il suggère en affirmant que « l'attitude respective des étrangers du restaurant apparaît comme la projection infiniment lointaine, à peine perceptible, mais néanmoins reconnaissable, d'une situation fondamentale : celle dans laquelle se trouvent des individus ou des bandes primitives, entrant en contact pour la première fois ou exceptionnellement, avec des inconnus. (...) Les primitifs ne connaissent que deux moyens de classer les groupes étrangers : ils sont ou bien "bons" ou bien "mauvais"¹ ».

Mais il s'agit peut-être moins ici de la « projection lointaine » d'un comportement « primitif » que du sort imparti à tout sujet parlant indépendamment de sa situation dans le temps et l'espace, dès lors que les garants symboliques manquent à sa parole et à celle d'autrui. L'inquiétude, fugace ou mortifère, n'est jamais tissée que de la quête imaginaire de tels garants, forcément malheureuse aussi longtemps qu'elle se déploie dans le vide de leur absence symbolique. Elle est provoquée par la rencontre d'un inconnu en effet, et aussi bien éprouvée par ce dernier, autant que l'un et l'autre parlent. En ce sens, les demandes inquiètes d'alliance, de paix ou d'amitié adressées par les membres ou les représentants d'un groupe social à ceux d'un autre constituent bien un des faits sociaux les plus élémentaires qui soit, puisque ce qui s'y trouve en cause relève des conditions universelles de l'exercice de la parole.

La fonction de l'objet donné

Dans tous les cas, sur les plages du Pacifique comme dans le restaurant méridional, le sujet ne peut répondre à l'appel d'autrui par de simples paroles, ou plus exactement il ne peut se contenter d'énoncer ses intentions bienveillantes, ou protester qu'il est lui-même un bien pour l'autre : il doit s'efforcer de le *signifier*. Il doit donner là encore

1. Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 70-71.

ce qu'il n'a pas, à savoir une *preuve*, forcément symbolique, de la vérité de son engagement dans sa (bonne) parole, comme les *waitéri* devaient le faire à leur façon, pour faire accroire qu'ils n'avaient pas peur, quand même ils n'avaient pas « pas peur »...

Signifier une pensée n'équivaut pas à l'énoncer comme on sait : lorsqu'un licenciement est signifié à un employé, une sentence à un inculpé ou une convocation à un prévenu, on procède de telle sorte que l'énoncé se trouve affecté d'un caractère à la fois irrécusable et irréversible ; il est coupé court à la tergiversation, le flux indéfini de la conversation d'opinion est interrompu, les voies de l'argumentation elle-même sont closes et quelque chose vient rompre le fil, crever la baudruche, des supputations imaginaires.

De la même façon pour le convive de Lévi-Strauss, pour autant qu'il croit devoir prouver sa bonne foi dans ses bonnes dispositions, il s'agit d'exercer une censure à l'endroit du défilement indéfini des pensées anxieuses de l'autre, de faire taire ce que l'*On* persiste éventuellement à y imaginer : l'idée qu'il pourrait être mauvais, ou mentir ou se tromper en disant qu'il ne l'est pas. La censure s'exerce dans le moment même où la phrase d'appel à la foi d'autrui se trouve signifiée (« crois-moi, je suis un bien pour toi », c'est-à-dire « quel-qu'un de bien »), de telle sorte qu'un garde-fou soit dressé pour refouler le doute et, en quelque sorte, lui imposer le silence. Les Trobriandais évoquaient métaphoriquement cette opération dans leur exhortation à la « montagne Dobu » en se la représentant comme la destruction enchantée de cette montagne qu'était le « mur » de la défiance de l'autre Dobu, selon le mot de Malinowski.

Mais il s'agit tout autant pour le sujet de faire taire ses propres préventions : après tout, le convive du Languedoc peut juger déplaisantes les manières de son compagnon de table, et n'éprouver nul désir d'en faire un ami à l'instant où il va pourtant lui verser du vin. L'hôte Dobu peut nourrir un doute sur la valeur du visiteur Trobriandais au moment de produire la preuve de son engagement... Tout cela n'a aucune importance : l'un et l'autre prétendent censurer le doute aussi bien chez autrui qu'en soi-même, c'est-à-dire s'engager subjectivement et prendre un risque en produisant une « preuve » sans parole (l'offre de vin ou d'un coquillage à leur interlocuteur). Le

geste « dissipe l'incertitude réciproque », selon Lévi-Strauss, et « substitue un lien à la juxtaposition ». Un *lien* nouveau se trouve bel et bien noué à l'issue de la remise du coquillage ou du vin, que nous pourrions décomposer ainsi :

– du point de vue du donateur soucieux d'écarter le doute d'autrui pour engendrer sa confiance, il s'agit d'un lien entre le sujet et son propre discours visant le refoulement des préventions d'autrui, qui se noue à ce moment précis où *sa parole se retire et laisse la place à l'objet*, lequel intervient de telle sorte que le discours ne s'interrompe pas (« ne doute pas de ma valeur ») et que la vérité de la parole dans ce discours soit signifiée ;

– du point de vue du donataire habité par le doute, il s'agit d'une déliaison entre cet autre sujet et son propre désir de savoir (« ment-il ou se trompe-t-il sur sa valeur ? ») ; si l'opération réussit, ce désir est refoulé sous le coup de la censure exercée par le cadeau, remis au titre d'un signifiant de la vérité de l'engagement de son interlocuteur. Pour autant que le sujet accueille ce bien, le désir de savoir laisse alors la place à sa croyance en la valeur du donateur, devenu son ami.

<u>objet donné (signifiant de la valeur du sujet)</u> sujet divisé	\rightarrow doute (désir de savoir) d'autrui croyance d'autrui
---	---

Le nouage complet de cette procédure de liaison/déliaison subjective constitue le lien social procédant de l'exercice du don. Si l'opération est couronnée de succès, c'est que l'objet donné aura finalement fait office de signifiant de la valeur subjective du donateur, pour avoir été remis en lieu et place du mal quelconque redouté par le donataire, pour signifier que celui-là est un bien pour celui-ci, quelqu'un de valeur. L'énoncé commandant la mise en œuvre de ce discours est émis au lieu de sa « référence », là où se fait entendre le doute d'autrui – « *On pense que tu mens ou que tu pourrais te tromper quand tu dis être un bien pour autrui* » – mais il prend la forme d'une injonction plus primordiale : « *Si tu ne donnes pas le bien, On ne croira pas en toi* ». Le bien dont il s'agit alors est défini, sélectionné et reconnu dans la culture qui l'accrédite comme *le bien*, c'est-à-dire l'objet apte à signifier l'engagement d'un sujet dans sa parole et, donc, à signifier pour chacun l'idéal de tous.

Notons que si l'institution du don se présente bien comme une « réponse » universelle aux inquiétudes structurales liées à l'exercice de la parole, on conçoit qu'elle vaille aussi bien pour conforter l'amour d'un homme et d'une femme, l'alliance sur la foi de deux sujets engageant leurs êtres et leurs corps sexués (bien qu'une telle alliance ne relève pas, à proprement parler, du lien social). Un homme peut offrir une pierre précieuse à une femme qu'il aime en déclarant son amour, et si celle-ci s'émeut en accueillant le présent, ce n'est pas pour sa beauté (moins encore pour son équivalent comptable), mais parce qu'il lui est signifié par là qu'elle peut avoir foi en l'amour de l'homme, dont elle croyait déjà de toute son âme qu'il était un bien pour elle. Si elle pleure vraiment, si même elle dit éventuellement qu'elle « ne sait pas quoi dire », elle atteste finalement du succès du refoulement du doute qui se révèle avoir tараудé son amour jusque-là, et alimenté la demande anxieuse de cette *preuve* que le sujet vient de lui délivrer en emportant sa foi. Son émoi signifie à son tour au donateur, sans parole, « j'ai foi en toi quand tu dis que tu m'aimes », synonyme d'un « je t'aime ».

Cela n'empêche pas la minuscule communauté des croyants ainsi composée des deux amants de pouvoir se manifester, le cas échéant, comme une communauté de dupes, telle que la littérature s'est efforcée, en tous lieux et de tout temps, d'en explorer le mystère. La preuve par les bijoux des amants ou des Mélanésiens, comme la preuve par la Mort des guerriers amérindiens, sont irrémédiablement défectueuses : elles exigent d'être reproduites sans relâche, puisque le doute n'est jamais que refoulé. Là où il est, le désir de savoir creuse indéfiniment ses sapes sous les fondations de la foi des dupes.

Réciprocité et sujétion

Mais l'histoire de Lévi-Strauss n'est pas terminée. Il observe encore que « le partenaire, qui était en droit de se maintenir sur la réserve, est provoqué à en sortir par l'offre du vin : le vin offert appelle le vin rendu, la cordialité exige la cordialité. La relation d'indifférence, à partir du moment où l'un des convives décide d'y échapper, ne peut plus jamais se reconstituer telle qu'elle était ; elle ne

peut plus être, désormais, que de cordialité ou d'hostilité : on n'a pas la possibilité, sans insolence, de refuser son verre à l'offre du voisin¹ ». Si l'offre initiale du vin signifie bien « tu peux avoir foi en moi quand je dis que je suis un bien pour toi », alors son refus signifie en effet sans parole « je n'ai pas confiance, tu es indigne de mon amitié ». Mais l'acceptation *du* bien ne suffit pas : la demande signifiée porte sur la foi de l'autre, et celui-ci ne peut donc pas l'accueillir sans engager sa propre parole vis-à-vis du sujet. Il ne peut répondre autrement qu'en offrant à son tour un présent signifiant le même énoncé sous une forme inversée : « j'ai foi en toi, tu es un bien pour moi » qui est une reconnaissance de la valeur du sujet et tout en même temps, forcément, une profession de foi. Alors les deux sujets auront échangé un don et un « contre-don », et la paix, l'amitié ou l'alliance auront été scellées².

Nous sommes sans doute au plus près, ici, de la genèse du « principe de réciprocité » que Lévi-Strauss cherche à mettre en lumière dans son récit. Pour tout sujet engagé dans la situation, il y a en effet coïncidence entre sa reconnaissance de la bonne foi d'autrui et sa propre profession de foi en lui. Le phénomène est observable chaque fois que l'objet explicite de la demande porte, par exemple, sur la *non-agression* comme telle dans la déclaration de paix, sur la *confiance* comme telle, dans la profession de foi, sur l'*amour* comme tel dans la

1. Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 70.

2. Le contre-don ne signifie pas exactement la même chose que le don. L'objet donné au départ ne vient pas signifier la valeur de l'autre mais celle du sujet, tout en mettant l'autre en demeure de lui signifier qu'il prend acte de cette valeur, ce qu'il vient faire en lui retournant un bien. C'est le sens de la remarque de Lévi-Strauss : « celui qui ouvre le cycle s'assure l'initiative, et la plus grande aisance sociale lui devient un avantage. Car l'ouverture comporte toujours un risque » (*op. cit.*, p. 70). Le « risque » consiste en ceci que c'est la valeur du sujet qui a d'abord été mise en question, en position de vérité à l'ouverture du discours, et non celle de l'autre. En ce sens, la réciprocité n'est nullement synonyme de symétrie (il existe un écart entre les deux sujets que l'usage commun de retourner un bien légèrement supérieur à celui qui a été d'abord offert prétend peut-être combler). L'autre reprend ainsi l'initiative en engageant le sujet à lui signifier qu'il prend acte à son tour de sa propre valeur.

déclaration d'amour, etc., autrement dit chaque fois que l'objet de la demande est une figure quelconque de la foi d'autrui – qui se trouve être par ailleurs la cause et l'objet du *désir* à l'origine de la formation de toute alliance. Alors l'objet du désir se trouve comme affiché ou placardé dans la *demande*, il est verbalement déclaré et c'est là, naturellement, que gît la prise de « risque ». La *demande* portant sur l'objet du désir engagé dans la formation du lien social ne peut manquer de se présenter simultanément comme *déclaration* de ce *désir* dans la forme d'une profession de foi en l'autre. En ce sens, la *réciprocité* se présente comme une *loi de la parole* prenant effet chaque fois que l'objet du désir se trouve verbalisé dans la demande : elle donne au propos, *ipso facto*, la forme d'une déclaration de foi (de paix, d'alliance, d'amour, etc.).

La réciprocité résulte d'une exhaustion de l'objet de la demande dans celui du désir. L'universalité de son principe est un effet de cette mécanique langagière : quelque chose se joue là qui se situe au-delà des biens échangés, comme le remarque Lévi-Strauss, et « accomplit le passage de l'hostilité à l'alliance, de l'angoisse à la confiance, de la peur à l'amitié¹ ». On se rend compte alors que les deux personnes ayant échangé de multiples dons et contre-dons, le temps passant, ne se seront jamais signifié l'une à l'autre, au total, que cet étrange énoncé où se fonde l'ordonnance de toute vie sociale : « aie foi en moi quand je dis que j'ai foi en toi ». Elles rappellent, une fois de plus, qu'une société ne peut se fonder autrement qu'en vertu du refoulement du même doute, qui n'est jamais que le savoir le mieux partagé du monde, concernant l'absence de garant réel de la parole. Les biens qu'ils s'offrent et se repassent indéfiniment de main en main au fil du temps sont précisément les signifiants dont le transfert, à la place de la Mort, réalise l'opération symbolique du refoulement fondateur d'alliance, de paix ou d'amour, au sens de cette amitié sociale que les Grecs dénommaient *philia*. Dans le giron de la *philia* se formulent alors des demandes dont les objets, cette fois, sont séparés de ceux du désir, et des liens sociaux peuvent se tisser en paix

1. Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 79.

entre les sexes et les générations, les riches et les pauvres, les nobles et les vilains, les marchands et les familles, qui ne doivent plus rien à la réciprocité¹.

Mais que se passerait-il si le donataire d'un présent n'avait pas de coquillage, de vin, ni aucun trésor à remettre à la place de la Mort, pour répondre à l'appel qui lui est adressé dans la forme de la déclaration ? Et si ce donataire n'était pas dupe et prétendait ne rien voir dans un coquillage, par exemple, qu'un objet inutile et dénué de signification ? Les « non-dupes » existent parmi les Trobriandais comme partout, mécréants ou gens instruits par l'expérience, qui n'auront pas su, voulu ou pu s'identifier tout à fait à leurs propres identifications, ni donc s'aveugler complètement dans l'assomption du refoulement commun, qui errent comme des sages ou des cyniques, reconnus ou obscurs, bienheureux ou malheureux dans les marges du savoir ordinaire, qui ne confondent pas le soleil avec les ors d'Alexandre...

Leurs pensées ne se perdent pas moins en conjectures que celles des autres, en considérant *le bien étrange* : ils partagent le sort des autres, quelque raison qu'ils s'en fassent, et l'assertion de leur doute n'y change rien puisqu'ils admettent au moins, comme tout le monde, que la puissance habitant *le bien* est soustraite à la maîtrise de tous, et semble provenir d'ailleurs, d'*On* ne sait où. Cette puissance engendre un bien en principe, mais les plus croyants et les plus riches entre les dupes ne sont même pas forcément sûrs eux-mêmes qu'ils le méritent, car *le bien* se présente toujours en quelque façon comme un don du ciel, une manière de providence. Cela explique que les Trobriandais ne s'attribuent pas à eux-mêmes le bonheur de jouir d'un beau

1. Lévi-Strauss prend acte de l'universalité du principe de réciprocité, mais il la rapporte *in fine* aux « structures mentales inconscientes » et au « langage » (« Introduction à l'œuvre de M. Mauss », in Mauss, *Sociologie et anthropologie*, *op. cit.*, p. XXXIX), sans envisager que cette réciprocité soit liée plus précisément, dans le langage, à l'exercice de la parole pourtant si présente dans son apologue méridional. Il s'agit là, de notre point de vue, d'une manifestation parmi d'autres du problème plus profond posé par la vision particulière de Lévi-Strauss de l'ordre symbolique, conçu comme une sorte de langage sans parole.

coquillage, pas plus qu'à la générosité de leurs partenaires : ils créditent leur magie¹.

Les jaloux qui nient la valeur d'une personne bien qu'elle jouisse d'un trésor de coquillages, qui doutent de la loi *du* bien (justement là pour censurer leur doute), sont malheureux car publiquement au moins, ils sont désarmés et impuissants. Ils peuvent murmurer dans l'ombre, médire en privé sur la valeur d'un homme dont la renommée s'entend plus loin que le Tonnerre, ils n'ont d'autre ressource que la sorcellerie pour faire valoir leur sentiment s'ils croient que cet homme est mauvais. Socialement en effet, si ce sentiment n'est pas refoulé avec le doute en application de la loi du coquillage, il est à tout le moins censuré et interdit d'expression publique ; ce n'est jamais qu'un ressentiment. Face à cet homme les envieux sont comme paralysés, symboliquement ineptes. Sur la scène publique les échantillons *du* bien sont là, et les jaloux ne feront jamais que leur mise en circulation n'engendre pas l'identification d'autrui à l'idéal incarné par cet homme qu'ils envient : les coquillages fabriqueront toujours du lien social et en l'occurrence, s'agissant de la *kula*, des cristaux d'alliance à l'état pur, autant d'alliances dont les jaloux ne pourront jamais se prévaloir.

La cible de prédilection des sorciers est justement la personne témoignant d'une chance insolente dans la *kula*, qui parvient à accumuler sous son nom un grand nombre de coquillages, quand même elle les aurait tous obtenus dans l'honneur et la dignité. Le partenaire médiocre, le minable qui mène sa *kula* comme un *gimwali* (un troc), qui marchande comme un maquignon ou fait traîner le contre-don, exaspère mais n'a rien à craindre des sorciers. On ne recourt au

1. Les Trobriandais sont enclins à prêter des vertus thaumaturgiques à ces biens dont ils éprouvent la dimension providentielle sans bien la comprendre (par définition) : « On en pare le moribond pour lui procurer un peu de joie dans ses derniers moments. (...) Ces parures sont posées sur l'agonisant comme quelque chose susceptible de lui être bénéfique au plus haut point, de lui procurer tout à la fois plaisir, apaisement et courage. (...) Tout ceci illustre l'importance extrême accordée à ce condensé de richesse, le sérieux et le respect avec lequel il est traité, l'idée et le sentiment qu'il est la source du plus grand bien ». Malinowski, *op. cit.*, p. 584.

maléfice de la magie noire qu'en regard du bénéfice providentiel et lumineux *du bien*. Le bienheureux seul est menacé.

Une personne pourrait mentir en délivrant *le bien*, et celle qui le reçoit pourrait le savoir que cela n'y changerait rien : en tout état de cause *les objets, eux, ne mentent pas*¹. Mais que se passe-t-il lorsque, loin d'ignorer la loi du signifiant, une personne en use pour le pire en faisant valoir de mauvaise foi son gage de bonne foi ? Que se passerait-il si un homme remettait *le bien* à un autre à la place de la Mort, en gage de sa bonne foi dans une demande de paix ou d'alliance, alors qu'en réalité il est de mauvaise foi ? Supposons qu'il n'éprouve pas un réel désir de paix : il n'a rien à redouter de l'autre, il ne lui doit rien et celui-ci ne lui demande rien. Au fond, l'homme lui-même ne demande rien, n'éprouve pas l'exigence anxieuse de l'« appel ». Supposons en somme que *le bien* vienne signifier de sa part une demande qui n'existe pas en réalité et que l'objet inavoué de son désir soit tout autre que la paix. Trois situations sont envisageables.

La première serait que le destinataire *du bien* ait du répondant, c'est-à-dire qu'il dispose d'un trésor et remette quelque chose en retour, de sorte que l'accueil à la demande de paix se trouve signifié.

1. Les cendres mortuaires des Yanomami sont aussi des signifiants de la parole, et elles ne peuvent pas mentir. Lorsqu'on projetait de tuer un invité par exemple, les cendres utilisées pour la célébration du *reaho*-traquenard n'étaient pas celles du défunt que le visiteur menacé croyait venir honorer, mais les cendres d'une ancienne victime de cet invité dont on avait soigneusement conservé quelques pincées en secret, dans le fond d'une gourde cinéraire. Les hommes avaient donc menti à l'invité, en lui disant qu'il était devenu un ami, en lui cachant qu'il était demeuré un ennemi. Ils avaient menti en prétendant que les cendres célébrées étaient celles d'un ami, mais les flèches qui lui seront finalement décochées s'autoriseront, en quelque sorte, des restes de sa véritable victime, et les cendres elles-mêmes n'auront jamais menti (B. Albert, *Temps du sang, temps des cendres. Représentation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du Sud-Est (Amazonie brésilienne)*, *op. cit.*, note 11 p. 507). La nature des signifiants de la parole et la radicale extériorité de la loi qu'ils instituent pour le sujet se manifestent avec d'autant plus d'évidence qu'ils sont envisagés dans la situation de leur propre subversion, comme dans le *reaho*-traquenard.

Alors la paix est scellée et tout va bien pour l'autre, mais l'homme a manqué son objectif pour sa part et il en est pour ses frais, s'il est vrai que sa demande était de mauvaise foi (un dessein caché autre que cette paix motivait sa demande initiale).

Une autre possibilité serait que le partenaire ait du répondant mais qu'il n'envisage pas pour autant de retourner un présent. Il garde ses trésors et ne rend rien, c'est-à-dire qu'il déboute la demande de telle sorte que sa défiance à l'endroit de l'homme se trouve signifiée. Alors c'est le risque ou l'actualité de la guerre, et le donateur en est à nouveau pour ses frais, douloureusement peut-être au cas où ni la guerre ni la paix n'entraient dans ses intentions cachées au départ.

Il existe enfin une troisième issue, si le partenaire n'a pas de répondant alors qu'il ne veut aucun mal à son donateur et ne désire pas la guerre. Il n'a pas de trésor et ne dispose donc pas des choses qu'il devrait lui remettre à la place de la Mort, pour signifier qu'il accueille favorablement sa demande. Mais il redoute la guerre et ne désire nullement signifier sa défiance. Alors ce n'est ni la paix ni la guerre, mais c'est la dette ou la *sujétion* de l'autre, car celui-ci se trouve saisi dans une situation où il est tenu de prouver qu'il ne veut pas de mal à son bienfaiteur, sans pouvoir le lui signifier. Il est acculé à devoir lui manifester de façon tangible, avec les moyens dont il dispose (en dehors du bien qu'il n'a pas) qu'il voudrait bien accueillir sa demande, et donc qu'il lui veut du bien et désire que le donateur ne lui veuille pas de mal. L'autre, symboliquement inepte, devient l'obligé du donateur, car il n'a d'autre façon de prouver qu'il ne déboute pas la demande de paix de celui-ci que de répondre à toutes ses autres menues demandes, voire d'anticiper ses vœux pour faire éclater sa bonne foi à lui, dans la déclaration de paix qu'il aurait voulu signifier au donateur s'il en avait eu les moyens, parce qu'il ne veut décidément ni la guerre ni la mort. Il est impuissant et ne peut rien signifier car son trésor est vide. Il est en quelque sorte captif du traquenard symbolique des signifiants de la parole. Cette fois le donateur aura des raisons d'être satisfait : il a à sa portée une personne suspendue à sa grâce, les effets d'une paix oiseuse ou d'une guerre dangereuse lui sont épargnés. Telle était évidemment l'intention cachée de sa demande au départ, et tel est le sens avéré de la

mauvaise foi qui animait cette demande : la sujétion d'autrui à son désir.

Le donateur a menti sans doute, mais l'objet signifiant sa parole n'a pas menti quant à lui, et c'est précisément parce que celui-ci ne pouvait pas mentir que l'autre s'est retrouvé assujéti à son désir, au point de se soucier de l'anticiper toujours. Sinon il aurait suffi qu'il réponde « cet objet que tu m'offres ne signifie rien, ne veut rien dire ». Mais le bien donné signifie toujours quelque chose, et jamais n'importe quoi. Sa nature symbolique et son altérité relativement au sujet se manifestent d'autant mieux si l'on fait valoir que l'autre n'a jamais été dupe, peut-être, des intentions de l'homme et que cela n'y change rien. Le donataire n'ignorait peut-être pas la mauvaise foi du donateur lorsqu'il lui a remis le bien, pas plus que celui-ci ne l'ignorait lui-même. De même, le donateur ne doutait pas de la bonne foi du donataire dans ses protestations de bienveillance à son endroit, alors qu'il était impuissant à la lui signifier. Nul n'était dupe mais une voie aura été frayée néanmoins, qui conduit à la sujétion : un signifiant aura été jeté dans une situation intersubjective où un autre sujet se trouvait symboliquement démuné, ce dernier ne pouvait être représenté pour ce signifiant parce que son propre stock était vide, un peu comme s'il avait subitement été dépourvu de nom. Il n'aura donc pas été reconnu et aura éprouvé sa déchéance. L'autre est irrésistiblement poussé au devant du désir du donateur alors, auquel il identifie le sien jusqu'à mieux le connaître, à la limite, qu'il ne le connaît lui-même, et ce donateur incarne désormais pour lui une figure de l'Autre.

Les bonnes pages de l'anthropologie sont nombreuses et les commentaires des protagonistes particulièrement limpides à cet égard, à propos du *potlatch* kwakiutl notamment, où le nom des destinataires obligés était réputé passer « à l'ombre du nom » des obligeants, qui « avalaient les tribus » en « vomissant des trésors¹ ». Ce sont aussi les *big men* océaniens pour qui « le sommet, c'est de donner le plus possible sans demander en retour² ». Car il ne s'agit que de

1. M. Mauss, « Essai sur le don », *op. cit.*, p. 203.

2. M. Godelier, *L'Enigme du don*, Fayard, Paris, 1996, p. 137.

cela : si la réciprocité est bien une loi de la parole dans la demande de foi (de paix, d'alliance, d'amour, etc.), alors la *sujétion* procède de la même loi pourvu que ladite demande soit signifiée de mauvaise foi. Le sujet est mécaniquement assujéti au désir d'un autre dès lors que celui-ci s'avise de lui signifier sa bonne foi sans ignorer qu'il ne dispose pas des moyens symboliques de répondre.

En d'autres termes, une personne est assujétiée dès l'instant où la bonne foi d'une autre lui est signifiée de mauvaise foi, tant il est vrai que le don *du* bien à la place de la Mort oblige, et que si celui qui le reçoit n'est pas « requis de tenir [sa] promesse », comme l'écrit Safouan, il « ne peut pas empêcher [sa] réduction à un objet livré pieds et poings liés au caprice de l'Autre¹ » que le donateur incarne pour lui dorénavant. L'inscription de la sujétion sur le revers de la médaille de la réciprocité est imparable, elle est un alinéa de la même loi et n'est pas moins universelle.

Notons pour conclure que ce n'est pas la beauté ou l'utilité des choses qui suscite leur demande et la convoitise mais plutôt la fonction symbolique qui parvient à transfigurer les objets, à les rehausser dans l'imaginaire jusqu'à leur assigner de plein droit des propriétés esthétiques que des personnes non averties regarderaient comme incongrues – tels les cochons du *moka* océanien², les casseroles en aluminium ou les machines à coudre (lorsque le colonisateur incarne une figure de l'Autre). Ce n'est pas la beauté mais bien le refoulement du doute qui fait valoir les choses et les rend précieuses comme le Graal, puisque le Graal est justement ce garant dont la quête structurale taraude l'ordonnance de la vie sociale.

La beauté des choses ne les rend pas dignes du désir, c'est le refoulement du doute qui inspire au contraire le désir de les façonner pour les rendre plus belles : polir les coquillages, ciseler, sertir et parer les choses, les garnir ou les festonner pour leur prêter une forme, une couleur et une texture qui soutiennent quelque chose, dans

1. M. Safouan, *La Parole ou la Mort. Comment une société humaine est-elle possible ?*, op. cit., p. 101.

2. M. Godelier, *L'Enigme du don*, op. cit., p. 133-140.

l'imaginaire, de leur vertu symbolique, de l'idéal et du bien qu'elles matérialisent. C'est la vertu symbolique, par exemple, qui rendait les Trobriandais capables de contempler leurs coquillages pendant des heures, fascinés par une puissance dont ils espéraient appréhender le mystère en tournant et retournant indéfiniment les coquillages au soleil, comme s'il avait niché dans un reflet de la nacre. « Posséder un [coquillage précieux] met la joie au cœur, redonne du courage, flatte l'amour-propre. On le regarde, le tourne et le retourne dans les mains des heures durant ; en certaines occasions même, son contact permet de recevoir son fluide¹ ». On conçoit même que les coquillages puissent accorder la paix aux mourants, puisqu'ils sont les signifiants de l'idéal et remplissent cette fonction pour s'être substitués, justement, à la Mort².

Aussi longtemps que ces biens reposent auprès d'une personne sans être remis en circulation, leur fonction symbolique demeure néanmoins en sommeil, puisque l'offre du bien seule signifie quelque chose, le bien par lui-même ne signifiant rien. Les objets peuvent s'accumuler et s'immobiliser alors autour d'une personne sans plus rien signifier pour composer son *trésor*. Autant d'échantillons *du* bien témoignant des « montagnes » que leur dépositaire aura pulvérisées et enchantées dans sa vie d'homme pour s'en emparer, autant de créances aussi, dont le titulaire peut virtuellement s'autoriser pour assujettir le désir d'autrui au sien. Rangées, exposées ou admirées, elles deviennent ce que l'on appelle des biens « de prestige » dont les effets se déploient dans l'imaginaire, et non plus dans l'ordre symbolique puisque leurs capacités sur ce plan sont mises en veilleuse. Un trésor n'est jamais que le sommeil d'une créance, mais il suffit à faire retentir le nom de son détenteur Trobriandais aussi fort que le Tonnerre, pourvu qu'il veille sur le repos d'un grand nombre de coquillages.

Les Yanomami, qui conçoivent pour les avares un mépris si profond qu'il confine au dégoût, et aux yeux de qui la rétention des

1. B. Malinowski, *Les Argonautes du Pacifique occidental*, op. cit., p. 583.

2. Voir note 1 ci-dessus page 81.

biens est illégitime et honteuse, ignorent l'existence de tels trésors exposés sans honte, qui enveloppent leurs dépositaires d'une aura prestigieuse qui les relèvent, au contraire, dans l'estime de tous¹.

1. L'étude ci-dessous, p. 144, intitulée « Les noms de la loi et le sacré. A propos du *hau* – M. Mauss, M. Sahlins... », prolonge la réflexion du présent chapitre. Elle situe notre argument dans la discussion ouverte par Mauss et reprise en 1972 par Marshall Sahlins (« L'esprit du don », in *Age de pierre, âge d'abondance. L'économie des sociétés primitives*, Gallimard, Paris, 1976, p. 200-236), et la complète en introduisant l'esquisse d'une conception analytique du sacré.

CHAPITRE 3

LA MARCHANDISE

Les Trobriandais n'estimaient guère les marchands, et méprisaient d'ailleurs leur propre pratique du troc, *gimwali* (ils disaient des hommes réticents à céder leurs coquillages qu'ils conduisait leur *kula* « comme un *gimwali* »). Ils se méfiaient des habitants des îles situées entre Trobriand et Dobu, les Amphletts, qui s'adonnaient plus que d'autres au troc et avaient, selon Malinowski, « les principales caractéristiques des accapareurs : âpres au gain et mesquins, inhospitaliers et cupides, attentifs à garder la haute main sur le commerce et les échanges, mais peu soucieux de consentir le moindre sacrifice pour les améliorer. Timides, mais arrogants envers ceux avec qui ils traitent, [les Amphletts] se distinguent à leur désavantage de leurs voisins du sud et du nord. Et ceci n'est pas seulement une impression de Blanc. Les Trobriandais, tout autant que les Dobu, font une bien mauvaise réputation aux natifs des Amphletts, les accusant d'être ladres et malhonnêtes dans toutes les transactions *kula* et de n'avoir aucun sens de la générosité et de l'hospitalité¹ ».

Certaines communautés de pêcheurs de Kiriwina se consacrant à la navigation et au commerce n'étaient pas mieux considérées que les

1. B. Malinowski (1922), *Les Argonautes du Pacifique occidental*, Gallimard, Paris, 1989, p. 103.

habitants des Amphletts, puisqu'on tolérait que leurs membres colportent leurs marchandises « bien qu'ils [fussent] regardés comme des parias et traités avec mépris » (*ibid.*, p. 250). Dans toutes les « formes d'échange cérémoniel, si la personne qui reçoit a l'air de jeter un regard intéressé sur l'objet ou bien le saisit avec empressement, cela est jugé comme très inconvenant et manquant au plus haut point de dignité, [tandis que] dans le *gimwali* au contraire, nul ne dissimule l'avantage qu'il cherche à obtenir de l'échange¹ ». Le dédain mélansien ressemble à celui des guerriers amérindiens à l'égard des gens intéressés : pour tous, quelque chose de très précieux se trouve en cause au-delà des biens – la valeur du sujet lui-même. Tous se demandent ce que vaudrait un homme qui attacherait plus de valeur aux biens qu'à sa parole, et tous supposent pareillement qu'il ne vaudrait pas grand-chose. Le discours instituant la valeur subjective – le discours d'honneur – occupe une place prépondérante dans leur vie sociale et tous tiennent le sujet de la marchandise dans le plus grand mépris.

La même répugnance pour les opérations marchandes était revendiquée sous la plume de Platon dans *La République*, par Aristote sous le nom de « chrématistique (...) [qui] repose sur l'échange et donne prise à de justes critiques² ». De l'Antiquité occidentale jusqu'à la montée en puissance du capitalisme marchand et manufacturier européen, les plus grands esprits ne cachaient guère leur dédain pour l'activité marchande, lorsqu'ils ne stigmatisaient pas son indignité. Elle était aussi mal nommée que mal aimée au demeurant, puisque les personnes qui s'y consacraient faisaient des « affaires », du « négoce » (*neg-otium* : ils n'étaient pas oisifs), sans qu'existât toujours un mot distinct dans la langue pour désigner positivement ce qu'ils faisaient. Et il valait mieux pour eux qu'aucun nom propre ne fût attribué à leur population : lorsqu'un nom était assigné à une communauté commerçante, fût-elle minoritaire relativement à l'ensemble de la population marchande, alors le simple mépris et la défiance ordinaires se présentaient comme résultant de la substance identitaire que les

1. B. Malinowski, *op. cit.*, p. 252.

2. Aristote, *La Politique*, I, 10, Vrin, Paris, 1982, p. 65.

autres leur prêtaient en vertu de ce nom, et le mépris était prompt, parfois, à se muer en haine meurtrière.

La rage qui animait la foule des pogromes dont furent victimes les juifs en Europe occidentale médiévale, puis en Espagne et au Portugal sous l'Inquisition, n'était pas sensiblement différente, de ce point de vue, de celle dont les marchands indo-pakistanaïes furent l'objet en Afrique orientale dans les années 1970, les Chinois à diverses reprises en Asie du Sud-Est ou en Indonésie dans les années 1960... Le même sentiment, on le sait, fut exploité pour soutenir l'entreprise d'extermination des juifs d'Europe par les nazis : le fantasme du « protocole des sages de Sion » véhiculait encore l'image d'une coalition de grands marchands cupides, dépourvus de vertu, s'employant à maîtriser dans l'ombre le destin du reste des hommes, ultime résurgence de l'image monstrueuse du juif du *Marchand de Venise*¹. Quelles que fussent l'ampleur de ces tragédies et les circonstances particulières et changeantes de leur mise en œuvre, le discours marchand se trouvait toujours en cause, d'une façon ou d'une autre, dans la signification attribuée aux événements par leurs protagonistes.

Du mépris trobriandais ou yanomami jusqu'aux pogromes russes ou ougandais, un même *lien social marchand* est mis en cause, dont les procédures discursives révèlent un caractère non moins universel que le discours « d'honneur » qui a retenu notre attention jusqu'à présent. La structure discursive des énoncés marchands est observable à travers ce que disent et font les échangeurs yanomami ou trobriandais, ni plus ni moins qu'à travers ce que nous faisons et disons nous-mêmes à l'instant où nous achetons un croissant. Au niveau où doit être conduite l'analyse du discours, en effet, aucune différence notable n'a lieu d'être enregistrée entre le troc mélanésien

1. Shylock proposait ce marché à un gentilhomme désargenté, Antonio : « Si vous ne me remboursez pas tel jour, en tel endroit, la somme ou les sommes énoncées dans l'acte, qu'il soit stipulé que vous perdrez une livre pesant de votre belle chair, laquelle sera coupée et prise dans telle partie de votre corps qu'il me plaira ! » William Shakespeare, *Le Marchand de Venise*, acte I, scène 3, in *Œuvres complètes*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1959, p. 1216.

et le rachat de Paribas. Il importe seulement de saisir à quelle logique discursive nouvelle se trouve ordonné le sujet dans l'échange commercial. On verra qu'avec le discours marchand, les quatre variables rencontrées dans les chapitres précédents – le désir de savoir, l'objet cause du désir, le sujet et le signifiant – n'interviendront plus à la même place sur le schéma de la structure discursive lacanienne mais qu'elles n'en sont pas moins à l'œuvre à une autre place. Par là, les deux discours s'avèrent analytiquement discernables et comparables : la description de la situation marchande, de ce qui y est en cause et des conditions dans lesquelles un autre lien social s'y trouve noué entre deux personnes nous permettra d'isoler progressivement, une par une, chacune des variables qui spécifient ce discours, en lui-même et en contrepoint du discours d'honneur qui vient d'être analysé¹.

La vérité du discours marchand : l'objet

Un Yanomami envisageait un jour de céder un chien à un invité, en échange de quelques flèches. Chacun des deux hommes était soucieux de ne pas laisser supposer qu'il fût exagérément attaché à son objet, ou qu'il désirât de façon indécente celui de l'autre. L'homme au chien se disait prêt, grand seigneur, à abandonner son animal contre deux flèches seulement, mais son épouse veillait : « Tu es fou ? Un chien contre deux flèches ? Demande quatre flèches ! ». Il demanda donc quatre flèches, et comme son interlocuteur n'était pas plus disposé que lui-même à marchander, celui-ci s'apprêtait à céder. Mais l'autre épouse intervint à son tour : « Tu es fou ? Quatre flèches pour un chien ? Alors demande une casserole en plus du chien ! ».

Le discours d'honneur et celui des marchands se croisent sans se mélanger ici, et les femmes se révèlent singulièrement éclairées, une fois de plus, sur la vanité des enjeux de parole de leurs hommes : elles

1. Nous conviendrons de désigner indifféremment ce dernier « discours d'honneur » ou « discours du maître » (dénomination lacanienne), puisque au-delà du don mélanésien et des homicides amérindiens, sa structure permet de rendre compte de toute espèce de lien social où la valeur subjective est en cause.

savent que ce qui est en cause dans la transaction entre chien et flèches ne concerne pas la valeur subjective de leurs époux mais la seule valeur relative du chien et des flèches. La parole et l'honneur des guerriers ne semblent pas valoir grand-chose aux yeux des femmes en l'occurrence, en regard de la valeur relative des biens (leur attitude rappelle un peu celle des Trobriandaises au retour d'expédition de leurs époux : soucieuses du *sagou* et des biens rapportés par le troc, elles étaient pareillement indifférentes aux signifiants de la parole des hommes et ne prêtaient guère attention aux merveilleux coquillages). L'enjeu pour chacune des femmes yanomami porte sur la valeur de l'objet que leur mari détient, dont il jouit et dont elle sait que l'autre homme le désire.

Au-delà de l'anecdote, cet enjeu est celui de tous les marchands et troqueurs du monde : un sujet jouit d'un bien ou, plus exactement, le bien est à la disposition de sa jouissance et il pourrait en jouir s'il le désirait ; mais il ne le désire pas justement puisqu'il envisage de s'en séparer et le présente au désir d'un autre à qui il adresse son discours. Il sait que l'autre est susceptible de désirer son bien et c'est ce désir, pour autant qu'il parvient à le provoquer ou à l'entretenir chez l'autre, qui alimente la discussion qu'il va engager avec lui sur la valeur du bien. Le marchand et son partenaire ne vont parler de rien d'autre, puisque rien d'autre ne les intéresse ou n'est supposé les intéresser dans la situation, comme les femmes yanomami se chargeaient de le rappeler à leurs époux, en les rappelant finalement à l'ordre du discours marchand. La valeur subjective est indifférente au sujet marchand, la sienne comme celle d'autrui, celle de l'objet seule compte et ce qu'il pourra dire en tant que marchand ne le sera jamais que pour faire valoir son bien aux yeux de l'autre, afin de l'inscrire dans la série indéfinie des objets du désir de celui-ci. Ses énoncés ne sont donc plus des variations sur le thème « aie foi en moi, je suis un bien pour toi », comme c'était le cas dans le discours d'honneur. Ils se présentent plutôt comme un « crois-moi, *mon objet* est un bien pour toi », ou quelque variation que l'on voudra, proférée éventuellement la main sur le cœur, sur le thème du « *Tu ne sais pas ce que tu perds à ne pas jouir de mon objet* ».

Dans nos sociétés « marchandes », les énoncés de cette nature sont

eux-mêmes susceptibles d'être vendus puisqu'ils constituent les marchandises propres des entreprises publicitaires, lesquelles égrènent inlassablement la série des variantes virtuellement imaginables de tout énoncé flattant l'objet des marchands. Les énoncés commercialisables des agences publicitaires ou des services de communication d'une firme internationale quelconque ne se distinguent pas à cet égard du propos de l'épouse de l'homme aux flèches yanomami, pourvu qu'elle s'emploie à faire valoir les flèches, non plus que du boniment des négociants phéniciens sur les plages d'Argolide, des colporteurs médiévaux ou des vendeurs de cigarettes des *favelas* de Rio de Janeiro. L'extravagant galimatias mondial de la publicité marchande contemporaine est pareillement réductible, sans distinction de structure, à un seul et unique énoncé générique, de la forme d'un « *Tu ne sais pas ce que tu perds à ne pas jouir de mon objet* », qui constitue le fonds du bavardage prolix de tous les marchands et troqueurs de l'histoire de l'humanité.

Ce qui est en cause dans le discours marchand n'est donc plus la valeur subjective mais celle de l'objet sous le nom de marchandise. C'est le bien du sujet qu'il convient de mettre « à la place » qui était occupée par le sujet lui-même dans le discours d'honneur, c'est lui qui se présente en position de *vérité* sur le schéma lacanien, puisque c'est sa valeur qu'il s'agira d'établir dans le discours, tout en se présentant comme l'objet du désir de l'autre auquel le discours s'adresse.

$$\frac{\text{agent du discours}}{\text{bien du sujet (marchandise)}^1} \rightarrow \frac{\text{référence du discours}}{\text{production du discours}}$$

Le marchand stimule le désir d'autrui mais n'envisage pas un instant d'offrir le bien dont il fait l'article. On sait ce qui motive sa demande et son propos : l'autre jouit également d'un objet qu'il ne désire pas lui-même tandis que le sujet marchand désire cet objet de l'autre dont il ne jouit pas encore. Le fait que l'autre jouisse d'un objet désiré par le marchand est la condition de l'articulation de son dis-

1. Nous écrirons en caractères romains chacune des variables venant occuper, sur le schéma de la structure discursive, une position indiquée en italiques.

cours, faute de quoi il ne lui adresserait même pas la parole en tant que marchand. Chacun jouit d'un objet qu'il ne désire pas mais que l'autre désire, et désire un objet dont il ne jouit pas mais dont l'autre jouit.

Dans cette disposition intersubjective, la jouissance et l'anticipation de la jouissance des objets est portée sur le devant de la scène tandis que la parole et la valeur subjective des protagonistes passent à l'arrière-plan. Quelques « déclarations » de paix, d'amour ou d'amitié, toutes sortes de protestations de bonne foi peuvent être énoncées sans doute, dans le fil du propos d'un marchand, mais sa bonne foi elle-même n'intéresse son interlocuteur qu'autant qu'elle lui fournit des éléments pour former son jugement sur la valeur de l'objet, la valeur subjective du marchand lui étant par elle-même indifférente. Ainsi, les éventuelles déclarations sur l'honneur du marchand sont instantanément reclassées par autrui à leur juste place, au titre de l'impératif générique qui pèse sur le discours de celui qui lui présente l'objet – le lui faire désirer. La foi d'autrui, pour autant qu'elle est engagée dans la transaction, ne porte jamais que sur la valeur de l'objet dont le marchand se fait le simple *porte-parole*. C'est le *désir de l'objet* qui commande éventuellement chez autrui le désir de croire le marchand, et qui s'oppose alors, en lui, au *désir de savoir* ce qu'il en est de la valeur de cet objet (et non de la personne du marchand).

La référence du discours marchand : le bien d'autrui

Le marchand s'accommode au mieux de cette équivoque structurale. Il serait même embarrassé qu'il en fût autrement : il y aurait malentendu, en effet, si une authentique déclaration d'amitié lui était retournée en vertu du principe de réciprocité. Les deux discours du don et du marchand se court-circuiteraient l'un l'autre alors, car nul n'est censé ignorer tout à fait que la parole du marchand délivre un *boniment* (vrai ou faux, « *La vérité si je mens* »), de sorte que l'amour ou l'amitié signifiée en retour des déclarations du marchand paraîtrait obscène. Les marchands ont aussi leur pudeur, et nul n'est censé ignorer que ce n'est pas la foi qu'ils briguent chez l'autre en lui adressant la parole, mais l'objet qu'il détient... C'est de cet objet, très

ouvertement, dont il finira toujours par parler à l'autre, et celui-ci n'entendrait pas qu'il en allât autrement, puisque c'est pour l'objet qu'il est venu voir le marchand et qu'il l'écoute, et non pour ses beaux yeux.

En somme, le sujet marchand ne brigue rien au-delà de l'objet. Le sujet soucieux d'honneur (qui peut être un marchand, bien évidemment) visait la foi d'autrui et l'affaire engageait les personnes bien au-delà des objets donnés, comme on l'a vu. Mais il n'y a plus rien à présent au-delà des biens : le désir du sujet de la marchandise s'absorbe tout entier dans l'objet et la foi d'autrui comme telle l'indiffère. Autrui le lui rend bien au demeurant puisqu'il n'écoute véritablement ce que lui dit le marchand qu'à partir du moment où son propre désir est captivé – ou disposé à se laisser captiver – par le miroitement de l'objet. Il suffit dès lors que le marchand lui adresse la parole pour qu'il devienne lui-même, instantanément, marchand : un échangeur n'est jamais entendu que par un autre échangeur semblable.

La réciprocité n'est pas moins radicale ici qu'elle ne l'était dans le don, sauf qu'elle apparaît résulter maintenant d'un processus inverse de la réciprocité à l'œuvre dans le don. Là où on observait une *exhaustion* de l'objet de la demande dans celui du désir (dans la *déclaration*), on assiste à présent à l'exhaustion de l'objet du désir dans celui de la demande, telle que le désir lui-même semble se consumer tout entier dans les objets de la demande. Le désir des marchands comme celui de leurs interlocuteurs butent et s'arrêtent sur les objets qui occultent à présent la totalité de leur horizon commun : il n'existe plus rien de valable chez autrui pour les sujets de la marchandise, au-delà des biens dont il jouit, et chacun accueille et tolère chez lui comme chez l'autre cet épuisement du désir dans la demande. Nous pourrions regarder cette aliénation du désir aux objets de la demande comme une définition analytique appropriée de ce que l'on appelle communément l'« intérêt » (par opposition à l'« honneur » où l'objet du désir se trouve placardé dans la demande dans la forme de la déclaration).

Dès lors, ce que le discours « avoue vouloir maîtriser » chez l'autre, selon la formule employée par Lacan pour définir la « référence » du

discours sur son schéma¹, est proprement le bien d'autrui, en tant qu'il est délivrable sous forme de marchandise. Cet objet vient formellement en position de référence dans le discours marchand.

$$\frac{\text{agent du discours}}{\text{bien du sujet (marchandise)}} \rightarrow \frac{\text{bien d'autrui (marchandise)}}{\text{production du discours}}$$

On sait les ravages que la notion d'« intérêt » continue de faire en sociologie, sans parler de la science économique, partout où le sens de l'activité sociale se trouve rapporté à la seule exigence de la structure discursive marchande comme aux fins dernières de la vie sociale... Mais on sait surtout les ravages que cette disposition a engendrés dans l'histoire, puisque c'est l'intérêt ainsi entendu, l'aliénation du désir aux objets de la demande, qui est la cause du mépris souverain dans lequel le sujet de l'honneur tient celui de la marchandise. Il n'est d'honneur en effet que pour la personne capable de se hisser au-dessus de ses intérêts, fût-ce au prix de sa vie, de sorte que la régression du désir dans la demande paraît choquante et méprisable aux yeux de tous les grands et petits maîtres, comme de tous les assujettis qui croient en eux et les aiment. Les marchands, eux, *en tant que marchands*, n'ont que faire de l'amour et de la reconnaissance subjective, leur discours est commandé par la seule exigence de séduire au nom d'un objet.

Exprimer la valeur

Le troc d'un grelot, de verroterie ou d'une passoire appartenant à un aventurier blanc contre la pépite d'or d'un Amérindien est une figure paradigmatique de l'échange colonial. Il se présente comme une sorte d'aberration aux yeux des Blancs puisqu'ils croient savoir, eux, la « vraie » valeur de l'or, en l'occurrence la valeur que le reste des Blancs assigne à l'or. Ils s'amusent de la crédulité providentielle des Amérindiens, mais pas plus que les Amérindiens ne rient eux-mêmes de la naïveté des Blancs lorsque ceux-ci viennent leur céder un extraordinaire objet de métal inconnu, luisant et ouvragé, garni de

1. J. Lacan, *L'Envers de la psychanalyse*, op. cit., p. 79.

poignées et percé d'orifices tous identiques, disposés de façon régulière sur une demi-sphère parfaite – une passoire en fer blanc –, contre de petites roches jaunes.

Au plan où nous situons l'analyse, l'échange de l'or contre la passoire se présente comme une figure normale et ordinaire de la transaction marchande, ni plus ni moins aberrante que l'achat d'un pain à la boulangerie. En l'occurrence, la pépite d'or *vaut* la passoire pour la seule raison que le sujet qui jouit de la pépite et celui qui jouit de la passoire en ont décidé ainsi ensemble, et qu'ils sont tombés d'accord en paix. Nous ne voyons aucune raison d'envisager qu'une « vraie » valeur de l'un ou de l'autre de ces objets soit déterminable indépendamment de la situation de leur échange pacifique, là où leur valeur *relative* est exprimée avant d'être arrêtée en commun¹.

Le marchand s'emploie sans relâche à exprimer la valeur de son bien mais les orientations argumentaires de son propos ne sont pas si nombreuses. On sait qu'il s'agit pour lui, dans tous les cas, de faire valoir la jouissance de l'objet dans l'imaginaire : « tu ne sais pas ce que tu perds à ne pas jouir de mon objet ». Il le fait en invoquant trois modalités possibles de la jouissance imaginaire :

1. *La jouissance anticipée de l'autre*. Le marchand faire valoir la jouissance supplémentaire de l'autre s'il venait à disposer de sa marchandise : « mon bien est un bien pour toi, c'est ce qu'il te faut, *sa jouissance* te procurera un avantage *x* ou *y* quelconque, relativement aux dispositions actuelles de ta jouissance, ce sera *plus de jouir* pour toi ». L'énonciation de cet argument suscite une représentation de la valeur de l'objet croissante en raison directe de l'augmentation de la part de jouissance anticipée. On peut distinguer, dans cette orientation du discours marchand, le même principe qui se trouve formalisé dans la tradition économique sous le nom d'« utilité ».

2. *La jouissance perdue du sujet*. Le marchand fait valoir la jouissance à laquelle lui-même (ou à travers lui tous ceux qu'il représente en

1. Le fait que la valeur des objets puisse être « exprimée » n'implique pas qu'il faille lui prêter une existence indépendante de cette *expression*, pas plus que ce n'était le cas pour la valeur subjective signifiée par le don : l'une et l'autre ressortissent pareillement de l'exercice du langage.

représentant l'objet pour autrui), a dû renoncer pour faire en sorte que le bien existe et soit offert au désir de l'autre, sur un présentoir. « *On s'est donné beaucoup de peine, autrement dit On a renoncé à de la jouissance*, pour confectionner et te présenter cet objet. » L'énonciation de cet argument vise à interdire que la représentation de la valeur ne descende au-dessous d'un seuil où le marchand se regarderait lui-même comme lésé dans sa part de jouissance à l'avantage de l'autre : « j'y perdrais ». On peut distinguer dans cette orientation argumentaire le même principe qui se trouve formalisé dans la tradition économique sous le nom de « travail » (le renoncement à jouir de soi).

3. *La jouissance anticipée du sujet.* Le marchand peut enfin faire valoir à son interlocuteur qu'un tiers désire son bien et qu'il pourrait le lui céder en échange d'un bien de plus grande valeur que l'objet proposé par cet interlocuteur – autrement dit, la part de jouissance anticipée à l'invocation de l'objet du tiers est plus grande que celle promise par l'autre. La représentation de la valeur tend à nouveau à croître avec l'énonciation de cet argument, et l'on y distingue le principe de ce qui se trouve formalisé communément dans la tradition économique sous le nom de « l'offre et la demande ». La valeur subjective des uns et des autres étant indifférente, l'objet est précipité dans les mains du plus offrant, vers celui qui promet la plus grande part de jouissance.

Le sujet de la marchandise peut faire valoir l'une ou l'autre de ces trois invocations de la jouissance, ou les articuler toutes ensemble comme bon lui semble afin de mieux défendre ou flatter la valeur de son bien. Elles visent à augmenter la représentation de la valeur ou à interdire que celle-ci ne descende en deçà d'un certain seuil, et font entendre trois interprétations du même énoncé primordial, « tu ne sais pas ce que tu perds à ne pas jouir de mon bien ». Au passage, elles permettent de définir trois catégories fondatrices de la science économique :

- le travail : les biens résultent d'un renoncement à jouir, d'une perte de part de jouissance ;

- l'utilité : jouir des biens sera un gain de part de jouissance, plus de jouir (d'où la dénomination des marchandises comme « biens », « *goods* », « *bens* », etc.) ;

– l'offre et la demande : un tiers délivrerait une plus grande part de jouissance pour le bien, plus de plus de jouir.

Chaque catégorie commande l'argumentaire de l'une des trois orientations possibles de l'énoncé générique marchand. On pourrait se demander chaque fois si les trois raisons sont bonnes ou mauvaises, si elles sont vraies ou fausses, justes ou injustes... Mais cela reviendrait à se demander s'il est vrai ou faux que le chaudron fameux de Freud avait été prêté, s'il est vrai qu'il était vide et que, d'ailleurs, il était percé... Elles sont trois raisons marchandes relevant du pur argumentaire commercial, au sens où un vendeur de passoires peut tout aussi bien faire valoir, par exemple, que son article a appartenu à la cuisinière de Napoléon. Si l'autre préside l'Association des Amis de Napoléon, sa *jouissance anticipée* s'en trouvera considérablement accrue.

« Travail », « utilité », « offre et demande » nomment dans le discours de la science les effets du seul impératif générique qui pèse sur le discours des marchands : *faire désirer ce dont on jouit*. En ce sens les « lois du marché » se présentent comme la formalisation des contraintes imaginaires qui procèdent de la croyance marchande, ce qui n'enlève rien à la rigueur de leurs effets dans le champ de ce discours – sur le marché – mais restreint la portée de l'argument économique à l'intérieur de limites que ses promoteurs ne savent pas toujours reconnaître¹.

1. L'« utilité » peut être envisagée comme l'une des principales nominations dénégatrices de la jouissance, fondatrices comme telles de la science économique. On remarque avant même la naissance de cette science et des idées utilitaristes anglo-saxonnes que la Réforme protestante a stigmatisé les jouissances et loué le renoncement à la jouissance de soi par le travail (la besogne assignée par Dieu et utile à la communauté des hommes, qui peut être accomplie par là pour Sa gloire), tout en légitimant pour la première fois dans l'histoire religieuse européenne l'acquisition personnelle du signifiant universel des parts de jouissance, la monnaie (comme on le verra ci-dessous). L'accumulation de l'argent chez les riches pouvait être interprétée comme un signe de la grâce de Dieu, pourvu qu'ils ne jouissent pas.

Signifier la valeur

Le lien social marchand se noue lorsque les échangeurs décident pacifiquement ensemble de l'égalité des valeurs, faute de quoi aucun ne peut libérer son bien pour s'emparer de celui de l'autre. Le marchand et son interlocuteur ne peuvent donc flatter et dénigrer indéfiniment leurs objets respectifs, ils doivent parvenir à établir la mesure de l'égalité de leurs valeurs, à moins de prendre acte de l'échec de leur confrontation. La simple expression de la valeur ne tranche rien à cet égard. Au contraire, les protagonistes qui expriment la valeur de leurs objets le font contradictoirement, puisque chacun incline à surévaluer son propre bien en dévaluant celui de l'autre, chacun entendant se préserver d'une perte et anticiper un gain dans la jouissance. La logique de la discussion tendrait plutôt à creuser l'inégalité des valeurs et à s'en tenir à leur simple expression, rien ne serait jamais conclu. Notons que cette expression n'est même pas indispensable à la transaction, le discours marchand supportant aisément des énoncés sans parole (comme celui du don) : on a pu troquer sur les plages ou ailleurs, pendant des siècles, avec des étrangers dont on ne comprenait pas la langue, comme le rapportent Hérodote, Malinowski et toute l'histoire de la colonisation.

Le véritable problème posé par le lien marchand n'est pas l'expression de la valeur des biens. Il consiste plutôt à comprendre comment, *en dépit de* l'expression nécessairement contradictoire de cette valeur dans le discours, les sujets finissent par se rencontrer, et par tomber d'accord pour trancher sur la mesure relative de la valeur des objets, préalable à leur libération. Le problème réside dans les conditions de la prise de décision commune et pacifique, impossible aussi longtemps que les protagonistes s'enferment ensemble sur le seul registre de l'expression de la valeur. Il s'agit de mettre un terme au défilement erratique des représentations imaginaires de la valeur des biens, et donc d'y opposer un point de butée. On a vu qu'une telle opération ne va pas sans l'intervention d'un signifiant : il s'agit de produire, en définitive, la *croyance* marchande.

Supposons que le propriétaire d'une passoire déploie une intense créativité publicitaire et bonimenteuse à propos de son bien, afin de

séduire une personne possédant un rouleau de tissu qui l'intéresse, et qu'il parvienne effectivement à éveiller le désir de l'autre. Celui-ci pourrait alors tenir un propos du genre : « En effet, ta passoire est merveilleuse. Il a fallu sans doute beaucoup de travail et d'habileté pour la confectionner. D'ailleurs beaucoup de gens aimeraient bien l'avoir, d'autant qu'elle est très rare parce qu'elle a appartenu à la cuisinière de Napoléon... Sans compter que j'ai besoin d'une passoire. J'aimerais vraiment bien la posséder, je la désire et je suis frustré maintenant de ne pas l'avoir... Il se trouve qu'il y a ici du tissu dont je jouis mais que je ne désire pas moi-même, alors dis-moi, marchand, *ta passoire, si c'était mon tissu ?* ».

Une question analogue est posée au seuil de tout échange marchand depuis l'aube du premier troc, autrement dit probablement depuis que les hommes parlent. Elle est si familière que l'on oublie qu'un être parlant est seul en mesure d'en soutenir l'étrange représentation « ton objet, si c'était le mien ? », ou encore « ton objet, en tant qu'il est le mien, c'est quoi ? ». Au point d'oublier finalement que l'échange est un acte langagier et que les animaux ne troquent pas.

Au moment où la question est posée, le désir de l'autre est déjà ferré et le marchand n'a plus à expliquer ou bonimenter ce qu'il en est du « plus-ou-moins-de-jouir » autour de sa marchandise. Au point où on en est, il ne s'agit justement plus d'« exprimer » quoi que ce soit à proprement parler, de flatter ou de dénigrer les biens. L'autre anticipe suffisamment sa part de jouissance au point d'éprouver cette anticipation comme une frustration, il veut la passoire et son problème est qu'il n'en jouit pas encore, tandis qu'il jouit de son propre tissu dont il ne veut plus, sans ignorer que le marchand désire ce tissu... Ce que l'autre veut donc savoir à présent, c'est dans quelle mesure la *part de jouissance* que lui promet la passoire pourrait correspondre à celle que son tissu promet au marchand. Ou plus exactement, puisque les biens ne promettent rien à personne, il veut savoir dans quelle mesure *la part de jouissance que le marchand lui promet au nom de la passoire qu'il représente correspond à la part de jouissance qu'il pourrait lui promettre au nom du tissu qu'il représente*.

En ce sens, l'étrange question « ta passoire, si elle était mon tissu, ce serait quoi ? » signifie en réalité « dans quelle mesure la part de

jouissance que j'anticipe en regardant ta passoire, en t'écoutant parler d'elle et en la manipulant, est-elle identique à celle que je pourrais te promettre au nom de mon tissu ? Jusqu'à quel point est-elle égale à la jouissance à venir de mon rouleau de tissu ? Est-elle moindre ou plus importante ? »

Ce, dans « ce serait quoi ta passoire, en tant que mon tissu ? », est un *quantum* de part de jouissance. Il ne s'agit plus d'argumenter pour accroître ou amoindrir cette part dans l'imaginaire, mais de trancher cette question à laquelle on voit pourtant bien, au fond, qu'il est positivement *impossible de répondre* : « Dans quelle mesure la part de jouissance que tu me promets au nom de ton objet est-elle égale à celle que je te promets au nom du mien ? ». Mais le caractère réellement indécidable de la question n'implique pas qu'il soit impossible de la trancher dans l'ordre symbolique – tout au contraire – et le tissu est justement là pour ça : il intervient avec son « corps de tissu » – pour reprendre le terme de Marx – pour *signifier* au sujet possédant la passoire la *part de jouissance* imaginaire dont celle-ci est titulaire (jouissance perdue ou anticipée). Autrement dit, le corps du tissu permet de signifier au sujet la *valeur* de sa passoire. Il intervient au titre d'un signifiant de ce que vaut la passoire du sujet, pour l'autre comme pour lui-même dès lors qu'ils sont tombés d'accord en paix : le bien de l'autre, « référence » du discours marchand et objet de la demande où son désir s'aliène, se présente alors comme le *signifiant de la valeur de sa propre marchandise*.

Marx¹ s'est efforcé de penser le phénomène en distinguant, dans son analyse, les deux formes opposées de la valeur qu'il qualifiait de « relative » (celle de la marchandise A, bien du sujet) et d'« équivalent » (celle de la marchandise B, bien d'autrui) : la marchandise B offrait « son corps pour exprimer la valeur » de la marchandise A². La distinction que nous introduisons entre « exprimer » et « signifier »³ suffit néanmoins à orienter la réflexion sur une voie où la question majeure, pour Marx, du substrat de la valeur ne se pose plus pour

1. Karl Marx, *Le Capital*, Editions Sociales, Paris, 1971, p. 62-63.

2. *Ibid.*, p. 70.

3. Entre l'imaginaire et le symbolique.

nous dans les mêmes termes. Il s'agit bien pour le marchand et son interlocuteur de trouver la mesure de l'égalité de la valeur de leurs objets, mais cette égalité n'est pas celle du « temps de travail abstrait ». Les parts de jouissance auxquelles il a fallu renoncer pour faire exister les objets sur les présentoirs peuvent être *mesurées* par le *temps* du renoncement à jouir de soi (temps de travail), mais ces parts de jouissance perdues ne sont qu'une composante des parts de jouissance imaginaire dont il s'agit d'instituer symboliquement l'égalité, préalable à la délivrance des biens en paix. Ce qu'il s'agit de signifier avec le tissu dans la transaction, c'est le *quantum* de jouissance imaginaire promise au propriétaire du tissu par le marchand au nom de sa passoire, addition et soustraction faites des parts de jouissance perdues et anticipées.

Ceci suppose que le « corps » du bien d'autrui, requis comme signifiant, présente la propriété d'être lui-même réellement subdivisible d'une façon ou d'une autre, en parties aliquotes nombrables, afin que la somme ou la soustraction de ses parties puisse signifier à volonté l'excès ou le défaut des parts relatives de jouissance imaginaire. La question « Ta passoire, si c'était mon tissu ? » revient à demander « dans quelle *mesure* la jouissance A' que tu me promets au nom de ta passoire A correspond à la jouissance B' que je pourrais te promettre au nom de mon tissu B ». Les termes de cette dernière formulation sont à prendre au pied de la lettre : il s'agit de signifier une part, donc une *mesure*, de la jouissance imaginaire, de sorte que la réponse à l'étrange question ne peut pas ne pas contenir un nombre, associé à une unité de mesure du corps du bien d'autrui. Ce nombre permet de compter les parties aliquotes de ce corps découpé ou démultiplié ($\times B$), et il varie pour signifier adéquatement les variations de la valeur du bien du sujet (A'), c'est-à-dire les variations de la part de jouissance imaginaire dont ce bien est réputé titulaire.

L'égalité des parts de jouissance imaginaire $A' = B'$ se trouve alors signifiée par la mise en équivalence des biens $A \Leftrightarrow x B$ (où $x = 1$). L'excès ou le défaut de la jouissance imaginaire relative, $A' > B'$ ou $A' < B'$, se trouve signifié pareillement par $A \Leftrightarrow x B$ (où $x > 1$ ou $x < 1$).

La question implicite « ta passoire en tant qu'elle est mon tissu, c'est quoi ? » s'exprime en réalité par la formule directe « ta passoire

A, c'est *combien* de tissu B ? », à laquelle il est répondu « c'est x unités de tissu B ». En somme, s'il est réellement impossible de mesurer des parts de jouissance A' et B', puisqu'on ne compte pas dans l'imaginaire, il est toujours possible d'établir d'un commun accord $A \Leftrightarrow x B$, tel qu'aux yeux du sujet x B signifie A'. Le marchand répond alors « si elle était ton tissu, ma passoire, ce serait 3 mètres », et si l'autre en convient, alors $A' = B'$, et l'égalité des parts de jouissance imaginaire se trouve signifiée et symboliquement instituée.

C'est sur un nombre, celui d'une quantité d'unités de mesure du corps d'un signifiant (bien d'autrui) quelconque, universellement, que s'arrête toute décision commune dans la transaction marchande, pour signifier l'égalité de la valeur des biens. Si le chiffre ne satisfait pas les deux parties, alors elles doivent reprendre le bavardage là où elles l'avaient abandonné lorsqu'était tombé le couperet du premier nombre, et recommencer à argumenter pour exprimer la valeur, à la façon des femmes yanomami : « quoi ? Tu es fou ? Ce chien en tant que flèche, il est quatre et non deux ! Parce qu'il est plus beau que le chien du voisin qui a été échangé contre trois flèches, ou parce qu'il est excellent à la chasse, ou parce qu'il a appartenu à mon père mort que j'aimais... ». C'est-à-dire que l'on reprend le fil de l'expression argumentée des valeurs relatives jusqu'à ce que le même signifiant soit opposé à nouveau au déploiement contradictoire de la négociation, associé cette fois à un nouveau chiffre « d'accord, si ton chien était flèche, il serait quatre ».

Un signifiant plus un chiffre, quatre unités de flèche, trois mètres de tissu, une unité de pépite d'or, sont les *prix* du chien ou de la passoire. Le prix du chien ou de la passoire est un chiffre, indiquant la quantité d'unité de mesure de flèches ou de tissu susceptible de signifier le *quantum* de jouissance imaginaire anticipée à l'invocation du chien ou de la passoire, si tant est que ces biens fussent flèche ou tissu. Les *quanta* de jouissance signifiés par les quantités de biens d'autrui sont imaginaires et donc réellement incommensurables, mais ils peuvent être signifiés par le prix. Les Yanomami savent le faire comme n'importe quel capitaine de haute finance, ou n'importe quel enfant depuis que les hommes parlent. Ils savent former un prix, associer un bien quelconque, dont le corps est requis comme le

signifiant de la valeur d'un autre, à une quantité d'unités de mesure du corps en question... Alors, après être monté ou redescendu ensemble sur l'échelle des nombres, après avoir égrené longtemps parfois, dans l'imaginaire, la litanie des arguties contradictoires exprimant la valeur des objets, lorsque l'égalité des valeurs est enfin signifiée pour les échangeurs qui s'arrêtent en paix sur un chiffre commun, alors seulement les mains peuvent s'ouvrir et laisser filer les objets, qui se croisent sans accroc, sans tort ni querelle, pour se substituer l'un à l'autre entre les mains d'en face qui se referment sur lui. Car aucune part de jouissance supplémentaire (aucun plus de « plus-de-jour ») ne peut être dévolue à l'un aux dépens de l'autre dans l'imaginaire, sauf à provoquer un ressentiment et une frustration, et à écorner la paix. Le manque n'est pas moins imaginaire ici que la jouissance¹.

Les psychanalystes pourraient dire si l'observation des transactions et marchandages où se trouvent engagés les enfants autour de la demande et de la cession d'un objet quelconque, avec les adultes ou entre eux, permettrait d'approfondir ce qui se trouve ici en cause entre le sujet, autrui, l'objet et la jouissance. On peut supposer que tous les éléments articulés dans la structure du discours marchand tel que nous l'envisageons sont déjà en place. En tout état de cause, à l'issue de la transaction pacifique, l'objet de l'autre devient enfin celui de la jouissance du marchand, c'est-à-dire qu'il en est devenu *propriétaire*. Pour tous, pour le marchand, son partenaire et tout le monde alentour, *On* estimera légitime qu'il jouisse de cet objet nouveau, lui et non un autre. La disposition de l'objet entre ses mains s'en trouve instituée, il est devenu sa *propriété privée* et il est remarquable que nous n'ayons jamais rencontré l'occurrence d'une telle notion dans les

1. Une réflexion sur le manque *réel*, le besoin, serait bienvenue, puisque toute demande s'y étaye jusque dans le champ de la vie sociale. Notons simplement que l'échange marchand ne répond à aucun *besoin* qui ne soit articulé à une demande historiquement et collectivement structurée. Les besoins sont d'ailleurs satisfaits pour l'espèce humaine depuis 300 000 ans puisqu'elle subsiste. Le terme « besoin » (même nuancé du qualificatif « social ») dissocié du désir et de la demande est congruent avec l'« utilité » comme nomination dénégatrice de la jouissance, et cofondateur avec elle de l'*homo oeconomicus*.

chapitres précédents, à propos des objets du don qui ne s'accumulent jamais qu'entre les mains de leurs *dépositaires* (et non propriétaires).

Marx a parfaitement perçu ce qui est en cause ici : la fonction du bien d'autrui dans la transaction n'est pas identique à celle du bien du sujet dont il s'agit d'établir la valeur. Lorsque le « corps de la marchandise » de l'autre intervient pour *signifier* la valeur du bien du sujet, la même valeur se manifeste du côté du sujet sous sa « forme relative », tandis qu'elle se manifeste du côté d'autrui sous sa « forme équivalent ». Mais le « corps » du bien d'autrui est le signifiant-maître de ce discours, puisque toute son opération apparaît suspendue à son intervention symbolique, qui conditionne le nouage du lien social marchand. Nous pouvons alors ajouter cette précision, définissant la fonction dévolue au bien d'autrui sur le schéma :

$$\frac{\text{agent du discours}}{\text{bien du sujet (marchandise)}} \rightarrow \frac{\text{bien d'autrui (signifiant de la valeur du bien du sujet)}}{\text{production du discours}}$$

L'échange marchand, non moins que l'échange des dons, est donc un acte langagier dont le principe est réductible à une formule digne d'Alice au Pays des Merveilles : l'objet, en tant qu'il est un autre, est un chiffre. Où l'on voit que l'*intérêt*, c'est-à-dire l'exhaustion du désir dans la demande qui spécifie la réciprocité marchande, fonde un champ subjectif dont l'enjeu n'est plus la croyance en la vérité de la parole du sujet. L'enjeu porte sur la valeur de l'objet, qui se trouve signifiée dans l'ordre symbolique par une quantité mesurable du bien d'autrui. Le « marché » est le champ subjectif institué par ce discours, il s'ordonne autour du calcul où se signifie, dans l'ordre symbolique, la totalité des pertes et gains relatifs de parts de jouissance imaginaire, que l'ensemble des sujets croit tirer des objets mis en circulation à la faveur de ce discours.

Le « monde de la marchandise »

En définissant le bien d'autrui comme signifiant de la valeur de la marchandise dans la transaction marchande, nous proposons du même coup une définition du fait monétaire. Il suffit que la fonction symbolique du bien d'autrui soit accomplie par le corps d'un objet

susceptible d'intéresser tous les sujets présentant des marchandises sur le marché pour que ce bien possède *ipso facto* la capacité de signifier universellement la valeur de tous les autres.

Sous cet angle, nous serions encore très proche de la conception marxiste (classique) de la monnaie : Marx ne parlait pas de « signifiant de la valeur », mais sa « forme équivalent » de la valeur matérialisée dans le bien d'autrui occupe une fonction analogue dans son raisonnement et lui sert pareillement à penser la formation de la monnaie : une « marchandise spéciale, avec la forme *naturelle* de laquelle la *forme équivalent* [le signifiant de la valeur] s'identifie peu à peu dans la société, [et qui] devient marchandise monnaie ou fonctionne comme monnaie. Sa fonction sociale spécifique (...) est de jouer le rôle de l'*équivalent* universel [du signifiant universel de la valeur] dans le monde des marchandises. (...) C'est l'or qui a conquis historiquement ce privilège¹ ». C'est dire que l'or a conquis la position d'un signifiant-maître universel dans le champ subjectif résultant de l'opération du discours marchand, sur le marché. Autrement dit, l'or a conquis le rôle de signifiant universel de la valeur de tous les biens susceptibles d'être présentés en objet du désir de tous les sujets, pour autant naturellement que leur désir s'aliène dans leur demande et qu'ils se comportent en conséquence comme des sujets intéressés...

Tous les sujets du « monde des marchandises », pour reprendre l'expression de Marx, pourraient s'interroger alors comme au Pays des Merveilles : « Cet objet de mon désir, en tant qu'or, c'est quoi ? ». Et tous les marchands d'anticiper ces questions d'enfant au magicien, en affichant leurs prix à l'étal pour ne pas perdre leur temps et leur salive à exprimer interminablement la valeur (le lapin d'Alice n'avait jamais le temps). Ils signifient alors à la cantonade : « cet objet de ton désir, en tant qu'or, c'est cinq, celui-là c'est dix mille ». Et tous se demandent alors, dans le monde des marchandises, si les marchands sont aussi menteurs que le chat d'Alice. *On* s'est toujours posé la question de savoir s'ils disaient vrai ou faux, si les prix étaient justes ou injustes, bref, si les marchands ne grugeaient pas autrui sur sa jouissance, mais *On* se posera toujours la question car il est dans la

1. K. Marx, *Le Capital*, op. cit., p. 82. Souligné par nous.

structure de leur discours, en effet, que l'*On* se la pose, nul ne pouvant jamais savoir si les marchands sont menteurs ou non, pas plus eux-mêmes que les autres, puisque la jouissance est réellement incommensurable. Il n'existe pas de valeur *réelle*, indépendante de ce qui vient la signifier dans l'opération du discours marchand.

Si Marx le croyait pourtant, c'est peut-être qu'un des mobiles de son entreprise, hérité d'Aristote¹ et des classiques, demeurerait cet impossible dévoilement d'une vraie loi de la valeur – ou la loi de la vraie valeur –, en regard de laquelle il serait devenu enfin possible d'établir si, oui ou non, les marchands mentaient.

C'est précisément l'absence de valeur réelle, indépendamment du discours qui l'établit, qui donne son caractère ludique, pour certains, à la course aux trouses de la valeur, scandée d'une transaction à l'autre ou à l'intérieur de la même transaction par le couperet du signifiant chiffré. Ainsi cette histoire : un homme possède une montre que son ami désire lui acheter. « D'accord, c'est cinquante francs. » Huit jours plus tard, le vendeur revoit son ami et se ravise, il tenait à la montre et désire finalement la racheter. « D'accord, c'est quatre-vingt francs. » L'homme débourse et récupère la montre. Une semaine passe encore et les deux amis se rencontrent à nouveau, l'autre explique qu'il regrette la montre car il s'y était habitué, elle était décidément très belle. « D'accord, c'est cent cinquante francs. » Il paie et le même manège se reproduit un mois plus tard : les deux hommes discutent, continuent d'exprimer contradictoirement la valeur de la montre, la font miroiter tout en se la passant et repassant, quand l'objet tombe et se brise sur le trottoir... « Dommage, dit l'un d'eux, on s'amusait bien... »

Les Yanomami s'engagent eux aussi parfois dans de folles transactions de troc au cours des *reaho*, et ce avec d'autant plus de culot et d'agressivité ludiques qu'il est clair pour tous que la jouissance de l'objet de la transaction ne revêt aucune importance en regard de la jouissance du jeu lui-même, comme dans l'histoire précédente. A ce compte-là, un Yanomami peut marchander comme un radin sans

1. Aristote, *L'Éthique à Nicomaque*, V, 1-9, Vrin, Paris, 1990, p. 213-245.

déchoir, pourvu qu'il jouisse du jeu, sans que nul puisse suspecter qu'il est véritablement intéressé par les objets, hanté par l'idée d'en jouir : « Les marchandages (...) ne vont pas sans d'âpres discussions. Les partenaires se tiennent à l'extrême limite du point de rupture, mais c'est justement ce jeu risqué, ce goût de l'affrontement qui plaît. Les Yanomami ont la passion du troc et du marchandage, non pas tellement pour la chose elle-même qui, somme toute, n'a qu'une importance secondaire, mais pour l'élément social et spirituel que tout échange comporte. Pour le plaisir, aussi, de donner peu après ce qu'on vient de recevoir¹ ».

Le jeu consiste en une production plus ou moins talentueuse d'arguties imaginaires, étayées de coups de bluff, permettant de faire glisser à tour de rôle un chiffre sur l'échelle des nombres, en vertu de quoi il sera successivement signifié à tous que le paquet de tabac, en tant que plumes d'ara bleues et jaunes, c'est huit, non douze, non neuf, etc. Et les femmes qui n'étaient pas donneuses, qui cachaient les marmites plutôt que de voir leurs hommes les abandonner à autrui sans contrepartie (pour faire le seigneur), ne sont pas joueuses non plus : elles préfèrent cacher les marmites plutôt que les voir englouties de l'autre côté du miroir d'Alice, dans le champ subjectif, foncièrement ludique, du marché yanomami.

L'affrontement des échangeurs yanomami semble réductible à la confrontation de leurs talents bonimenteurs, et les enjeux sont mineurs, à peine plus importants qu'au Monopoly. Mais le même rapport de forces ne prête plus à rire dans le vaste « monde de la marchandise », lorsque l'expression contradictoire de la valeur débouche sur la formation des prix des biens confectionnés, vendus, achetés et consommés par des milliards de personnes, lorsque les prix viennent signifier la distribution des parts de jouissance au sein de classes de population gigantesques, asservies au régime d'une demande collective historiquement structurée. Il y va alors de la dignité, de la subsistance narcissique, sinon vitale, des membres de populations immenses. Le rapport de forces verbalisé, indéfiniment mis en scène

1. J. Lizot, *Le Cercle des feux. Faits et dits des Indiens yanomami*, Le Seuil, Paris, 1976, p. 239.

et négocié dans l'expression contradictoire et généralisée de la valeur, n'est à proprement parler ni la cause ni l'effet des prix, mais il se trouve bel et bien *signifié* par les prix en même temps que la valeur des biens. En ce sens, pour autant qu'ils signifient la valeur des biens, les prix *légitiment* la distribution des parts de jouissance parmi la foule des sujets : le signifiant chiffré légitime la séparation des plus riches et des moins riches, des riches et des pauvres, des gagnants et des perdants du « monde de la marchandise ».

L'analyse du régime de la demande collective, où s'ordonne la *répartition* historiquement structurée des biens, sort du cadre de cette étude. Notons simplement qu'au sein d'une population où le renoncement à la jouissance de soi est lui-même acheté et vendu sous le nom de travail (mesuré en unité de temps dans le salariat), la légitimation de la séparation des riches et des pauvres résulte d'une pure opération discursive marchande et procède donc, dans l'ordre symbolique, du seul corps-du-bien-d'autrui requis pour signifier la valeur des biens de chacun, sous la figure universelle de la monnaie. La séparation ainsi légitimée entre riches et pauvres est indépendante en son principe de la valeur subjective des *intéressés*, de sorte que les riches apparaissent légitimement tels indépendamment de toute *vertu*, ce qui n'est pas allé sans provoquer de profondes tensions dans l'histoire¹.

L'agent du discours marchand : le sujet

Dans le premier chapitre du *Capital*, les deux marchandises échangées sont présentées par Marx comme les étranges sujets de l'expression mutuelle de leur propre valeur². Ce n'est qu'à la première ligne du chapitre suivant que l'auteur concède que « Les marchandises ne peuvent point aller elles-mêmes au marché, ni s'échanger elles-mêmes entre elles », avant d'observer que « les personnes n'ont affaire les unes aux autres qu'autant qu'elles mettent certaines choses

1. Voir ci-dessous, p. 168, « La servitude contractuelle. Idéaux de la Cité et invention de la monnaie ».

2. On sait comment Marx s'est efforcé, à partir de sa thèse sur la « vraie » valeur, la valeur-travail, de rendre compte sous le nom de fétichisme de l'autonomie

en rapport entre elles comme marchandises. Elles n'existent les unes pour les autres qu'à titre de représentants de la marchandise qu'elles possèdent¹ »

Nous venons d'observer le même phénomène : le sujet s'adresse à un autre au nom de l'objet qu'il représente, mais un objet qui ne parle pas et derrière lequel il s'efface comme sujet. Sa demande bute alors sur l'objet d'autrui dans lequel la totalité de son désir s'absorbe, de sorte que l'autre à qui il s'adresse n'intervient à son tour dans la transaction qu'au titre de représentant de son objet à lui, lequel n'entend rien non plus, évidemment, de ce que le sujet raconte à son représentant. Le sujet et son interlocuteur semblent prêter littéralement leurs voix et leurs oreilles aux marchandises pour leur permettre d'exprimer leur valeur, situation que Marx a exploitée pour mettre en scène le dialogue insolite des marchandises. Le processus pourrait être résumé ainsi, de notre point de vue : *le sujet est le simple porte-parole de son objet puisque, pour autant qu'il parle dans l'énonciation de son discours, il ne fait que représenter l'objet pour un autre. Mais il le fait dans une situation telle que ce qui vient à la place de l'autre n'est pas un sujet non plus : c'est l'objet de l'autre, lequel n'intervient pas dans le discours en tant qu'objet mais au titre d'un signifiant pour signifier la valeur du bien du sujet.*

Le sujet lui-même est donc l'«agent» de ce discours, mais sa position est telle qu'il ne rencontre à proprement parler jamais l'autre

apparente des objets : un travail social hante le corps de la table présentée sur le marché, de sorte que celle-ci « se dresse pour ainsi dire, sur sa tête de bois en face des autres marchandises et se livre à des caprices plus bizarres que si elle se mettait à danser » (*op. cit.*, p. 84). La table incarne une part de jouissance perdue, qui entre en ligne de compte dans la part de jouissance anticipée du badaud qui l'observe derrière la vitrine. De notre point de vue cependant, le simple fait que le marchand parle au nom d'une table, en la présentant comme si elle faisait l'offrande de son corps pour signifier la valeur du bien d'un autre, pourrait suffire à donner l'illusion qu'elle se met à danser... Et la valeur du bien d'autrui n'est évidemment pas signifiée par la table à l'argent enfoui dans la poche du badaud qui s'attarde sur le trottoir : elle l'est au badaud lui-même, qui représente son argent et croit voir la table danser autant qu'elle le séduit, tandis qu'il caresse ses sous dans le fond de sa poche.

1. K. Marx, *op. cit.*, p. 95.

auquel il s'adresse, au sens où la croyance dans la valeur subjective revêtait la dimension d'une telle rencontre dans le discours d'honneur. Il ne le rencontre pas puisqu'il s'efface lui-même en tant que sujet et que son désir bute sur l'objet d'autrui sans aller plus loin, rien ne l'intéressant au-delà de l'objet. Non seulement la valeur subjective du marchand n'intéresse personne, mais la valeur comme la foi d'autrui en sa propre valeur subjective ne l'intéressent pas non plus. Dans toute l'affaire, le sujet et sa valeur, sa parole, mais aussi sa couleur, son sexe, sa religion, son identité, ses opinions politiques, ses orientations sexuelles ou ses goûts culinaires, son âge, sa beauté ou son drapeau, bref son nom ou quelque nom qu'on lui donne, tout ce qui est susceptible de le représenter, tout cela *On s'en moque*. Le sujet marchand n'a pas d'identité en tant que tel, il n'est pas représenté car c'est lui-même qui représente, en l'occurrence, un objet. Sans doute est-il représenté par ailleurs comme tout un chacun, puisqu'il dispose d'une famille, d'une religion, d'opinions politiques, d'un sexe, d'une patrie, etc., mais en tant que sujet de la marchandise et agent du discours marchand, tous les signifiants de sa propre valeur, de son identité, deviennent indifférents et sont comme balayés : le sujet est porté nu sur le devant de la scène sociale instituée par le discours, où il apparaît privé de toute représentation et dans sa pure division subjective puisque son identité s'institue ailleurs que dans le discours qu'il énonce :

sujet divisé	→	bien d'autrui (signifiant de la valeur du bien du sujet)
bien du sujet (marchandise)		<i>production du discours</i>

La production du discours marchand : le désir de savoir émancipé

Dans ces conditions, le rapport du sujet à la vérité dans le discours marchand présente, on le conçoit, un caractère paradoxal. En fait, le marchand dit tout à l'envers : il ne désire pas l'objet dont il jouit, mais tous ses énoncés prétendent faire valoir à quel point il ne saurait y avoir d'objet mieux apte à satisfaire le désir (l'autre peut éventuellement demander pourquoi, s'il dit vrai, il veut s'en séparer). Il désire

l'objet dont l'autre jouit, mais tout son propos tend pourtant à dénigrer sa valeur. Enfin il n'ignore pas que le désir de l'autre est englouti comme le sien dans sa demande, et qu'en conséquence celui-ci, tout comme lui-même, dit tout à l'envers pour promouvoir la valeur de son propre bien en regard du sien. Mais tout cela ne présente aucune importance ni pour l'un ni pour l'autre, puisque seul compte leur accord final sur le chiffre de l'égalité des parts de jouissance, de sorte que chacun pourrait se retirer de la transaction et s'estimer satisfait tout en pensant avoir abusé autrui sur la valeur relative de son objet, et même éventuellement *parce qu'il* pense avoir abusé l'autre, dans la dimension ludique du discours. Mais chacun peut tout aussi bien se retirer satisfait en sachant que l'autre croit l'avoir abusé, sans pour autant provoquer la moindre frustration ni écorner la paix pourvu que chacun *croie* s'y retrouver sur l'essentiel : sa part de jouissance. En ce sens, chacun pourrait bien estimer avoir vendu et acheté au « juste » prix, ou avoir satisfait au fantasme de la « vraie » valeur, cela ne revêtirait pas plus d'importance que si chacun pensait avoir grugé autrui, en regard du succès de l'opération du discours marchand.

La croyance marchande porte sur l'équité de la part de jouissance dévolue à chacun, mais elle peut être totalement indépendante des croyances portant par ailleurs sur la valeur subjective des protagonistes. La récurrence imaginaire du doute sur la valeur d'autrui s'avère totalement indifférente ici : elle est donc *libre*, le désir de savoir est émancipé pour le sujet de la marchandise, au contraire de ce qui se passait pour le sujet du don, lorsque le doute était précisément ce que le discours entendait maîtriser pour le refouler. La bonne foi du sujet de la marchandise peut être requise bien entendu, dans la transaction commerciale, mais la parole du sujet ne se trouve engagée alors, on l'a vu, qu'autant qu'elle exprime la valeur de l'objet – au titre d'une garantie de qualité ou d'un *label* de l'objet si on veut. Mais elle n'a pas à être signifiée comme telle et pour elle-même en tant que bonne foi, comme valeur propre du sujet. Elle ne peut l'être de toute façon dans le champ de ce discours, et en tout état de cause cela n'intéresse personne. D'où l'inquiétude du maître face au marchand si celui-ci lui vend des armes par exemple, puisqu'il ne

peut jamais être tout à fait sûr que le marchand, *dans son être de marchand*, ne vend pas les mêmes simultanément à l'ennemi. Le sujet de la marchandise n'a pas plus de drapeau, en tant que marchand, qu'il ne se reconnaît une cause au-delà des objets (d'où le danger qu'il y aurait, de ce point de vue encore, à nommer un réseau de marchands en lui attribuant une identité distincte, à le constituer en communauté en lui assignant un drapeau là où une population malheureuse commence à frémir, en se crispant sur son propre drapeau).

D'où peut-être, enfin, le caractère paradoxal de la nomination de l'activité marchande dans de nombreuses langues, où elle est désignée par un terme signalant que quelque chose retient l'attention du sujet, qui n'est pas rien mais difficile à nommer : les « affaires » des marchands français qui ont « à faire », le « *business* » des marchands anglais qui sont « occupés » eux aussi, le « *negotium* » des marchands de Rome qui n'étaient « pas oisifs », les « *pragmateutes* » grecs qui s'occupaient des « choses », le « *Geschäft* » des marchands allemands ou le « *delo* » russe, etc.¹ L'activité de ces sujets dépourvus d'identité porte sur un objet indistinct et elle est mal nommée dans la langue. Dans toute collectivité de sujets parlants, la question des garants de la parole demeure structurellement la clé de voûte de l'ordonnance de la paix sociale. Or il n'est d'autre clé de voûte dans le déploiement du lien social marchand – autrement dit il n'est d'autre signifiant-maître nouant l'opération de ce discours –, que le signifiant de la valeur des biens, qui ne revêt d'autre figure universelle que la monnaie. Dans cette perspective, les garants de la parole², qui permettent d'instituer le lien social dans l'ordre du sacré, deviennent indiscernables, et l'effet subjectif résultant de l'énonciation de ce discours, sa « production » ne saurait être la foi d'autrui (comme c'était le cas dans le discours d'honneur).

En fait de foi, le discours marchand ne peut engendrer autre chose qu'un *doute*, une interrogation qui appartient comme telle à sa

1. E. Benveniste, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*. 1. *Economie, parenté, société*, Editions de Minuit, Paris, 1969, p. 145.

2. Cf. les noms de la loi évoqués ci-dessous, dans « Les noms de la loi et le sacré », p. 144.

structure, et dont témoigne peut-être l'embarras de sa nomination dans la langue. En premier lieu, c'est la question de savoir si les marchands sont aussi menteurs que le chat du Pays des Merveilles – c'était la question d'Aristote et de Marx. Quiconque a voyagé dans des régions de servitude marchande, telle l'Amazonie, sait à quel point cette interrogation tараude les populations asservies et les hante leur vie entière. Mais au-delà de la personne des marchands bien sûr, c'est le doute sur toute valeur ou la signification de toute valeur qui est ici mis en éveil, là précisément où il s'avérait refoulé dans le discours d'honneur :

<u> sujet divisé </u> bien du sujet (<i>marchandise</i>)	→	<u> bien d'autrui (signifiant de la valeur du bien du sujet)</u> doute (<i>désir de savoir</i>) d'autrui
---	---	--

La croyance marchande ne porte jamais que sur les *prix* signifiant la valeur des biens et ne déploie ses effets que dans le champ subjectif institué par ce discours, le marché. Le plus croyant parmi les agioteurs à la corbeille de Wall Street n'ignore pourtant pas qu'il *joue* et que la *vérité* des prix qu'il appelle de ses vœux, s'il est libéral, désigne précisément les prix comme effets du pur et libre *jeu* du rapport de forces marchand. Seuls les laissés pour compte du « monde de la marchandise », les plus faibles dans le rapport des forces, nourrissent éventuellement le fantasme d'un « vrai » prix qui ne saurait être, en réalité, qu'un *juste* prix, c'est-à-dire un prix qui viendrait signifier moins inéquitablement les parts de jouissance auxquelles ils renoncent (juste prix de leur travail) ou aspirent (juste prix des biens).

Le signifiant-maître du discours marchand n'est plus un signifiant de la parole – c'est aussi pourquoi le champ du marché ne saurait être le tout de la société, aucune communauté humaine ne pouvant lui être réductible. Les effets du discours marchand peuvent être assez puissants, néanmoins, pour stimuler sinon exaspérer la libre expression du désir de savoir qu'il émancipe parmi la foule (fût-ce au titre d'un « reste » de son opération discursive, comme disait Lacan). L'existence sociale de sujets riches par exemple, dont la puissance s'avère légitime bien qu'ils soient dépourvus de la vertu, du courage, du désintéressement et de l'intégrité de la parole prêtés aux maîtres, engendre un doute dont l'objet se situe bien au-delà de la parole des marchands. Le désir de savoir se déploie dans le vaste monde alors,

et fouaille jusque dans les entrailles des institutions où il rencontre, inévitablement, le même objet qui se trouvait refoulé à l'invocation de tout ce qui vient à la place de la Mort (les Noms de la loi, du *hau*, des coquillages, de Jésus ou des cendres mortuaires yanomami évoquées plus loin). Autrement dit, le désir de savoir porte encore et toujours sur *ce qu'il en est de la loi et de la légitimité de la loi...*

L'une des questions majeures posées par les Grecs était de savoir comment il était possible, et s'il était juste, d'être riche — *ploutos* — sans avoir la vertu. Comment peut-on jouir de nombreux biens sans être soi-même un maître selon la loi, c'est-à-dire quelqu'un de bien, généreux, courageux, situé au-dessus de la Mort, un *aristoi*? « Dès que les hommes me possèdent vraiment et sont devenus riches, déclare Ploutos lui-même, dieu de la richesse, leur perversité dépasse absolument toute mesure¹. » Où est donc la loi ou d'où procède-t-elle au juste, dès lors que les dieux eux-mêmes semblent baisser les bras tandis que la servitude pour dette marchande se généralise à Athènes? La portée subversive du discours marchand est claire, et les marchands eux-mêmes n'y peuvent rien : la fin de non-recevoir qui se trouve signifiée au désir de savoir (par les signifiants de la parole dans le discours du maître) est levée sous l'effet de leur discours, de sorte que les *noms de la loi eux-mêmes sont mis en question*. Ce processus a-t-il contribué à dégager l'espace du libre déploiement de la question de la loi chez les Grecs, à provoquer l'éveil d'une expression publique et impérieuse du désir de savoir en Grèce?

L'institution du lien marchand : le contrat

Le *nouage* d'un lien social entre deux sujets dans le monde de la marchandise suppose leur accord pacifique sur l'égalité des valeurs de leurs objets, signifiées pour chacun des propriétaires dans le corps de la marchandise de l'autre. La garantie de ce lien, son institution, n'est pas une Alliance comme c'était le cas du discours d'honneur, qui suppose l'amour, l'amitié, le serment, la foi, etc. Elle porte un autre nom : le *contrat*. Le contrat ne stipule pas que l'un et l'autre sujets se

1. Aristophane, « Ploutos », *Théâtre complet*, Gallimard, La Pléiade, V, 194-196.

jurent fidélité mutuelle, il ne peut instituer, à la façon d'un pacte, un engagement de foi qui n'existe pas, ou n'est pas requis comme tel dans la transaction. C'est la jouissance de chacun des sujets qu'il s'agit d'y garantir ici, et non leur parole. La question de la jouissance est la seule qui préoccupe les contractants *intéressés*, comme c'était la seule qui animait le contenu de leur propos exprimant la valeur des biens.

Le contrat marchand institue le rapport des sujets aux objets de leur jouissance : en l'occurrence, il stipule pour chaque sujet qu'il doit pouvoir jouir de l'objet dont l'autre jouissait jusqu'alors, et que l'autre doit pouvoir jouir de l'objet dont il jouissait lui-même jusqu'alors, selon le chiffre signifiant la valeur relative des deux biens, arrêté d'un commun accord. On conçoit qu'il soit malaisé de convoquer le sacré ici, en garantie de la tractation : les mêmes dieux, qui aiment tant l'Alliance, renâclent à garantir les contrats où ils abaisseraient leur nom en le mettant au service de la jouissance de sujets irrémédiablement intéressés, dont le désir s'avère régresser jusqu'à s'engloutir dans leur demande. Même les dieux invoqués pour susciter la providence du marché ne cautionnent pas les contrats et n'ont pas été créés pour cela. En tout état de cause, le dieu des marchands est souvent le même que celui des voleurs et ne saurait constituer une garantie suffisante...

Le gage effectivement requis au titre d'une garantie dans le contrat est donc tout autre chose qu'un Nom de la loi, puisqu'il ne s'agit pas d'assurer la parole mais la jouissance : le gage est constitué par *tous les biens dont jouit le sujet*, y compris éventuellement sa personne propre, qui deviennent les garants de son engagement dans le contrat. Autrement dit, si l'un des intéressés manque aux termes d'un contrat, il y a peu de chance pour qu'il soit exécuté, supplicié ou immolé en place publique comme il peut arriver à ceux qui manquent à leur serment ou à leur foi. Les biens dont il jouit sont en revanche justiciables, le cas échéant, de la *saisie* pour assurer la seule chose que le sujet se soit véritablement engagé à garantir dans le contrat : la part de jouissance de l'autre. On ne dérange pas les dieux pour consacrer un gage de cette nature, puisque personne n'envisage de sortir du champ institué par le discours marchand, où se déploie le dialogue imaginaire des objets comptables. L'affaire peut et doit se régler entre

les hommes ou, plus précisément, entre les sujets réels et les objets comptables : il s'agit de tenir à jour les comptes de la jouissance des uns et des autres, tels qu'ils auront été contractuellement signifiés au cours des transactions. En ce sens, on ne sort pas du Pays des Merveilles, contrée sans dieu où les objets parlent, comptent et s'amuse cruellement parfois de curiosités logiques.

Le tiers requis pour garantir ce gage n'est pas supposé faire autre chose, très *pragmatiquement*, qu'accomplir la saisie des biens de celui qui se serait soustrait aux obligations stipulées dans le contrat. On n'entend pas s'en remettre alors à l'arbitrage de la Providence, la sorcellerie serait un pis-aller et l'exécution capitale une perte brute. C'est un sujet réel, agissant en son nom propre s'il est roi, au nom d'une institution ou d'une magistrature quelconque, *ad hoc* ou non, pourvu qu'elle soit collectivement reconnue, qui fait valoir le gage : il procède ou fait procéder à la saisie des biens du sujet ayant failli au contrat. La saisie ne revêt pas, à proprement parler, le caractère d'un châtement, tel que le sujet se trouverait dépouillé pour avoir menti, en tant qu'il aurait été engagé par sa parole et y aurait manqué. On s'en prend à lui pour la seule raison qu'il représente les objets dont il jouit ; plus exactement, on s'en prend aux biens dont il jouit pour assurer la jouissance de l'autre promise par lui dans le contrat, qui se trouvait précisément garantie sur les objets qu'il représente.

Il parut longtemps dans la logique des choses de s'emparer éventuellement de la personne même du sujet si ses biens ne suffisaient pas, non pour le châtier mais pour asservir ou vendre sa personne à concurrence comptable de la part de jouissance qu'il devait. C'est sur ce point, semble-t-il, que l'on s'interrogea d'abord parmi les Grecs de la fin de la période archaïque, face à l'apparition conjointe des riches dépourvus de vertu et de la servitude pour dette, sachant que les dettes étaient contractées précisément auprès de ces personnages étranges, dont la légitimité et la puissance ne procédaient pas de leur propre sujétion aux signifiants de la parole, mais de leur habileté en calcul¹.

1. Voir ci-dessous, p. 168, « La servitude contractuelle... ».

CONCLUSION

Il n'existe donc pas de « société marchande » ni de « société de l'honneur », mais toutes les populations héritent d'une composition historique singulière des effets des deux discours que nous venons d'analyser, par eux-mêmes anhistoriques, universels et irréductibles.

Deux énoncés génériques distincts coexistent. L'un, « si tu n'es pas capable de donner/recevoir la Mort (renoncer à ton intérêt), *On* ne croira pas en toi », oriente les dires et le comportement des êtres soucieux de reconnaissance. L'autre énoncé, « tu ne sais pas ce que tu perds à ne pas jouir de mon objet », commande le discours des échangeurs intéressés. L'exigence de composer avec les deux structures d'interlocution s'impose à tout sujet, indépendamment de ses identités sociales, et définit deux liens sociaux dont les structures sont les suivantes :

<u>Mort (et ses métaphores signifiant la valeur du sujet)</u>	→	<u>doute (<i>désir de savoir</i>) d'autrui</u>
sujet divisé		foi d'autrui
<u>sujet divisé</u>	→	<u>bien d'autrui (signifiant la valeur du bien du sujet)</u>
bien du sujet (marchandise)		doute (<i>désir de savoir</i>) d'autrui

Les lecteurs familiers de l'œuvre de Lacan auront pourtant noté que le psychanalyste ne fait allusion nulle part à l'existence d'un tel « discours marchand » tandis que la structure discursive que nous

nommons ainsi est qualifiée par lui de « discours de l'hystérique¹ ». On pourrait s'interroger alors sur le sens de ce rapprochement entre le commerce et l'hystérie... Si notre argument est fondé, la coïncidence signifierait simplement que la structure du « discours de l'hystérique » se trouve attestée chaque fois qu'une personne s'emploie à faire désirer une autre, en s'érigeant en représentant de l'objet de ce désir. Le sujet fait entendre inévitablement alors une version de l'énoncé primordial « tu ne sais pas ce que tu perds à ne pas jouir de mon objet », cet objet fût-il sa personne propre dans le cas de l'hystérique : « Ce qui lui importe [à l'hystérique] c'est que l'autre sache quel objet précieux elle devient dans ce contexte de discours² ».

Au cours d'une séance du même séminaire Lacan évoquait la correspondance entre les « professions impossibles » de Freud (gouverner, éduquer et psychanalyser) et trois de ses quatre discours (le maître, l'universitaire et l'analyste), avant de définir ainsi la « mission » propre de l'hystérique : « gouverner, éduquer, analyser aussi, et, pourquoi pas, *faire désirer*, pour compléter par une définition ce qu'il en serait du discours de l'hystérique, sont des opérations qui sont, à proprement parler, impossibles³ ». Comme il est « impossible » de *vendre* en effet, ajouterions-nous, puisqu'il n'existe pas de vraie valeur de l'objet cause du désir, quel qu'il soit, définissable indépendamment du discours qui l'instaure dans l'ordre symbolique, comme nous venons de le montrer. Faire désirer est peut-être la « mission » commune à l'hystérique et au marchand.

Au-delà des incertitudes théoriques, nous espérons être parvenu à donner la mesure des bénéfices qu'une anthropologie, émancipée de ses impasses positivistes, pourrait tirer de la thèse lacanienne sur la structure discursive des liens sociaux. Nous avons voulu mettre cette

1. Lacan figure les variables dont la position spécifie les discours par les lettres suivantes : \$, le sujet divisé ; S1, le signifiant-maître ; S2, le savoir ; a, l'objet cause du désir.

Cela donne pour le discours du maître $\frac{S1}{\$} \rightarrow \frac{S2}{a}$ et pour l'hystérique $\frac{\$}{a} \rightarrow \frac{S1}{S2}$.

2. Lacan, *L'Envers de la psychanalyse*, op. cit., p. 37.

3. *Ibid.*, p. 201. Souligné par nous.

idée à l'épreuve, au départ, parce qu'elle semblait promettre le dégagement d'ornières très anciennes touchant l'interprétation des faits de l'économie et de la politique. Chemin faisant, il fut possible en effet de lever certaines équivoques touchant les définitions de l'intérêt et de l'honneur en distinguant la situation différente des sujets du don et de la marchandise relativement à leurs besoins, à leurs désirs et à leurs demandes. Nous nous sommes rendu compte au passage que Lévi-Strauss, si prompt à mettre en lumière la dimension symbolique de la vie sociale, si clairvoyant dans sa conception de la culture, semblait ignorer la dimension de la parole dans le langage et, par voie de conséquence, de la société dans la culture. Nous avons vu que les économistes, qui s'abandonnaient naguère au fantasme de la « vraie valeur », fondent encore leur objet sur une chaîne de nominations dénégatrice de la jouissance : l'utilité¹, le besoin...

Nous rappellerons simplement, pour conclure, que cette réflexion est entièrement suspendue à l'élucidation préalable de la fonction symbolique de la Mort dans la vie sociale, où elle se présente comme *le premier de la chaîne des signifiants de la parole*.

Nous l'avons mis en évidence chez les Yanomami parce qu'elle se trouve articulée dans leurs culture et institutions de façon édifiante, mais ce n'est pas chez eux, ni dans aucune communauté comparable, que la Mort se manifeste sous son jour le plus archaïque. Une telle manifestation n'est d'ailleurs le privilège d'aucune société particulière. Elle est observable, en revanche, au revers de toute collectivité instituée, dès lors que des personnes se rassemblent en bande indépendante de sa loi pour la violer. Tous les bandits du monde sont privés, par définition, du recours aux institutions, aux dieux et à l'arbitrage des notaires pour garantir leur parole engagée

1. Quelques pistes ont été aperçues en passant : en vertu de la même « utilité » par exemple, depuis cinq siècles, des protestants ont cru devoir répondre à l'appel de la *besogne*, légitimer leurs opérations marchandes en Dieu et acquérir des richesses pour Sa gloire : le signifiant de la jouissance, la monnaie, méritait le respect de la créature pourvu qu'elle ne jouisse pas. Ils contribuaient probablement à inventer l'Amérique.

dans les liens sociaux qu'ils nouent par devers la communauté souveraine des « caves », qu'ils trompent, volent et tuent. De sorte que la Mort se présente souvent à leurs yeux comme le prix immédiat de leur parole, qu'il s'agisse d'engendrer la foi des comparses, de prendre acte du reniement de leur parole ou de donner crédit à l'énoncé qu'ils adressent aux autres, lorsque le mensonge ou la dissimulation s'avèrent insuffisants – « la bourse ou la vie ? » (« l'intérêt ou l'honneur ? »). C'est peut-être parmi les pègres issues des populations abandonnées et recluses aux marges des collectivités instituées, y compris les plus modernes et policées, et non parmi les sociétés primitives, que la Mort symbolique exerce sa fonction sociale sous sa forme la plus nue et archaïque¹.

Finalement les deux discours analysés dans ce livre sont réductibles à deux localisations du sujet en regard de la Mort : le sujet d'honneur vient se situer symboliquement au-dessus tandis que le sujet marchand demeure en dessous, où il s'absorbe dans une figure de l'être que les philosophes appellent l'être-pour-la-mort. Mais les deux dispositions résultent plus fondamentalement de deux rapports distincts du sujet à sa parole, dont la Mort est le signifiant. On peut supposer que l'exploration analytique de la vie sociale, si elle devait être poursuivie à la lumière de cette thèse, amplifierait encore la résonance prophétique de l'étrange *credo* de Paul Valéry :

« Je crois à la dissolution, disparition ou transmutation assez prochaines de ces grandes mythologies connues sous les noms de Philosophie et d'Histoire. "Mythologie", c'est-à-dire Création du Crédit, c'est-à-dire du langage. C'est pourquoi Philosophie et Histoire seront plus ou moins remplacées par l'étude des valeurs de la *parole* – Etude qui classera les œuvres de cette espèce entre le roman et les poésies –, sans oublier les Livres saints, la théologie, etc. – toute la bibliothèque de la *Fiducia* ».

1. Voir sur ce point Varlam Chalamov, *Essais sur le monde du crime*, Gallimard, Paris, 1993. Voir également, sur la réclusion des populations « à *ban* données » la réflexion de Giorgio Agamben, *Homo sacer. Le Pouvoir souverain et la vie nue*, Le Seuil, Paris, 1997.

La prophétie de Valéry¹ n'aurait guère de chance d'être entendue néanmoins, si cette « étude » ne promettait de conduire par là au plus vif des problèmes d'un temps, le nôtre, dont il n'y a pas de raison de supposer qu'il supporte mieux que d'autres la vacance de la pensée.

1. Rapportée par M. Safouan, *op. cit.*, p. 61. La citation est tirée de J.-M. Rey, *Paul Valéry, l'aventure d'une œuvre*, Le Seuil, Paris, 1991, p. 138. Souligné dans le texte.

ETUDES ANTHROPOLOGIQUES

Les quatre études anthropologiques qui suivent prolongent notre exposé.

Les deux premières approfondissent la réflexion du chapitre consacré à la Mort (à propos des scalps, des cendres mortuaires et l'anthropophagie, puis de la générosité et l'abandon des biens).

La troisième étude reprend le débat académique ouvert par Mauss sur le hau maori, là où l'avait laissé Marshall Sahlins, et débouche sur l'exposé d'une thèse analytique sur le sacré, complétant le chapitre sur le don.

La quatrième étude porte sur la servitude contractuelle et l'invention de la monnaie divisionnaire frappée. Elle illustre la réflexion du chapitre consacré à la marchandise.

Chacune de ces études renvoie étroitement au texte où le raisonnement trouve ses prémisses.

1. LES SCALPS, LES CENDRES MORTUAIRES : SIGNIFIANTS D'UN IDÉAL DE PAROLE PURE

On emploie une métaphore édifiante en Mélanésie pour évoquer le fonctionnement des alliances instituées par les dons¹ réciproques d'objets précieux : chaque don et contre-don serait comme une aiguille à coudre, dont le va-et-vient expert aboucherait fermement deux pièces (deux pans de toiture de palme) autrement séparées, désormais alliées et reliées en vertu du fil, robuste, de la généalogie des présents. Le don des objets ne possède pas de pareilles vertus aux yeux des Yanomami, mais leurs flèches, en un certain sens, sont pourvues d'un tel effet de couture. Elles raffermissent la discorde mortelle avec les ennemis à chaque homicide, mais elles seules autorisent à leur façon l'institution de l'amitié et de la foi mutuelle des alliés, ceux-là, précisément, qui auront consommé ensemble les cendres des mêmes morts et pourront s'engager alors, en vertu de cette ingestion commune, du même côté des flèches dans la même entreprise de vengeance mortelle.

La raison d'être des *reaho* évoqués par Helena Valero (chapitre 1) est la célébration de la mémoire d'un mort dont on ingère les cendres, récupérées après la crémation du corps et le pilage des ossements – dans certaines régions, le traitement des cendres est différencié selon l'âge, la fonction ou la réputation du mort². Si le défunt est mort dans des conditions qui réclament vengeance, alors les hommes viennent

1. Marcel Mauss, « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », in *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris, (1950) 1973, p. 175.

2. Bruce Albert, *Temps du sang, temps des cendres. Représentation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du Sud-Est (Amazonie brésilienne)*, Thèse de doctorat, Université Paris-X, 1985, 833 p., p. 502-508.

s'asseoir ensemble sur la place du *chapouno*, face à face et deux à deux, un amphytrion et son hôte, pour se « promettre amitié et alliance. Ce faisant, ils scellent un pacte de mutuelle assistance : les ennemis de l'un deviennent les ennemis de l'autre et les visiteurs s'engagent à mener conjointement à terme la vengeance du mort¹ ».

On imagine la puissance symbolique d'un tel sceau, lorsque les membres d'une collectivité quelconque ingèrent ensemble les restes mortels d'une même personne chérie et précieuse. Les cendres des hommes courageux et généreux sont celles qui mobilisent le plus de monde et de ferveur, elles sont ce qui reste d'un homme qui comptait parmi ceux qui avaient le mieux incarné, de leur vivant, l'idéal commandant la vie et la reconnaissance sociales communes. Il aura vécu au-dessus de la Mort, comme on l'a vu dans le premier chapitre, c'est-à-dire qu'il aura donné toutes les preuves permettant d'emporter la foi dans la liberté de sa parole, jusqu'à sacrifier sa vie s'il est mort sous les flèches de l'ennemi. Les tueurs martyrs acceptent de donner et de recevoir la Mort, pour cueillir le gage d'une parole libre, émancipée de la peur de la mort – puisque seule une parole de cette nature est droite et atteste la valeur d'un être. Dans cette perspective, on voit mal ce que les cendres mortuaires destinées à être avalées pourraient signifier d'autre que l'idéal commun : leur ingestion peut être interprétée, nous semble-t-il, comme une procédure d'incorporation collective de l'idéal de parole pure, l'idéal de « rectitude », comme l'écrit Dobrizhoffer².

D'une façon générale, l'ingestion sous une forme ou une autre, réelle ou métaphorique, d'un morceau du corps de celui qui a incarné l'idéal vient signifier à tous l'incorporation de sa valeur et autoriser ainsi l'identification de chacun à l'idéal, et donc l'identification entre eux des membres de la collectivité en raison de leurs identifications pareilles à l'idéal commun.

On pourrait comprendre, dans la même veine, la répugnance des Tupinamba à manger les captifs lorsque le comportement de ceux-ci

1. Rituel *haohaomou*. Voir Jacques Lizot, *Le Cercle des feux. Faits et dits des Indiens yanomami*, Le Seuil, Paris, 1976, p. 233.

2. Dobrizhoffer, *Historia de los Abipones*, *op. cit.*, p. 454.

au supplice trahissait leur incapacité à se hisser au-dessus de la Mort, lorsque, en proie à la panique, ils demandaient grâce, lorsque leur parole suppliante se révélait orientée par la fuite éperdue devant la Mort, donc faible et captive, intéressée. Le cadavre de ces êtres de piètre valeur devenait indigne d'être mangé, puisqu'il ne l'aurait mérité, justement, qu'au titre de métonymie de la Mort signifiant la valeur de leur parole. On conçoit symétriquement la satisfaction des « bourreaux », lorsque leur victime savait faire valoir par sa fureur et la truculence de ses injures la liberté de son dire et son aptitude à se situer, symboliquement, au-dessus de sa mort prochaine¹.

En tout état de cause, pour les Yanomami, le sceau de l'alliance instituée par la consommation commune et endocannibale des cendres d'un ami valeureux n'est définitivement apposé qu'à l'issue de l'homicide vengeur d'un ennemi, garantissant que le compte est bon entre amis et ennemis. Pour les Tupinamba exocannibales, le sceau de l'alliance n'est définitivement apposé qu'avec la consommation commune du corps de l'ennemi valeureux. Dans les deux cas, l'apposition du sceau inaugure une nouvelle ardoise et déclenche les préparatifs de la vengeance prochaine... Mais les exigences tragiques de ces procédures meurtrières ne doivent pas occulter le caractère éminemment symbolique de leurs fins. Le meurtre d'un ennemi met

1. On songe à la communion de la croyance chrétienne, religion du meneur-mort s'il en fût, où l'on vénère l'image d'un homme mis à mort d'épuisement ou exangue sur une croix, mais doté d'une parole divine et d'une générosité infinie, ayant accueilli sa propre mort au nom de l'idéal. On sait le destin réservé par cette croyance au corps du meneur-mort : son ingestion métaphorique sous forme de pain, de vin ou d'hostie renouvelle ou conforte la foi de chacun en sa parole, sa « bonne parole » (« je suis sûr de sa parole »), et raffermi conjointement la communauté des croyants. Nul doute pour un chrétien que le « corps du Christ » soit le signifiant de sa parole.

Ce qui vaut pour les chrétiens semble valoir pareillement pour l'ingestion des cendres des valeureux Yanomami, la dévoration du courageux prisonnier Tupinamba, ou pour le festin cannibale du mythe freudien de *Tôtem et tabou*. En fait, il semble que la question anthropophage se pose chaque fois qu'il n'existe pas d'idéal séparé de la parole propre du meneur-mort. Rappelons que pour les chrétiens, Jésus n'était pas un prophète, porte-parole d'un dieu situé au-delà de sa personne, mais Dieu lui-même « fait homme » (lequel Dieu est amour).

en circulation le signifiant de la valeur du guerrier meurtrier et revêt un caractère proprement institutionnel en s'inscrivant dans la même chaîne signifiante que la consommation des cendres d'un ami valeureux tué au combat, en vertu de quoi le signifiant de la valeur d'un guerrier victime de l'ennemi est mit à son tour en circulation pour instituer et sceller les alliances.

L'alliance yanomami est indépendante de l'institution du don et du contre-don, de l'aiguille à coudre mélanésienne, inexistante ici. Elle est instituée et scellée, en revanche, par le partage des cendres ingérées en commun par les alliés, ce « carburant de la société yanomami¹ ». Les homicides assurent ainsi la transmission d'une exigence symbolique à laquelle nul n'est supposé pouvoir se soustraire, et relèvent en ce sens de l'*institution*. La généalogie des morts violentes n'est pas lignagère, le nom des défunts est censuré et il n'existe pas d'ancêtres ; en revanche, la généalogie des homicides institue bien un ordre comptable impossible à clore, les anciens ennemis ne devenant jamais amis qu'en regard de nouveaux ennemis. La série symbolique enchaînant les homicides à l'ingestion des cendres peut être regardée comme la matrice institutionnelle, d'un côté, de la formation des hommes de valeur dont la parole mérite d'être entendue, digne de foi (dont les cendres sont dignes d'être ingérées en partage avec les amis) et conjointement d'un autre côté, de la ligne de démarcation séparant les amis des ennemis, et donc du groupe social rassemblant les amis dans l'alliance².

L'homicide et l'ingestion des cendres mortuaires sont deux formes de mise en circulation de la Mort signifiant le même idéal de pure parole, linéairement articulées en série alternée. Sous couvert de l'apposition de ces deux sceaux, on parvient alors à s'épouser d'un *chapouno* à l'autre, et à s'offrir, demander et mettre en circulation des biens et des présents entre alliés. Mais ces cadeaux n'ont pas par eux-mêmes la vertu symbolique d'instituer une alliance ; ils ne sont jamais si précieux que les cendres.

1. B. Albert, correspondance personnelle.

2. Cela n'empêche pas l'interdit du meurtre, mis en évidence par la psychanalyse, d'exister. Le tueur est habité par l'image de sa victime jusqu'à ce que la totalité des cendres de celle-ci soient consommées par ceux d'en face.

Toutes les populations « guerrières » (notion de P. Clastres) ne pratiquent pas le cannibalisme, et la modalité des alliances ou de la reconnaissance de la valeur subjective sont diverses. Pourtant, si notre perspective est juste, on peut supposer que les populations dont la vie sociale est comparable connaissent également des objets précieux s'inscrivant, comme les cendres, dans une chaîne signifiante articulée à la Mort, signifiant de la valeur subjective. Les scalps par exemple, « dont on ignore généralement », selon Clastres, « que cette tradition est aussi ancienne en Amérique du Sud qu'en Amérique du Nord. Presque toutes les tribus du Chaco la respectaient. Scalper l'ennemi abattu signifiait explicitement le désir du jeune vainqueur d'être admis dans le club des guerriers¹ ».

L'auteur relève la distinction entre les objets désirables et communs, susceptibles d'être mis en circulation généreusement et à la demande, et les précieux scalps : « le butin de guerre pourrait suggérer qu'il fonde à lui seul le signe de reconnaissance du guerrier comme tel, qu'il est la source essentielle du prestige recherché. Or il n'en est rien, et l'appartenance au groupe des (...) Kaanoklé [grands guerriers] ne se déterminait nullement par le nombre de chevaux ou de prisonniers capturés : *il fallait rapporter le scalp d'un ennemi tué au combat*. [...] Il faut donc poser une double équation (...) les guerriers occupent le sommet de la hiérarchie sociale du prestige ; un guerrier, c'est un homme qui scalpe ses ennemis et ne se contente pas de les tuer. Conséquence immédiate : un homme qui tue l'ennemi sans le scalper n'est pas un guerrier. Bizarrie d'apparence anodine, mais qui se révélera d'extrême importance² ».

La « bizarrerie » n'est qu'apparente en effet si les scalps sont bien, comme nous le supposons, autant de signifiants de l'aptitude du sujet à se hisser au-dessus de la Mort pour attester la liberté de sa parole. En tout état de cause, ce sont là des biens très précieux pour les Chulupi, que « leurs propriétaires (...) conservent toujours, soigneusement rangés en des étuis de cuir ou de vannerie : lorsqu'ils

1. P. Clastres, « Une ethnographie sauvage », in *Recherches d'anthropologie politique*, Le Seuil, Paris, 1980, p. 226.

2. *Ibid.*, p. 226-227. Souligné dans le texte.

mourront, leur parenté les brûlera sur la tombe afin que la fumée fraye à l'âme du défunt un accès facile au paradis des [grands guerriers]. (...) Naguère, les scalps ennemis pendaient au plafond des huttes ou étaient noués aux lances de guerre. Une intense activité rituelle les entourait (fêtes de célébration ou de commémoration) : elle dénote la profondeur du lien personnel qui unissait le guerrier à son trophée » (*ibid.*, p. 227). Ce sont en l'occurrence des biens précieux qui ne sauraient être offerts ni échangés.

Un meurtrier courageux n'est donc pas un grand guerrier s'il s'abstient de recueillir le scalp de ses victimes, gage symbolique de sa valeur. « Le corps de Tanu'uh, constellé de cicatrices (blessures par arme blanche, flèches et balles), indiquait suffisamment que, plus d'une fois, il avait frôlé la mort. Tanu'uh a sans doute tué une ou deux dizaines d'hommes. "Pourquoi n'es-tu pas Kaanoklé ? Pourquoi n'as-tu pas scalpé tes ennemis ?" », demandait P. Clastres, qui écrivit plus tard : « En son ambiguïté, la réponse fut presque comique : "Parce que c'était trop dangereux. Je ne voulais pas mourir". En bref, cet homme qui dix fois avait manqué périr n'avait pas voulu devenir guerrier parce qu'il avait peur de la mort. » (*Ibid.*, p. 238.)

Tanu'uh admet qu'il a beaucoup combattu en effet, comme la plupart des siens, dans les guerres qui les ont opposés à l'armée bolivienne (guerre du Chaco), et surtout aux Toba, leurs ennemis de prédilection. Mais il laisse aussi entendre que tuer et s'exposer à la mort au combat est autre chose que s'engager subjectivement par la mise en circulation du signifiant de la valeur, en s'emparant d'un scalp. S'il avait pris un scalp, il aurait certes disposé d'un objet précieux et serait devenu un grand guerrier prestigieux Kaanoklé mais il aurait croché et verrouillé irréversiblement, du même coup, sa propre subjectivité à la chaîne signifiante qui conditionne la reconnaissance d'une telle valeur. En l'occurrence, il serait devenu lui-même, *ipso facto*, porteur d'une chevelure précieuse : il aurait fait de son propre cuir chevelu un objet passionnément convoité par les plus menaçants de ses ennemis.

On peut concevoir qu'indépendamment de son courage et de sa valeur, Tanu'uh ne désirait pas suturer intégralement son être au déploiement de cette chaîne signifiante. Son propos montre

simplement qu'aux yeux de populations qui admettent en leur sein l'existence d'un « club » séparé de guerriers, selon le mot de Clastres (ce qui n'est pas le cas des Yanomami), un homme ordinaire peut subsister socialement en dignité, bien qu'il se soit soustrait aux exigences tragiques de la mise en circulation de la Mort comme signifiant de valeur, qui incombent aux membres du « club » spécialisé¹.

1. L'auteur rappelle qu'« il existait, chez certaines tribus d'Amérique du Nord (Crow, Hidatsa, Mandan, Pawnee, Cheyennes, Sioux, etc.), un club spécial de guerriers : la *Crazy Dog Society*, confrérie de guerriers suicide qui ne reculaient jamais au combat » (Clastres, *op. cit.*, note p. 239).

2. LE COURAGE VAUT MIEUX QUE LA VIE. LA GÉNÉROSITÉ VAUT MIEUX QUE LES BIENS

La générosité est une valeur commune revendiquée par les populations amérindiennes. En fait, partout où la valeur subjective est symboliquement attestée par la mise en circulation de la Mort, on observe qu'il importe d'être aussi généreux que courageux. L'aisance à céder les biens dont on dispose à la demande d'autrui constitue une qualité presque aussi cardinale que la capacité à « disposer de sa mort et de celle des autres avec désinvolture ». Helena Valero évoque avec affection et admiration (une certaine exaspération aussi, de la part de la petite Blanche), la générosité apparemment sans limite du père de Fousiwé, qui avait été un grand *waitéri* :

« S'il possédait quelque chose, il nous le donnait. Quand il allait à la chasse et qu'il prenait de beaux oiseaux aux plumes colorées, il appelait les enfants pour qu'ils s'amuse. Il était bon avec tout le monde ; si des gens de l'extérieur arrivaient et qu'ils n'avaient rien, il les faisait habiter dans le *chapouno*, les envoyait dans [le champ] pour y prendre des bananes et d'autres fruits. Parfois je pleurais de rage parce qu'il donnait tout ce qu'il possédait et qu'il restait sans rien. Il n'éprouvait jamais de colère envers personne : il n'éprouvait de la colère que si on le provoquait¹ ».

L'impératif moral de générosité est également souligné par Lizot : « Dans certaines communautés [yanomami], affirmer "Je ne donnerai rien" ou "Je ne donnerai pas ce que tu demandes", c'est risquer de recevoir un coup de massue ; le refus du don est forcément outrageant

1. E. Biocca, *Yanoama*, Plon, Paris, (1968) 1993, p. 270-271.

et conçu comme une marque d'hostilité (...). L'échange est une obligation et, de ce fait, la thésaurisation est impossible. (...) Le seul vice que reconnaisse la morale yanomami est celui d'avarice¹. L'auteur omet cependant cet autre « vice » dont la condamnation est voyante : la lâcheté. B. Albert rappelle pour sa part que « l'homme généreux et valeureux est le seul dont on pleure la mémoire avec ostentation lors des cérémonies funéraires, les radins et les lâches sont "expédiés" », aucune part de leurs cendres n'est réclamée par les alliés pour célébrer les alliances à travers leur mémoire².

Là encore les faits sont bien connus et communs sur le continent américain, parmi les populations « guerrières » de Clastres. Le Prince Maximilien écrivait à propos des Mandan d'Amérique du Nord, au début du XIX^e siècle, que « la plupart des hommes de marque et des chefs éminents sont très pauvres, car pour acquérir réputation et influence, ils abandonnent tous les objets de valeur qu'ils possèdent. (...) Si [un jeune homme] désire acquérir de la réputation, et s'il prétend se distinguer, il lui est nécessaire de faire des présents³ ». Les Mandan disposaient pourtant de fusils et de chevaux en grande quantité, dont il devait être plus douloureux de se frustrer que de fruits, flèches, plumes, vanneries ou machettes des Yanomami. Ils cédaient ces biens sans restriction, mais en veillant soigneusement, il est vrai, à ce que leur sacrifice ne passât pas inaperçu : « Tous les gens du village remarquent très précisément quels présents sont faits, et le donateur a le droit d'arborer tous ses actes de générosité en les peignant sur ses vêtements, fixant ainsi sa réputation pour la postérité (...). Ces dons, et la gloire militaire, représentent pour ces hommes les plus grandes vertus. Ils n'oseraient pas dessiner un trait de trop sur leurs manteaux pour les chevaux et les fusils, etc., auxquels ils ont renoncé car les jeunes hommes comptent mutuellement leurs dons de

1. J. Lizot, *op. cit.* (1976), p. 239.

2. B. Albert, correspondance personnelle.

3. Prince Maximilien, « Ethnologie Mandan », in D. Thomas et K. Ronnefeldt (éd.), *Le Peuple du premier homme. Carnets de route de l'expédition du Prince Maximilien sur le Missouri, 1833-1834*, Flammarion, Paris, 1977, p. 246-247 ; cité par Alain Testart, *Des Dons et des hommes. Anthropologie religieuse et sociologie comparative*, Armand Colin, Paris, 1993, p. 95.

la manière la plus stricte : un ridicule universel serait la conséquence immédiate de toute violation de cette règle » (*ibid.*, p. 95).

Abandon des biens et gloire militaire, générosité et bravoure, honte aux lâches et aux radins... Si ces deux impératifs moraux répondent bien, indissolublement, à l'exigence de produire les gages de rectitude subjective, on conçoit qu'une falsification du chiffre de leurs « renoncements » aux biens soit frappée de « ridicule universel ».

S'il est vrai, comme nous l'avons vu dans le premier chapitre, que les hommes tuent et risquent leur vie parce qu'*On* ne doit pas penser que leur attachement à celle-ci pourrait les conduire à se placer sous condition de la Mort, à livrer la direction de leur parole aux orientations que leur imposerait la fuite devant la Mort, alors on saisit bien le sens de la honte et du mépris touchant les manifestations de radinerie. Si la vérité de la parole est située par le sujet au-dessus de sa propre vie et celle des autres, on conçoit *a fortiori* qu'un bien si précieux soit localisé du même coup par-dessus toute autre espèce de bien. Tous les objets sont mineurs en regard du gage symbolique de la parole, et en l'occurrence des cendres mortuaires ou des scalps, de sorte qu'aucune demande adressée au sujet, visant un objet quelconque dont il est dépositaire, ne saurait être longtemps déboutée.

Le refus de céder un bien peut provoquer l'irritation ou la colère du demandeur yanomami, qui assène volontiers des coups de bâton au radin, comme le note Lizot : il s'estime fondé à frapper parce que le comportement de son interlocuteur révèle une subjectivité suspecte d'indignité, et que l'*On* ne juge pas illégitime de frapper un radin. Le refus de céder à la demande trahit un attachement du sujet à ses objets, à la machette, au couteau, aux casseroles ou à la marmite, qui laisse entrevoir aux yeux du demandeur déçu une défaillance subjective de nature analogue, dans son principe, à celle qui affecte les lâches : sa parole n'est pas libre. Elle est captive d'une contrainte différente de celle du pleutre, mais il s'agit encore d'une mise sous condition de la parole déterminant son orientation et alimentant en conséquence le soupçon de l'entourage sur sa valeur.

Plus précisément, si la parole du lâche est orientée dans la direction que lui impose la fuite devant la mort, celle du radin est

orientée à présent dans la direction que lui impose la course derrière les objets. De la même façon qu'une personne en proie à la peur est *ipso facto* suspecte de pouvoir mentir pour préserver sa vie, le sujet captif de son attachement aux objets est soupçonné de pouvoir mentir, de dissimuler, ou tromper autrui et donc de se désengager de sa parole pour préserver la disposition de ses biens ou en acquérir de nouveaux. Dans tous les cas, on s'en rend compte, le sujet indigne est celui qui se révèle captif des impératifs de son *intérêt*. Sa parole s'y trouve assujettie et cet homme n'est donc pas fiable. Dès lors, il n'est pas en mesure de soutenir les identifications à l'idéal de pure parole, requis par la constitution du lien social élémentaire parmi ces populations, il mérite le mépris et pourrait même, en certaines occasions, s'avérer dangereux.

Le sujet en proie à son *intérêt*, lâche ou radin, est donc frappé d'une indignité telle que l'on ne pleure guère sa mémoire en « expédiant » ses funérailles, ou que l'on peut s'estimer fondé à lui taper dessus, selon Lizot, lorsqu'il refuse de céder un bien à la demande... En définitive, on se rend compte que l'opprobre frappant les pleutres et les avars procède du fait qu'ils se sont soustraits aux injonctions d'un même énoncé générique dont nous pouvons identifier une variante nouvelle. Le lâche ne veut (ou ne peut) pas entendre lorsqu'*On* dit « si tu n'es pas capable de donner/recevoir la mort, alors *On* ne croira pas en toi ». Le radin ne veut rien entendre lorsqu'*On* dit dans la même veine « si tu n'es pas capable de renoncer aux biens, alors *On* ne croira pas en toi ». Le dernier énoncé ne constitue probablement qu'une variante mineure du précédent, la satisfaction de ses exigences présente une condition nécessaire mais tout à fait insuffisante, à la production de la croyance – les effets de la mise en jeu de la Vie sont autrement puissants. Tous deux pourraient néanmoins être envisagés, à leur tour, comme les variantes majeures et mineures d'un énoncé plus « primordial » encore, selon le mot de Lacan que nous pourrions formuler ainsi : « *Si tu n'es pas capable de renoncer à ton intérêt, alors on ne croira pas en toi* ».

Toute « thésaurisation est impossible », comme le note Lizot, puisque la personne disposant d'un objet n'est pas plus fondée à le refuser à autrui – s'il le demande – qu'elle n'est supposée s'abstenir

de le demander librement si elle n'en dispose pas et si elle le désire. Les ethnologues amazoniens font encore l'expérience de la curiosité déroutante de leurs hôtes pour le contenu de leurs bagages personnels, même si les Amérindiens ne se formalisent plus des réticences des Blancs à se laisser dépouiller du contenu de leurs sacs. Ils connaissent, sans forcément bien le comprendre, le puissant attachement que les Blancs portent à leurs biens, et ont pris acte du fait que les Blancs sont « amoureux » des objets¹.

L'exigence morale du renoncement aux biens ne revêt donc pas le caractère d'une ascèse puisqu'elle est strictement associée à la liberté symétrique de les demander, mais *elle n'est pas liée non plus à l'obligation réciproque de les rendre*, ou rendre un objet pareil, à la personne qui aurait cédé son bien à un autre. Le commandement de renoncer aux biens à la demande répond au souci du sujet de ne pas alimenter chez autrui l'idée qu'il pourrait leur être attaché indûment. Mais la signification d'un tel commandement n'a pas grand-chose à voir avec l'obligation de « donner » répertoriée par Mauss dans son « Essai sur le don », qu'il associait organiquement à deux autres obligations fameuses, « recevoir » et « rendre », définissant selon lui l'institution et la substance agonistique du don².

Testart remarque ce hiatus en observant, à propos des populations américaines que « le don élève celui qui donne, mais on aurait tort de penser qu'il abaisse celui qui reçoit (...). Nulle rivalité en ces occasions, nul antagonisme : le don des Indiens des Plaines n'est point arrogant et ne vise pas à humilier – et peut-être est-ce là un trait qui différencie le don de ces sociétés de celui pratiqué dans certaines sociétés de Mélanésie ou sur la côte Nord-Ouest³ ». En d'autres termes en effet, peut-être est-ce là ce qui différencie les « dons » amérindiens de ceux accomplis dans le cadre de la *kula* trobriandaise (Mélanésie) ou du *potlatch* kwakiutl (côte nord-ouest) qui inspirèrent Mauss dans sa réflexion. Testart admet que « l'obligation [de rendre] n'existe pas [chez les Indiens des Plaines] : si les chefs sont chefs

1. Plus précisément, « les marchandises sont les amoureuses des Blancs ». Bruce Albert, correspondance personnelle.

2. Voir ci-après « Les noms de la loi et le sacré », p. 144.

3. A. Testart, *Des Dons et des hommes...*, *op. cit.*, p. 96.

d'avoir beaucoup donné, ils ne seraient pas plus pauvres que les autres s'il y avait obligation de rendre » (*ibid.*, p. 97).

L'injonction générique donne la signification sociale du renoncement aux objets et suffit à définir leur nature particulière : ils ne sont pas *donnés* à autrui en réalité, ils lui sont *abandonnés*. Les machettes, casseroles, flèches, chiens, tissus manufacturés, etc., circulant parmi les Yanomami sont désirables et désirés, un homme peut faire de longues marches en forêt pour se rendre à une fête où il sait pouvoir se faire offrir une machette. Mais sa démarche ne contredit pas l'injonction qui le mettra en demeure de renoncer plus tard à la même machette, puisque c'est pour avoir anticipé l'effet du même commandement chez son dépositaire que le demandeur se rend à la fête, dans l'espoir que celui-ci renonce à son bien. Il n'ignore pas qu'il lui incombera, le moment venu, d'abandonner à son tour la machette à un voisin, s'il la lui demande et s'il lui plaît, bien sûr, de la céder à celui-là plutôt qu'à un autre. En fait, la condamnation de l'avarice prend simplement acte du caractère désirable des biens tout en faisant valoir qu'ils ne sont pas dignes de l'être, au sens où peuvent l'être, par exemple, les objets offerts dans le don trobriandais, qui sont précisément des gages de la parole... Et si ces objets ne méritent pas d'être désirés, s'ils sont indignes en tout cas du désir d'une personnalité de valeur, c'est qu'il serait indigne de sa part d'aliéner son désir à une telle demande, et d'assujettir ainsi sa parole à son *intérêt*... Toutes ces formulations synonymes signifient qu'un radin est un minable.

Cela n'empêche pas les biens de circuler, au contraire, puisque cela interdit leur rétention en dépôt auprès d'une personne plutôt qu'une autre. Tout trésor est inimaginable, en effet, parmi les populations où leurs éventuels dépositaires ne sauraient être que des sujets déchus, sans valeur, où il ne saurait exister de trésor qu'hors la loi commune, dans la cache d'un radin. Cette disposition a pour effet que les biens susceptibles d'être mis en circulation à la demande, par abandon (ou par le troc, car ce sont les mêmes objets), ne sont pas précieux, et que les objets précieux en revanche, comme les cendres des morts yanomami, les scalps pawnee, crow, mandan, cheyenne, sioux, chulupi ou toba, n'entrent pas plus dans un cycle d'un don et contre-don qu'ils ne sont échangeables ou monnayables.

En conséquence, et cela vaut d'être souligné, il n'existe peut-être pas à proprement parler de *richesse* dans ces sociétés : ce qui est précieux ne circule pas, et ce qui circule n'est pas précieux.

Bruce Albert décrit (*op. cit.*, p. 437-524) la longue succession des échanges (paroles, danses, objets, chants...) effectués lors de ces *reaho* et met en évidence l'ambiguïté profonde des signes dispensés à cette occasion par chacun des groupes à l'adresse de l'autre, jusqu'à ce que les cendres mortuaires accomplissent leur opération symbolique. Des signes favorables viennent clairement conforter une bonne intention, la promesse d'un bien adressée à autrui (abandons réciproques ou trocs d'objets, danses, chants...), tandis que d'autres attestent la persistance d'un doute ou d'une menace (mises en scène guerrières, onomatopées agressives...). Deux sentiments antagoniques sont ainsi mêlés et collectivement exprimés : la promesse de bien, manifestant le désir d'alliance qui justifie l'invitation et son acceptation par les invités, ce pourquoi tout le monde est là en principe ; mais aussi une motion de défiance hostile, latente et insistante, celle-là même que l'alliance, si elle venait à s'accomplir, écarterait ou refoulerait. Au cœur même de cette « foire de l'alliance » qu'est le *reaho*, il demeure un doute, donc une crainte latente entretenue par chacun à l'égard de l'intention des autres, en miroir sans doute de sa propre hostilité ou défiance. Comme si les membres des deux groupes n'avaient d'autre moyen de s'approcher et d'attester leur bonne foi mutuelle qu'en mettant collectivement en scène les désirs contradictoires qui les animent. Lorsque le membre d'un groupe offre une calebasse de boisson fruitée à un invité, il la lui remet « inmanquablement » en imitant le son d'une arme (*the*, pour le choc d'une massue, *thou* pour un coup de poing, *kasho* pour un impact de flèche, *bou* pour une détonation d'arme à feu) (*ibid.*, p. 456), comme si l'on tendait un verre à un invité en faisant *pan* !

Ce faisant, l'amitié n'est pas mieux instituée que l'inimitié n'est abolie dans leur expression parodique. Si une amitié progresse vaille que vaille au fil des danses et des agapes, des plaisanteries et des jeux équivoques, c'est peut-être que les uns et les autres se sont mutuellement reconnaissants d'avoir partagé et traversé sans encombre la

mise en scène de leurs désirs contradictoires, et de s'en être amusés ensemble. Pour être parvenus à se réjouir en commun de leurs doutes et craintes quant à l'hostilité mutuelle, les membres des deux groupes gagnent peu à peu la confiance que chacun cherche à éprouver chez l'autre, mais ces pratiques n'engendrent pas encore, à proprement parler, le *refoulement* du doute et de l'hostilité. Il s'agirait plutôt d'une mise en scène préliminaire à ce refoulement, sans que celui-ci opère encore. En se montrant mutuellement à quel point, tout en étant virtuellement hostiles, on désire ne plus l'être, on peut parvenir à apaiser les inquiétudes et commencer de jouir ensemble de la confiance ainsi mise en scène, du crédit conquis signe après signe, rire après rire. Mais ce crédit demeure imaginaire jusqu'à l'apposition finale du sceau symbolique et définitif de l'ingestion des cendres, car les cendres seules possèdent la capacité extraordinaire d'opérer le refoulement de l'hostilité, vertu étrangère aux objets, chants et danses échangés parmi les plaisanteries et protestations équivoques de bonne foi.

On pourrait préciser la nature de ces objets. Nul n'ignore que le désir d'alliance ne saurait être satisfait par la simple cession de chiens, plumes, flèches ou casseroles, dépourvus des vertus requises pour la sceller – en ce sens le manque que ces objets viennent combler n'est pas symbolique. Ces biens sont intéressants, jolis, agréables ou utiles, mais ne répondent pas à une nécessité vitale, et le désir portant sur eux ne résulte donc pas non plus d'un manque réel. Leur manque est simplement imaginaire, et les objets qui le comblent ne se distinguent guère, de ce point de vue, de ceux qui sont mis en circulation dans le monde marchand qui nous est familier. Les biens sont là, quelque chose en eux scintille et suscite le désir des hommes, mais il n'y en a pas pour tout le monde et ceux qui n'en disposent pas éprouvent une frustration : alors ils les demandent à ceux qui en jouissent... Les biens circulent ainsi parmi les populations yanomami au gré des *reaho*, dans les conditions évoquées ci-dessus, où ils satisfont de proche en proche de menues demandes tout en déplaçant de menues frustrations (c'est à une tout autre caractérisation du manque, symbolique, qu'il faut songer là où l'institution du don existe). Ils

glissent si vite des mains de leurs dépositaires qu'ils interdisent les accumulations odieuses et injustifiables : leur mise en circulation à la demande prévient la formation du trésor des minables. Mais dans la mesure où les objets soulagent une frustration, un signal n'en est pas moins enregistré par les destinataires – il vaut mieux se voir céder un bien que de se le voir refuser. Les biens essaient en indiquant ainsi, au passage, l'existence et l'orientation d'amitiés et d'alliances fondées ailleurs, puisqu'elles ne peuvent être scellées et établies symboliquement que par l'ingestion des cendres...

On voit comment la nature des objets cédés ou troqués par les Amérindiens diffère radicalement de celle des coquillages de la *kula* mélanésienne, qui ne sauraient être abandonnés à la demande puisque leur *don* fait sceau d'un engagement subjectif majeur. Les coquillages (ou les cuivres kwakiutl) sont quant à eux si éminemment dignes d'être désirés que la valeur du sujet et sa renommée sortent grandies de leur accumulation en trésors, exactement à l'inverse de ce qui se passe pour les *Yanomami*. Ces biens entrent de plein droit dans la composition de trésors et sont pourvus de vertus symboliques dépassant celles de simples signes. C'est d'ailleurs en raison de leurs propriétés symboliques extraordinaires que les biens sont désirés et que leur possession dispense un plaisir d'une autre nature que le soulagement d'une frustration. A tel point qu'« on en pare le moribond pour lui procurer un peu de joie dans ses derniers moments. (...) Ces parures sont posées sur l'agonisant comme quelque chose susceptible de lui être bénéfique au plus haut point, de lui procurer tout à la fois plaisir, apaisement et courage. (...) Tout ceci illustre l'importance extrême accordée à ce condensé de richesse, le sérieux et le respect avec lequel il est traité, l'idée et le sentiment qu'il est la source du plus grand bien¹ ».

Les biens yanomami ne savent pas faire de pareilles choses : c'est d'abord parce qu'ils sont désirés et que leur cession lève la frustration de ceux qui les convoitent qu'ils peuvent revêtir le caractère symbolique élémentaire d'un signe de bon aloi, bien qu'ils soient indignes par ailleurs du désir d'un homme de valeur.

1. B. Malinowski, *Les Argonautes du Pacifique occidental*, op. cit., p. 584.

3. LES NOMS DE LA LOI ET LE SACRÉ. A PROPOS DU HAU – M. MAUSS, M. SAHLINS...

Les objets précieux signifient, lorsqu'ils sont donnés, l'engagement subjectif du donateur dans sa parole : ils refoulent le doute structural qui pèse sur la parole d'un sujet réel. Mais il reste à comprendre pourquoi les biens, quant à eux, ne trompent pas. Qu'est-ce qui garantit qu'ils ne mentent pas eux-mêmes ? Pourquoi cela fonctionne-t-il, vaille que vaille, sans qu'il y ait récurrence du doute à l'infini ? L'objet donné est légitime, mais qu'est-ce qui légitime l'objet ? Qu'est-ce que cette altérité en cause dans les biens, qui leur donne force de loi ? Mauss a découvert que les Maori donnaient un nom à la force mystérieuse du bien-qui-ne-ment-pas, le *hau*, du nom de l'esprit qui habite les objets et contraint les personnes à les donner, à les recevoir ou à les rendre¹. Le *hau* semblait être le nom d'une puissance Autre se présentant aux yeux des intéressés comme indépendante de leur volonté, dont le principe en tous cas leur échappait (on peut supposer qu'un nom semblable aurait pu être donné par les Trobriandais à ce qui anime leurs coquillages de la même vertu). Mauss n'invoquait pas l'inconscient mais une sorte de principe d'enchantement surnaturel, qui tenait sa propre force de celle de la croyance en son existence.

Le *hau* étant lui-même objet de croyance, la circularité du raisonnement a été soulignée par Lévi-Strauss : on ne peut pas expliquer la puissance du *hau* par la croyance, puisque c'est la croyance elle-même qu'il s'agit d'expliquer. Le *hau* ne peut être « la raison dernière de l'échange », il n'est que « la forme consciente sous laquelle des hommes d'une société déterminée, où le problème [de l'échange des

1. M. Mauss, « Essai sur le don... », *op. cit.*

dons] avait une importance particulière, [ont] appréhendé une nécessité inconsciente dont la raison est ailleurs¹ ». Cette définition de la croyance est suspendue à l'existence de deux inconnues que nous nous emploierons à mettre en lumière dans cette étude : la nature de la « nécessité inconsciente », et la localisation de l'« ailleurs » où réside sa raison.

Le *hau* selon Mauss et Sahlins

Si le *hau* nomme bien l'altérité dans les objets, alors Mauss a eu le mérite de repérer intuitivement le phénomène et de soulever nombre d'interrogations théoriques. Des générations d'anthropologues ont éprouvé le besoin de situer leur réflexion relativement aux réponses qu'il a apportées. Après R. Firth et C. Lévi-Strauss, d'autres se sont penchés tour à tour sur la pensée de Mauss et se sont employés à la critiquer, à la prolonger ou à la réinterpréter. M. Sahlins a pris sa part de cette « indiosyncrasie » disciplinaire, comme il l'appelle, en proposant une interprétation originale du *hau* fondée sur les données sémantiques disponibles concernant l'usage de ce mot en langue maori². Mais le mot *hau* désigne si évidemment, à nos yeux, l'altérité dont nous cherchons à dévoiler la nature (la « nécessité » venue d'« ailleurs ») que nous ne pouvons qu'être intrigué par le projet d'assigner une traduction adéquate du mot maori en anglais ou en français. Traduire *hau* pourrait être une gageure délicate en effet, s'il est vrai que le mot est employé au titre d'un *nom* donné à l'altérité elle-même, comme on va le voir, et que l'on ne saurait traduire un nom – tout au plus peut-on lui substituer un autre nom.

L'examen de l'entreprise de Sahlins permettra d'établir, sur la base des données fournies par l'auteur lui-même, qu'un nom existe en effet dans la langue française (ou anglaise), qui remplit une fonction identique au nom *hau* dans la langue maori.

1. C. Lévi-Strauss, « Introduction à l'œuvre de M. Mauss... », *op. cit.*, p. XXIX.

2. Marshall Sahlins, *Âge de pierre, âge d'abondance*, Gallimard, Paris, (1972) 1976, p. 200-236.

La signification du mot *hau* est très large en maori. En tant que verbe, il signifie dans le dictionnaire de H. Williams (1921) cité par Sahlins « excéder, être en excès, comme dans la phrase *kei te hau te wharika nei* (ce tapis est plus long que nécessaire) ; en tant que substantif : excès, la partie, la fraction en excédent, en sus, ou encore la propriété, le butin. Il y a aussi un dérivé *haumi* qui signifie joindre, allonger par addition, recevoir ou mettre de côté ; et [*haumi*] comme substantif : la pièce de bois qui sert à allonger la coque de la pirogue¹ ». *Hau* évoque donc toutes sortes d'excès d'une chose ou sur une chose, d'« en plus », de croît. Sahlins entreprend de définir la nature du *hau*, en considérant l'usage du terme dans d'autres situations que celle du don. A la chasse par exemple, puisqu'il existe un *hau* de la forêt réputé faire foisonner les oiseaux chassés par les Maori. Avant de partir, les hommes demandaient aux prêtres d'intervenir pour « susciter » ce *hau* afin que la forêt devienne giboyeuse, et s'ils ne rentraient pas bredouilles, ils offraient quelques oiseaux abattus et « rôtis sur le feu sacré » aux prêtres. « La consommation de ces oiseaux par les prêtres [restituait] à la forêt sa fertilité (son *hau*) ». Les oiseaux revenaient ainsi au *hau* de la forêt dont ils procédaient dans l'esprit des Maori, de sorte qu'il était à nouveau en mesure de faire reparaître le gibier plus tard.

L'auteur observe que *hau* désigne bien alors une sorte de « en plus » de la forêt, conformément à la définition du dictionnaire : il est ce qui fait abonder le gibier et représente en quelque façon son « croît », sa « crue » en oiseaux. Le *hau* dans ce cas désignerait la productivité de la forêt en gibier, ou son principe de productivité, il serait le « bénéfice » de la forêt, même si par ailleurs « ce *hau*-là possède à n'en point douter une qualité spirituelle² », puisqu'il faut l'intervention des prêtres et de leur magie pour donner prise à la collectivité sur la productivité forestière. Les prêtres suscitaient le croît forestier initial, c'est-à-dire l'« en plus » ou le *hau* dont bénéficiaient les chasseurs, qui devaient alors leur offrir des oiseaux pour restituer l'« en plus » qu'ils leur devaient.

1. M. Sahlins, *op. cit.*, p. 214.

2. *Op. cit.*, p. 218

S'agissant du *hau* des objets donnés, comme pour le *hau* de la forêt, le commentaire de Sahlins s'inspire du récit d'un Maori, Ranapiri – devenu célèbre pour avoir inspiré la réflexion de Mauss. L'informateur maori s'est efforcé d'éclairer l'ethnologue néo-zélandais Eldson Best¹ sur les raisons qui contraignent un homme à rendre un présent. Il a illustré le problème en proposant à Best de supposer qu'il lui avait offert un cadeau et que lui, Ranapiri, avait donné par la suite cet objet à une troisième personne. Cette dernière lui avait rendu un autre présent et tout se nouait alors car, disait Ranapiri à Best,

« cet objet de valeur qui m'est donné est le *hau* des biens qui m'avaient été donnés auparavant [par toi]. Je dois te le donner à toi. Il ne serait pas convenable que je le garde par devers moi, que ce soit quelque chose de très beau ou de mauvais, cet objet de valeur, il doit t'être donné par moi. Parce que cet objet est le *hau* de l'autre objet. Si je gardais pour moi cet objet-là, je deviendrais *mate*. C'est ça le *hau*, le *hau* des objets de valeur, le *hau* de la forêt. Assez là-dessus² ».

Mauss estimait pour sa part que ce *hau* était l'*esprit* de la chose offerte, comme une fraction de la substance spirituelle de son premier détenteur, détachée de lui par le don, et il supposait, en s'appuyant sur le propos de Ranapiri, que cet « esprit » devait revenir entre les mains de son propriétaire, si impérativement que ceux qui s'aviseraient de s'y opposer s'en trouveraient *mate*, c'est-à-dire qu'il leur arriverait du mal, « sérieusement, même la mort » (*ibid.*, p. 202).

Sahlins propose une interprétation différente. Il rappelle qu'en pays maori le bien rendu est souvent supérieur au bien offert et suppose que le second cadeau reçu par Ranapiri devait être

1. Eldson Best, « Maori Forest Lore... Part III », Transactions of the New Zealand Institute, 42, 1909, pp. 433-481.

2. M. Sahlins, *op. cit.*, p. 203. Cette traduction mot à mot n'est pas celle de Best utilisée par Mauss. Elle fut requise par Sahlins auprès d'un spécialiste, B. Biggs, à qui il avait demandé de laisser le terme *hau* dans l'original. L'expression traduite par Biggs « je deviendrais *mate* » avait été rendue dans le texte de Best par « *some serious evil would befall me, even death* » (Mauss : « il pourrait m'en venir du mal, sérieusement, même la mort »).

légèrement plus important que le présent initialement reçu de Best. Les raisons de l'inégalité des valeurs dans l'échange importent peu à l'auteur¹ ; elle permet simplement d'observer, conformément à la définition du dictionnaire de H. Williams, que le *hau* se présente à nouveau comme un « en plus », « quelque chose comme le bénéfice sur » l'objet primitivement offert par Best. Le *hau* est le « profit » échu entre les mains de Ranapiri, résultant de l'offre initiale du cadeau de Best. Dès lors, Ranapiri doit remettre le bien à son légitime bénéficiaire (Best), car nous avons affaire à une société où, selon l'auteur, « la liberté de gagner aux dépens d'autrui n'est pas inscrite dans les relations et modalités de l'échange » (*ibid.*, p. 213-214).

Sahlins hésite à fonder tout son argument sur l'inégalité des valeurs échangées, d'autant qu'elle n'est pas mentionnée dans le récit de Ranapiri. Il inscrit son explication dans le cadre d'un raisonnement comparatif ingénieux dont nous ne pouvons rendre compte intégralement ici. Néanmoins, nous ne pouvons nuancer son point de vue plus qu'il ne le fait lui-même : « Sans doute le terme “profit” est-il impropre, tant économiquement qu'historiquement », écrit-il, « appliqué aux Maori, il rend cependant mieux que “esprit” le sens du *hau* en question » (*ibid.*, p. 212). Il suffit alors de placer les mots « profit » ou « esprit » chaque fois que le terme *hau* est prononcé par Ranapiri pour faire surgir alternativement, à la lecture des mêmes phrases, les deux univers « spirituel » ou « économique » engendrés par les interprétations divergentes de Mauss et de Sahlins, chacune d'elle étant très cohérente.

M. Mauss : « cet objet de valeur qui m'est donné est l'[*esprit*] des biens qui m'avaient été donnés auparavant [par toi]. Je dois te le donner à toi. Il ne serait pas convenable que je le garde par devers moi, que ce soit quelque chose de très beau ou de mauvais, cet objet de valeur, il doit t'être donné par moi. Parce que cet objet est l'[*esprit*] de l'autre objet. Si je gardais pour moi cet objet-là, je deviendrais *mate*. C'est ça

1. Nous avons suggéré que cette pratique, lorsqu'elle existe, témoigne d'une reprise d'initiative du donataire relativement au donateur (voir ch. 2, p. 78, n. 2).

l'[**espriti*], l'[**espriti*] des objets de valeur, l'[**espriti*] de la forêt. Assez là-dessus ».

M. Sahlins : « Cet objet de valeur qui m'est donné est le [**profil*] des biens qui m'avaient été donnés auparavant [par toi]. Je dois te le donner à toi. Il ne serait pas convenable que je le garde par devers moi, que ce soit quelque chose de très beau ou de mauvais, cet objet de valeur, il doit t'être donné par moi. Parce que cet objet est le [**profil*] de l'autre objet. Si je gardais pour moi cet objet-là, je deviendrais *mate*. C'est ça le [**profil*], le [**profil*] des objets de valeur, le [**profil*] de la forêt. Assez là-dessus ».

Sahlins estime en définitive que Mauss, dans « Essai sur le don », a proposé une interprétation religieuse d'un « principe économique » (*ibid.*, p. 209), et que ses « subtiles constructions intellectuelles [renchérissent] sur le mysticisme maori » (*ibid.*, p. 206) lorsqu'il suppose que le *hau* de l'objet serait celui du donateur, quelque chose comme sa substance spirituelle détachée par le don, car une telle assertion, absente du propos de Ranapiri, ne saurait en être inférée. En ce sens, Mauss n'aurait pas été dupe à proprement parler de la « rationalisation indigène » de Ranapiri, comme le lui reprochait Lévi-Strauss, il aurait plutôt effectué « quelque chose comme une rationalisation française » du *hau* maori (*ibid.*, p. 206).

Le *hau*, nom de la Providence

Sahlins interprète une anecdote personnelle de Best qui mérite d'être rapportée. Best avait demandé à une tisserande maori de lui confectionner un manteau et la femme s'était mise à l'ouvrage, mais un soldat avait manifesté le désir d'acheter le vêtement. La tisserande refusa catégoriquement, de peur que ne s'abatte sur elle les « horreurs épouvantables » du *hau whitia* (*ibid.*, p. 213), c'est-à-dire du « *hau* détourné ». Sahlins commente : « Best ayant passé commande, possédait sur le mantelet un droit prioritaire. Accepter l'offre du soldat, c'était pour la tisserande s'approprier l'objet à son propre avantage, laissant Best bredouille : c'était s'approprier le produit du mantelet qui appartenait à Best et encourir tous les maux qui

sanctionnaient le détournement frauduleux d'un gain » (*ibid.*, p. 213). Le *hau* serait donc traduisible encore, selon Sahlins et conformément au dictionnaire de Williams, par une notion exprimant l'excès, l'« en plus », en l'occurrence le « gain », terme non moins profane que le « profit » du don, ou la « productivité » de la forêt.

L'interprétation de cette scène laisse cependant perplexe. Il n'est pas mentionné par Best qu'il aurait avancé de l'argent à la tisserande, ou qu'il aurait été lésé financièrement par la vente du manteau au soldat, de sorte que l'on ne voit pas comment cette vente à un tiers constituerait le « détournement frauduleux d'un gain ». La commande de Best représentait assurément un bienfait pour la femme maori, au sens où les marchands regardent comme tel le remplissage de leurs carnets de commande, mais ils n'ignorent pas que le gain, le bénéfice matériel comptable, ne saurait être enregistré avant que la somme due soit payée. Si elle avait vendu le manteau à un tiers, la tisserande aurait fait à Best un tort d'une autre nature que le « détournement d'un gain ». Le tort aurait été moral : la tisserande se trouvait engagée vis-à-vis de Best qui avait commandé le manteau, et sa vente à un autre aurait constitué un manquement caractérisé à sa parole. Or chez les Maori comme ailleurs, manquer à sa parole est un mal, qui aurait porté atteinte, en outre, à la réputation honorable d'une commerçante soucieuse de la fidélité de sa clientèle. En tout état de cause, contrairement à l'interprétation de Sahlins, il semble judicieux d'envisager que le *hau* vient garantir ici l'engagement de la tisserande dans la parole qu'elle a donnée à Best.

Il s'agit d'une observation de bon sens plus que d'une interprétation, mais elle aiguise la curiosité sur les autres traductions proposées par l'auteur dans son étude. Est-il vraiment satisfaisant de traduire le *hau* de la forêt, par exemple, par « productivité » ? Les intéressés disposent d'un savoir agronomique limité et raisonnable, comme tout savoir, touchant la productivité de leur forêt, mais il est peu vraisemblable qu'en invoquant le *hau* de la forêt les Maori se représentent un rapport arithmétique calculable entre une superficie mesurable de forêt et une quantité nombrable de gibier, occupant cette surface pendant une séquence temporelle déterminée. Sahlins ne voit pas les choses de cette façon non plus, naturellement, et le mot

« productivité » serait plutôt dans son esprit une approximation, à connotation économique, de ce qu'il appelle aussi le « pouvoir d'accrue » de la forêt ; de même que le mot « fécondité », dont il fait également usage, est une approximation à connotation biologique du même « pouvoir d'accrue », le pouvoir de faire foisonner le gibier ailé dans la forêt.

Il existe assurément quelque chose de profitable dans la forêt pour les hommes, en ce sens elle leur apparaît pourvoyeuse de bienfaits, de quelque chose de bien pour eux : le gibier. Convenons donc avec l'auteur que ce gibier représente pour les Maori un « bénéfice », au sens d'un antonyme du « maléfice » : de même que le mal du maléfice ne peut être attribué intégralement à un autre sujet réel (puisque celui-ci n'est sorcier qu'en raison de sa capacité à mobiliser une Autre puissance qui le dépasse), le bien du bénéfice de la forêt ne saurait être attribué intégralement à la forêt réelle, féconde ou productive. Au-delà de tout ce qu'ils savent de la forêt, fruit du bon sens et de l'expérience commune, les Maori créditent les bienfaits ou les « bénéfices » qui leur sont prodigués en forêt à *autre chose*, qui appartient à la forêt tout en étant situé au-delà, et qui fait qu'un bien procède de cette forêt pour eux. Même les marchands soucieux de « profit », de « bénéfice » et de « productivité » peuvent comprendre cette attitude, car les plus grands d'entre eux ne sont pas les derniers, quelles que soient l'acuité de leur savoir et la finesse de leurs calculs sur la dynamique des marchés, à en invoquer la chance ou la providence.

Sahlins a donc raison d'envisager que le *hau* de la forêt désigne son bienfait, le « plus », le « profit », la « productivité » ou la « fécondité » de la forêt, la « prolifération » des oiseaux de la forêt, au sens d'un bénéfice (*versus* maléfice) de la forêt. Mais le *hau* désigne également autre chose, qui fait la difficulté de son entreprise sémantique : au-delà de ce que les Maori peuvent savoir de la forêt, le *hau* est aussi « cela » à quoi ils croient être redevables du bienfait en tant que bienfait, bien ou bénéfice, « cela » à quoi ils croient devoir créditer le bienfait et qui ne peut pas être confondu avec la forêt et sa productivité réelles. Le *hau* de la forêt est son bienfait, mais il est aussi « cela », qui est à la fois la forêt et au-delà de la forêt réelle, que l'on crédite du bienfait dont la forêt s'avère pourvoyeuse. Il n'est pas

seulement le bien que constitue la prolifération des oiseaux de la forêt, mais tout autant *ce* qui, dans la forêt, fait qu'il en procède une prolifération d'oiseaux, c'est-à-dire un bien pour le sujet.

Hau est aussi le nom de « cela ». Et « cela » n'est pas seulement le bien mais aussi ce dont procède le bien. *Hau* ne peut donc pas être traduit de façon entièrement satisfaisante par des mots comme « productivité » ou « fécondité » (pas plus qu'il ne serait traduit adéquatement, avec Mauss, par « esprit », qui désigne trop exclusivement « cela » dont le bienfait résulte). Le *hau* est associé en réalité aux deux choses à la fois, et les termes de cette équivoque sémantique, à laquelle se sont confrontés séparément Mauss et Sahlins, peuvent être décomposés. Le mot désignant le bienfait pour le sujet se trouve être identique au nom attribué par le même sujet à « cela » dont il s'estime être redevable du bienfait. Autrement dit, le *mot* désignant le bienfait est identique au *nom* de son auteur putatif, phénomène dont Lévi-Strauss avait pressenti qu'il parasitait le champ sémantique d'un grand nombre de termes analogues en les affectant d'une aura trouble et mystérieuse dans de nombreuses langues, tel le fameux *mana*².

On se rend compte alors que cette disposition lexicale paradoxale n'est pas propre à la langue maori ni à d'autres langues parlées par des populations dont la vie sociale est comparable, et qu'elle n'a probablement rien d'exotique. On retrouve l'équivalent de cette bizarrerie dans les langues anglaise ou française, sous le nom de « providence ». Si un bienfait doit être attribué à un autre distinct de tout sujet réel, lorsqu'une personne gagne à la loterie par exemple, alors on parle bien en français de « providence ». Le bienfait lui-même, c'est-à-dire le lot gagné au jeu, est une providence, et « providence » est bien le *mot* désignant en français le bénéfice procédant d'un Autre symbolique, non réel. Mais il suffit d'accoler l'article défini à « providence », en le dotant d'une majuscule, pour que le même terme désignant le bienfait devienne le *nom* de son auteur – la Providence – dont l'existence indépendante de l'ordre

1. Putatif, « réputé pour être ce qu'il n'est pas ». Littré, *Dictionnaire de la langue française*, t. 6, Paris, 1958, p. 632.

2. C. Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. XLI-L.

symbolique serait, il est vrai, problématique. Le terme « providence » présente une double et indissoluble acception de signification, comme une double et indissoluble nature de mot et de nom, pareilles à celles qui, dans le *hau*, permirent à Sahlins de retenir les unes pour les dresser contre celles qu'avait retenues Mauss. Les deux auteurs se sont en effet partagé la tâche : Sahlins a clairement distingué et traduit le mot « bienfait » (l'« en plus ») là où Mauss avait d'abord repéré le nom de son « auteur » (l'« esprit »).

« Les conceptions de type *mana* sont si fréquentes et si répandues qu'il convient de se demander si nous ne sommes pas en présence d'une forme de pensée universelle et permanente, qui, loin de caractériser certaines civilisations, ou prétendus "stades" archaïques de l'esprit humain, serait fonction d'une certaine situation de l'esprit en présence des choses'. » Ces « conceptions » procèdent vraisemblablement, en effet, des noms attribués aux diverses figures de ce que nous dénommons Providence en français, c'est-à-dire aux figures de ce à quoi le sujet attribue l'autorité putative d'un bénéfice (*versus* maléfice), pour autant que le bienfait en question n'est assignable à aucun sujet réel, non plus qu'à une cause identifiable dans l'ordre du savoir. En vertu de quoi d'ailleurs, on le notera au passage, ce nom vient écarter un savoir incertain et contribue, là encore, à refouler le doute et à engendrer une croyance dans le même mouvement – Lévi-Strauss retient l'effet de suppléance aux insuffisances du savoir, sans concevoir la dimension d'un refoulement du doute ou désir de savoir.

Le doute ne porte plus seulement, ici, sur les dispositions bienveillantes d'un autre semblable, mais plus largement sur les dispositions du monde. « Le *hau* de la terre est sa vitalité, sa fertilité », écrit Best², au sens, selon nous, où le *hau* de la terre est « cela », tout à la fois dans la terre et au-delà de la terre, à quoi le sujet s'estime redevable des bienfaits de la terre : c'est la Providence de la terre. Il existe aussi un « feu sacré où l'on célèbre les rites destinés à assurer la protection du principe de vie et de fécondité de l'homme, de la terre, de la forêt, des

1. C. Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. XLIII.

2. E. Best, « Spiritual Concepts of the Maori », *Journal of the Polynesian Society*, 9, 1900-1901, p. 193, cité par M. Sahlins, *op. cit.*, p. 219.

oiseaux, etc. On dit que c'est le *hau* du foyer», et il ne serait pas incompréhensible en français d'envisager qu'un tel feu sacré soit la Providence du foyer... Best raconte encore que « lorsque Hape partit en expédition dans le sud, il emmena avec lui le *hau* [de la patate douce] (...). [II] revêtait la forme visible d'une tige de patate douce (*kumara*) ; cette tige représentait le *hau*, c'est-à-dire la vitalité et la fertilité de la [patate douce]¹ ». La tige représentait « cela », dans la patate douce et au-delà de la patate douce, à quoi Hape était redevable des providences de la patate douce, elle était donc en quelque façon la Providence de la patate douce. Car « le *hau* (...) [n'est] pas le propre de l'homme et de lui seul ; mais tout aussi bien des animaux, de la terre, de la forêt, et même des maisons du village. Aussi convient-il de veiller soigneusement sur le *hau* afin de protéger la vitalité ou productivité d'une forêt, au moyen de rites appropriés (...) car sans ce *hau*, il n'est point de fécondité² ». Tous ces bienfaits disparates présentent un point commun : *ils sont soustraits à la maîtrise du sujet sans être attribuables à un autre sujet réel, ils procèdent alors du nom de cette figure maori de la Providence qu'est le hau.*

Le *hau* des biens donnés

Comment définir, dans cette perspective, le *hau* des objets donnés ? Le don est susceptible de prodiguer un bienfait, indépendamment de l'existence (ou non) de l'« excès » économique du contre-don souligné par Sahlins. Le bénéfice de l'offre d'une casserole n'est pas seulement la casserole offerte en contrepartie en effet, fût-elle plus grande que la première, ni la poignée supplémentaire de haricots dans le sac de haricots rendu, et Sahlins l'admettrait d'autant plus volontiers, probablement, qu'il ne prétend pas se prononcer sur le bienfait et les fins propres de l'institution du don (ni même sur la signification de la valeur inégale des biens sur laquelle il appuie son argument). Un autre bienfait est *légitimement* « escompté » du don en

1. E. Best, *ibid.*, p. 196 ; M. Sahlins, *ibid.*, p. 219.

2. E. Best, « Maori Forest Lore... Part III », Transactions of the New Zealand Institute, 42, 1909, p. 436, cité par M. Sahlins, *ibid.*, p. 220.

effet, constituant même la fin propre de son institution, et on a vu plus haut (chapitre 2) qu'il s'agit de la foi d'autrui dans l'alliance, l'engagement de foi mutuel garanti. Autrement dit, si Best « escomptait » quelque bienfait en offrant son cadeau initial à Ranapiri, ce ne pouvait être que la confiance ou l'amitié de Ranapiri et, avec elle, la reconnaissance de sa valeur subjective. Examinons l'histoire sous cet angle.

A s'en tenir au récit, on ignore si Ranapiri disposait d'un trésor personnel qui lui aurait permis de rendre rapidement un présent à Best. On sait simplement qu'il a offert plus tard le cadeau reçu de Best à une troisième personne, et que celle-ci, plus tard encore, lui a offert en retour un autre présent (dont on ignore s'il était ou non de valeur supérieure au cadeau initial). On ignore donc, dans notre perspective, si Ranapiri disposait d'un objet de valeur pour répondre à la demande-déclaration d'amitié qui lui était signifiée par le don de Best, donc s'il était en mesure de lui signifier qu'il le reconnaissait digne de sa confiance et de son amitié, et d'engager à son tour sa parole dans l'alliance avec lui. Le cadeau fut accepté par Ranapiri, de sorte que la demande de Best fut accueillie et enregistrée par ce dernier, sans qu'une réponse satisfaisante soit signifiée à Best aussi longtemps qu'aucun présent ne lui était retourné. Dès lors, le retour d'un contre-don entre les mains de Ranapiri implique deux choses.

D'une part, une alliance a été instituée ou confortée avec un tiers au bénéfice de Ranapiri, grâce au présent initial de Best ; il a été pris acte de la valeur subjective de Ranapiri, un nouveau cristal d'alliance a été institué ou conforté, dont Ranapiri et l'autre partenaire jouissent ensemble indépendamment de Best, bien que cette alliance eût été impossible sans le présent initial de celui-ci, ce qui est la règle du jeu.

D'autre part, plus important peut-être, on sait que Ranapiri dispose maintenant d'un objet de valeur, son trésor n'est pas vide et se compose d'au moins un bien (un « signifiant en sommeil »). Il en doit indirectement la jouissance au don initial de Best.

Le problème est alors clairement posé dans le récit : Ranapiri peut-il refermer ses mains sur son trésor ? Il n'a encore rien redonné à Best, de sorte que la demande-déclaration d'amitié de celui-ci demeure sans réponse, et comme suspendue aux mains pleines de

Ranapiri. Il n'a pas été pris acte de la valeur subjective de Best, et on peut présumer le dépit qui animerait celui-ci, son humiliation, si Ranapiri tardait à lui offrir l'objet de valeur dont il jouit maintenant, c'est-à-dire à répondre enfin à sa demande en lui signifiant qu'il le reconnaît bel et bien et s'engage à son tour avec lui dans l'amitié. Si Ranapiri n'ouvrait pas les mains pour délivrer son trésor, s'il ne donnait pas le bien dont il dispose à présent afin qu'il vienne « mordre », comme disent les Trobriandais, à hauteur de ce qui lui avait été offert par Best, alors il ne s'agirait plus d'un retard ordinaire du contre-don. Cela ne pourrait plus être interprété par Best que comme un refus formel de répondre à sa demande ; il se trouverait débouté de cette demande et se verrait signifier du même coup le mépris ou la défiance de Ranapiri. Celui-ci s'avérerait en outre avoir préféré l'alliance et l'amitié d'un tiers à celles de Best, bien qu'il ait conquis, scellé ou conforté cette autre alliance grâce au signifiant de l'engagement de Best.

On voit mal dès lors comment Best pourrait ne pas s'estimer doublement floué, bafoué dans son honneur par la rétention du bien disponible dans le trésor de Ranapiri. La troisième personne vient mettre en lumière la trahison de la foi engagée et déclarée par Best auprès de Ranapiri, et son amertume ne serait pas sans analogie avec celle du dépit amoureux. Cette troisième personne, dont Mauss et Sahlins interprètent l'existence de façon si différente, rappelle en définitive la figure indispensable de l'amant dans le placard du drame bourgeois. Si Ranapiri refermait les mains sur son trésor, il devrait assumer les conséquences de la déclaration de mépris, de désamour ou de défiance qu'il signifierait ainsi à Best. Cette déclaration procéderait d'une tromperie, car Ranapiri a fait mine de commencer d'engager son amitié en acceptant le cadeau de Best, enregistrant ainsi sa demande. Il a accueilli le bénéfice de l'objet de valeur donné, et devra donc assumer le risque du maléfice qui en châtie le détournement (« cet objet est le *hau* de l'autre objet »). En fait il deviendrait *mate* s'il ne délivrait pas son trésor à Best, et on conçoit qu'il puisse vraiment lui en venir « du mal, sérieusement, même la mort ». Car ce qui est en cause n'est pas mince : ce sont l'amour et la haine, la jalousie et le dépit, la trahison et la foi déçue, l'orgueil et

l'humiliation, qui sont portés ici sur le devant de la scène sociale. Les échangeurs sont les protagonistes d'un drame, et le sens de la culpabilité en cause à l'invocation du *hau* (et de la Mort qu'il est capable de dispenser) ne serait pas difficile à mettre en lumière de ce point de vue, alors qu'elle demeure assez énigmatique sous l'angle où Sahlins, et même Mauss, envisagent les choses.

Il importe peu de savoir si le *hau* travaille seul, ici, à faire respecter la loi de la parole dans la déclaration d'amitié ou d'alliance (le principe de réciprocité) ou si quelque sorcier intervient pour susciter son intervention, à la façon dont les prêtres intervenaient auprès du *hau* de la forêt. En tout état de cause le *hau* des objets précieux se présente bien comme le nom de ce qui garantit la parole engagée dans l'alliance par leur donation, tout en désignant le bienfait ou le « bénéfice » qui en procède. Le bienfait, c'est-à-dire la foi d'autrui et l'institution de son engagement, est suspendu à l'existence, putative mais nommée, du garant ultime de la vertu providentielle des biens, le *hau*, situé tout à la fois dans les objets et au-delà des objets. Le *hau* nomme bien « cela » dans les biens et au-delà des biens, qui échappe à la maîtrise des sujets réels, à quoi ils s'estiment redevables du bienfait prodigué par leur donation. En ce sens, la situation du récit de Ranapiri est identique à celle de la tisserande de Best : le *hau* est le nom de ce qui est réputé garantir la parole de Ranapiri, comme il garantissait celle de la tisserande, et il désigne aussi le bienfait prodigué à Ranapiri (procédant du présent de Best) comme il désignait le bienfait prodigué à la tisserande (procédant de la commande de Best). Les mêmes « horreurs épouvantables » et maléfiques du *hau whitia* résulteraient du « détournement » (Sahlins, p. 213) de ce *hau* par chacun des sujets réels – de la fermeture des mains de Ranapiri sur son trésor ou de la vente du manteau au soldat par la tisserande.

Chacun de ces détournements du bénéfice lumineux et providentiel correspond mécaniquement à un manquement du sujet à sa parole, et donc à un mensonge énoncé là où le nom du *hau* se trouvait requis en garantie ultime de cette parole. Quoi qu'il arrive, le nom du *hau* lui-même ne saurait mentir, et si l'on s'avise de le détourner, c'est-à-dire de mentir en son nom, alors le maléfice obscur, épouvantable et mortel, menace : on n'invoque pas en vain le nom du *hau*.

On peut envisager le même phénomène sous un autre angle. S'il est vrai que les biens donnés sont convoqués pour lever un doute affectant la parole et les dispositions mutuelles des sujets réels, alors aucun sujet ne saurait être redevable du bienfait de l'alliance à son partenaire réel puisque, faute de l'intervention symbolique des objets, par définition, l'un et l'autre ne peuvent entretenir que le doute réciproque. Si les sujets réels s'estiment redevables du bien qui leur est prodigué en vertu du don, alors ils ne peuvent l'être qu'en regard des objets eux-mêmes, auxquels ils doivent de jouir ensemble de la foi mutuelle. Ces biens s'avèrent pourvoyeurs d'un bienfait autrement précieux que l'« excès » matériel du contre-don. Le bénéfice (*versus* maléfice) résultant de leur donation est d'une autre nature, décidément, qu'une casserole plus grande ou une poignée de haricots supplémentaire : il est la vie sauve de ce Trobriandais égaré chez les cannibales étrangers par exemple (voir chapitre 2). C'est tout le sens de la contemplation du coquillage, lorsque le regard des intéressés s'abîme dans la beauté des formes pour y percer le secret de sa vertu prodigieuse. Les Trobriandais ne peuvent pas ne pas tenter de saisir, dans les coquillages et au-delà des coquillages, « cela » dont ils se croient redevables du bienfait de l'alliance, comme les Maori cherchent dans la forêt et au-delà de la forêt « cela » dont ils se croient redevables de la prolifération des oiseaux.

Ce point de vue contredit l'interprétation de Sahlins, mais curieusement il respecte mieux le principe de méthode que l'auteur s'est lui-même vigoureusement imposé. « Il importe au plus haut point de remettre le texte controversé [le propos de Ranapiri sur le *hau* du don] à sa place en tant que glose explicative de la description d'un rite sacrificiel [le propos sur le *hau* de la forêt]. A travers cet exemple d'échange de dons (...) Ranapiri essayait de faire comprendre à Best pourquoi les oiseaux piégés sont cérémoniellement rendus au *hau* de la forêt, source de leur abondance. Autrement dit, il invoque une transaction entre les hommes, parallèle à la transaction rituelle qu'il s'apprête à décrire, telle que la première puisse servir de paradigme à la seconde¹ ».

1. M. Sahlins, *op. cit.*, p. 209.

Ce rappel à l'ordre méthodologique était mieux fondé et plus opportun encore que Sahlins ne le pensait. En dépit de sa propre thèse en effet (ou de celle de R. Firth), le *hau* de la forêt ne nous paraît pas sensiblement différent de celui des objets précieux, non plus que de celui de la tisserande... *Hau* nomme et désigne conjointement la même chose, qui n'est pas un « excès » ou une « productivité » comptables ou matériels, mais que l'on retrouve dans les deux fragments du récit de Ranapiri : c'est la dimension providentielle des objets du monde, pour autant que le monde des hommes est institué par le langage. Est-ce vraiment si mystérieux ? En tout état de cause, nous ne pouvons éviter de nous demander si l'usage nuancé et méticuleux du lexique marchand auquel Sahlins s'adonne ici, concernant des faits qui n'en relèvent pas de façon évidente, ne serait pas à mettre au compte de « quelque chose comme une rationalisation » utilitariste, libérale et pragmatique, anglo-saxonne finalement, du *hau* maori.

La loi du nom

Le *hau* est donc un nom donné à la loi qui garantit la parole. Ce nom est lui-même le garant ultime de l'engagement du sujet dans sa parole ; il est aussi « cela » dans les objets donnés et au-delà, qui fait que ces objets ne mentent pas et ne sauraient mentir... La définition du *hau* comme « nom de la loi » semble moins équivoque que celle suggérée par l'usage des mots « esprit » ou « profit », mais la formule demeure néanmoins assez obscure et soulève d'autres problèmes. Nous ignorons pourquoi le terme nommant la loi désigne en même temps la providentialité des biens, et pourquoi le nom de « Providence » se présente comme gravé au revers de la médaille du Commandeur. Nous ignorons encore, surtout, pour quelle raison la récurrence du doute sur la parole devrait s'arrêter maintenant sur ce nom-là, et ce qui nous empêche de pousser encore le doute d'un cran, en interrogeant ce qui garantit le nom lui-même. En d'autres termes, à supposer que le doute ne puisse vraiment pas insister au-delà du nom, qu'est-ce qui fait que ce nom parvient à contenir et à refouler le désir de savoir¹ ?

1. Descartes avait poussé méthodiquement le doute et le désir de savoir jusqu'à

Une histoire imaginée par le juriste autrichien Kelsen¹ et rapportée par Safouan pointe précisément l'opération symbolique qui nous préoccupe : l'irruption du nom de la loi au lieu ultime, incoercible, où s'épuise et s'abolit la récurrence structurale du doute². « Paul rentre de l'école (...) et dit à son père : "mon camarade de classe Hugo est mon ennemi ; je le déteste". En réponse de quoi, son père lui adresse une norme individuelle : "Tu dois aimer ton ennemi Hugo et non le haïr". Paul demande alors à son père : "Pourquoi dois-je aimer mon ennemi ?" ». C'est-à-dire que l'enfant demande pourquoi la phrase de son père énonce « une norme qui le lie, ou encore – et c'est la même question – il veut savoir la *raison de validité* de cette norme³ ». L'enfant demande pourquoi, ajouterions-nous, il devrait croire que la parole

envisager l'existence d'un dieu trompeur, ultime conjecture avant qu'il ne parvienne à isoler la seule et ultime certitude sur laquelle il envisageait de fonder un discours valide, à partir de laquelle quelque vérité pourrait être énoncée telle qu'aucun dieu, quels que fussent son nom et son indécidabilité, ne pourrait faire qu'elle ne fût pas vraie. En l'occurrence, tout pouvait bien se révéler faux, illusoire et trompeur, rien ne pouvait faire que moi-même qui pensais et imaginais tout cela, je ne fusse rien : « je pense, donc je suis ». Ce faisant, Descartes récusait sciemment la légitimité de tout nom de la loi en regard de la vérité, fût-ce le nom de Dieu, et rien ne pouvait plus venir à cette place selon lui, qui ne fût un savoir « clair et distinct ». Il révélait du même coup, selon Lacan, le principe d'un discours dont la structure est fort différente de celui qui nous intéresse ici : un discours où le savoir occupe la position d'« agent » sur le schéma de la structure discursive, et où le désir de savoir et le doute, loin d'être refoulés, deviennent le principe reconnu de son propre déploiement. Ce que le psychanalyste appelait le « discours de la science ».

Dans la structure du discours qui nous intéresse cependant, il n'existe pas de dieu trompeur, dieu ne fait pas « bazarlik », « pas plus qu'il ne joue aux dés » comme l'écrivait Dumézil (*Idées romaines*, Gallimard, Paris, 1969, cité par Safouan, *op. cit.*, p. 60), et nulle récurrence du doute ne saurait être conduite jusqu'à mettre en cause son Nom, sauf à s'exposer au grand mal, aux horreurs du supplice, du maléfice, de la maladie ou de la mort.

1. H. Kelsen, *Allgemeine Theorie der Normen*. Trad. angl. de M. Hartney, *General Theory of Norms*, Oxford University Press, Oxford, 1987.

2. M. Safouan, *La Parole ou la Mort. Comment une société humaine est-elle possible ?*, *op. cit.*, p. 52 et seq.

3. *Ibid.*, p. 52. Souligné dans le texte.

de son père est vraie quand il dit qu'il doit aimer son ennemi. « Là-dessus son père dit : "parce que Jésus a commandé : aimez vos ennemis". Paul demande alors : "Pourquoi faut-il que qui que ce soit obéisse aux commandements de Jésus ?" ; c'est-à-dire qu'il demande pourquoi la signification subjective de l'acte de volonté de Jésus est aussi sa signification objective, pourquoi il constitue une norme valide, ou encore – et c'est la même question – quelle est la raison de validité de cette norme générale¹ ». C'est-à-dire encore qu'il demande pourquoi Jésus dirait vrai, lui plutôt qu'un autre. « La seule réponse possible à cette question », remarque Safouan, « est parce que, en tant que chrétien, on présuppose que l'on doit obéir aux commandements de Jésus » (*ibid.*, p. 53).

On note au passage que la progression du désir de savoir de l'enfant s'est vu opposer un premier commandement énoncé par le père en son nom propre, et qu'il se voit opposer finalement l'énonciation d'un commandement au nom d'un meneur-mort, Jésus. On bascule du côté des idéaux du Nous² dont le père se fait le rapporteur pour l'enfant, mais celui-ci ne sait pas encore que Jésus est le nom d'un meneur-mort, et son père n'a d'autre issue que de lui en faire prendre la mesure.

Safouan souligne qu'en énonçant une « norme de base à l'adresse de son fils, le père de Paul lui demande en fin de compte de se taire » (p. 53). Le père censure chez l'enfant le désir de savoir dont ses questions manifestaient la récurrence, il y oppose un point de butée infranchissable. « Quant au sujet réel, celui qui énonce la norme de base, le père de Paul en l'occurrence, on peut parier qu'il ne sait pas que l'autorité qu'il invoque dépend, dans son existence même, de sa croyance. Ou, plus justement, il le sait sans le savoir, c'est-à-dire le sait tout en s'effaçant comme sujet sachant ce dont il s'agit – définition du refoulement qui permet de distinguer ce mécanisme de celui de la dénégation où l'accent porte sur l'énoncé en tant qu'il s'affecte du

1. *Ibid.*, p. 52-53.

2. Sur l'usage de cette notion, préférable de notre point de vue à l'expression de Freud d'« Idéaux de masse », et sur le meneur-mort, voir C. Geffray, *Le Nom du Maître...*, *op. cit.*

“symbole de la négation” » (p. 54). On observe donc un refoulement chez le père de Paul, identique à celui qui résulterait pour Paul lui-même de la censure exercée par son père lorsqu’il lui demande de se taire, s’il se taisait en effet et venait à croire à son tour comme son père. Ce faisant, le père est dans son rôle et c’est même là toute sa fonction, une fois la place de son propre nom aménagée chez l’enfant : y raccrocher des noms pareils à celui de Jésus afin que les croyances de son fils viennent s’y ordonner.

En racontant sa petite histoire, le vieux Maori répondait, lui aussi, à une question de Best portant sur la validité de la norme contraignant à rendre un objet de valeur, norme dont Best ignorait le sens et n’éprouvait pas l’exigence... Selon Ranapiri, lorsqu’un objet est le *hau* d’un autre objet, son dépositaire ne peut le conserver, sauf à devenir *mate*, à s’exposer au mal, « même la mort ». Best aurait pu demander, comme l’aurait fait un enfant maori, pourquoi il faut craindre ainsi le *hau*. Il aurait pu interroger la légitimité de ce *hau* qui obligeait le sujet, sans raison si évidente, à se séparer d’un bien pourtant désirable. Ranapiri aurait pu dresser alors un ultime garde-fou : il faut craindre le *hau* parce que nous sommes Maori et que les Maori se soumettent à l’injonction du *hau*, avant de ponctuer son propos, comme à son habitude, d’un sombre et définitif *kaati eena* – assez sur ce sujet, ça suffit maintenant.

La scène rappelle le jour où Fousiwé avait brutalement intimé l’ordre de se taire à Helena Valero lorsqu’elle avait fait valoir, aussi naïvement et vaillamment qu’un enfant, son doute sur la nature des cendres, signifiants de la parole yanomami : « Ce que je dis est vrai. Vous brûlez le corps, puis vous rassemblez les ossements, vous les pilez. Même après qu’il est mort, vous le faites encore souffrir. Ensuite vous mettez les cendres dans la bouillie de banane et vous les mangez. Enfin, après les avoir mangées, vous allez dans la forêt faire vos saletés ; ces ossements doivent encore passer par là ». Fousiwé la « regarda, sérieux, et dit : “que personne ne t’entende dire cela”¹ ».

1. E. Biocca, *Yanoama*, op. cit., p. 159.

La censure de Fousiwé n'avait pas suffi à refouler le doute d'Helena. Fousiwé n'était pas son père, et elle avait déjà réalisé un refoulement pareil, bien avant l'âge où elle avait été enlevée, au bénéfice du nom de Jésus. La censure de Ranapiri n'a manifestement pas eu plus d'effet sur Best que celle de Fousiwé sur Helena. Mais la même censure pourrait induire en revanche, chez des enfants maori ou yanomami, un refoulement analogue à celui qui se réalise chez Paul à l'issue de la censure exercée par son père, pourvu qu'ils s'identifient pareillement à celui qui la prononce. Alors le petit Maori en viendrait à craindre le *hau* et à se soumettre à son tour à son commandement, suite au rappel à l'ordre de son identité maori dans la bouche de Ranapiri. Et le petit Yanomami écarterait pour longtemps de ses pensées les images scabreuses que lui inspire son désir de savoir ce qu'il advient des cendres mortuaires après leur digestion.

Hau, Jésus, sont des noms de la loi maori, chrétienne. « Donner un nom à la loi, créer le souverain dans les croyances est le détour nécessaire et inutile tout ensemble, moyennant lequel la loi du nom, opérant – si je peux dire – de derrière, se garantit aux yeux de la conscience du nom de la loi¹. » La loi du nom, autrement dit la fonction symbolique, ne peut s'appliquer à moins que ne lui soit attribué un nom, et le *hau* se présente comme un nom de ce genre, donné à la loi par Ranapiri par exemple, qui peut créditer ainsi un autre sujet que lui-même de l'énonciation de la loi. Ranapiri « crée un souverain dans les croyances », il postule un autre sujet dont il « veut ignorer que l'existence même dépend de sa croyance » et ce « troisième sujet » entre Ranapiri et Best n'est pas moins fictif que ne l'était Jésus-fils-de-dieu entre Paul et son père. En ce sens, le *hau* n'est jamais qu'un 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 indépendante de sa nomination même.

S'agissant des biens précieux, cette nomination constitue le « détour nécessaire et inutile à la fois », moyennant lequel la vertu symbolique des objets, leur aptitude à signifier l'engagement du sujet dans sa parole, se manifestent « de derrière » sans que le sujet lui-

1. M. Safouan, *op. cit.*, p. 57.

même sache bien comment. Le détour est inévitable pour que la fonction symbolique – la loi du nom – se « garantisse aux yeux de la conscience », du nom du *hau* – du nom de la loi.

Il est facile de résoudre à présent l'énigme posée, au départ de cette étude, par les inconnues de la définition du *hau* avancée par Lévi-Strauss. Le *hau* n'est « pas la raison dernière de l'échange », écrit-il, il n'est que « la forme consciente sous laquelle les hommes d'une société déterminée, où le problème avait une importance particulière, ont appréhendé une nécessité inconsciente dont la raison est ailleurs ». Or nous savons maintenant que le *hau* est un nom de la loi et donc bien une *forme consciente*, en effet, inutile et nécessaire à la fois, *sous laquelle les hommes d'une société déterminée, où le problème des garants de la parole a une importance particulière* – c'est un euphémisme – *appréhendent une nécessité inconsciente*, la loi du nom, *dont la raison est ailleurs* : dans les conditions de l'exercice du langage, et plus précisément dans le fait qu'aucun garant réel ne peut être assigné à la parole. Le gage ne peut être que symbolique de sorte que, tout au bout de la chaîne du doute, nul ne trouvera jamais autre chose qu'un nom¹.

1. Safouan, *op. cit.* Les garanties de la parole se soutiennent donc aux yeux de la conscience d'une fiction, et c'est toute la vanité des noms de la loi. Mais cette « fictionnalisation de la loi » n'en est pas moins nécessaire et naturelle « pour autant que le symbole y trouve son point d'application grâce à l'imaginaire » (*ibid.*, p. 58). La nomination de la loi ne va pas sans la création d'un sujet fictif, ce « souverain dans les croyances » dont l'existence sinon le corps imaginaire sont déposés sur le site de l'Autre pour le rendre appréhendable, afin que la conscience puisse s'en saisir et en interpréter les effets dans la vie commune. « Grâce à l'image du semblable dont se soutient toute idéalisation, le troisième terme qui seul rend possible une relation viable entre le *je* et le *tu*, le *Il*, pronom de l'absent, comme disent les grammairiens arabes, se représente tant sous la forme de l'Imperator qui tient le livre de la dette, que sous celle de la Providence dont l'absence n'est jamais qu'absence de sa *présence* » (*ibid.*, p. 58. Souligné dans le texte).

En définissant ainsi la Providence, le psychanalyste éclaire sous un autre angle encore ce que nous avons établi du *hau* maori : *hau* est le nom de ce *Il* pronommant un sujet fictif (ou putatif), dont le sujet réel sait dépendre, qui se soustrait à sa maîtrise, duquel il se croit redevable : son absence est bien celle de sa présence.

Le sacré

La fonction symbolique ne peut opérer indépendamment de sa nomination, et le *hau* constitue une figure de cette nomination. Il n'a donc pas d'existence indépendante de la fonction dont il est un nom parmi d'autres. Les invocations qui lui sont adressées visent sa double vertu cardinale de sauver et de châtier, car il appartient au registre générique du divin ou du sacré. Les objets précieux lui sont raccordés par une chaîne signifiante qui ne saurait être rompue, sauf à ruiner le crédit porté à la valeur des choses et au-delà, à celle des sujets eux-mêmes (ces objets sont souvent regardés comme ayant été délivrés aux hommes, à l'origine, par les dieux). Mais le sacré ne saurait être confondu avec l'Autre symbolique garantissant le lien social entre les sujets réels. Il résulte plus précisément de son obstruction par le fatras « inutile et nécessaire » des noms et des images de ces sujets putatifs qui prêtent leur voix à l'énonciation des lois de la parole. Il procède de la lune, en quelque sorte, s'il est vrai que le sujet n'est jamais mieux rappelé à l'ordre providentiel du soleil que par la figure de son occultation totale à l'occasion d'une éclipse. Le soleil noir déposé comme un joyau dans l'écrin de sa propre couronne est susceptible, par là, d'y être enfin contemplé, et l'absence de sa présence y est comme mise en scène par l'obstruction de la lune. Les noms de la loi ne se présentent plus alors comme de simples points de butée destinés à bloquer la course du doute structural sur la parole et à le refouler, ils sont également des garde-fous, si le fait d'énoncer la loi en se prenant soi-même pour son auteur est bien le critère de la folie du sujet qui se prendrait pour le soleil, ou qui le regarderait en face...

Mais la métaphore s'arrête là : derrière les noms de la loi, dans l'ordre symbolique et contrairement à la lune dans la mécanique céleste, il n'y a strictement rien, n'était ce que Lacan appelle l'Autre et qui n'est qu'un site, celui du langage.

Plusieurs signifiants se sont succédés à la place de la lune, en position d'« agent » dans la structure du discours (lien social) qui a retenu notre attention dans les deux premiers chapitres de cet ouvrage. Ils sont tous venus se substituer à la Mort comme signifiants

de la parole, les cendres, les scalps, puis les coquillages et autres objets précieux donnés... Ils n'auraient pu venir occuper cette place, cependant, s'ils n'avaient été raccordés d'une façon ou d'une autre aux noms de la loi, à ces souverains dans les croyances que les populations ont collectivement nommés et créés pour concevoir et se représenter « cela » dont elles savent dépendre, qui se soustrait à leur maîtrise, dont elles se croient redevables. Autrement dit, ces noms sont les points de butée où la fonction providentielle s'articule au refoulement du doute, structural, sur la parole d'autrui et, au-delà, sur les dispositions du monde. D'où l'ultime version possible du schéma de la structure discursive :

$$\begin{array}{ccc} \text{Noms de la loi} & \rightarrow & \text{doute (*désir de savoir*) d'autrui} \\ \text{sujet divisé} & & \text{foi d'autrui} \end{array}$$

Le *hau* de la forêt nomme un sujet fictif auquel les Maori semblent adresser une demande portant sur les dispositions bienveillantes et la valeur d'un univers par ailleurs dépourvu de dispositions bonnes ou mauvaises, donc dépourvu de toute valeur, réel et muet, c'est-à-dire contingent, et irrémédiablement soustrait à toute maîtrise... Les Maori ne sont pourtant pas fous et ne s'adressent certes pas à la forêt réelle, ils s'adressent au nom du *hau*, en vertu de quoi ils récusent précisément la forêt réelle et l'*instituent comme forêt maori*, c'est-à-dire comme réalité et élément du monde des hommes, tout à la fois nécessaire et mise à portée de leur maîtrise. La forêt réelle n'est ni bonne ni mauvaise, elle n'a pas de « dispositions » et n'est redoutée qu'autant qu'elle est radicalement et à jamais inconnue. Moyennant l'invocation du nom de la loi, elle cède la place à la forêt du monde des hommes et se trouve engagée en vertu de ce nom, quoi qu'elle en ait, dans une alliance avec les hommes.

Le *hau* des biens donnés est un nom en vertu duquel une inconnue analogue peut être écartée, portant sur les dispositions et la valeur des autres sujets réels cette fois, tel que Lévi-Strauss en isole le principe dans la salle d'un restaurant méridional (voir chapitre 2). Il désigne un sujet fictif réputé garantir la parole de tout sujet réel, dès lors qu'il parle et adresse une demande à un autre semblable, demande qui ne peut pas ne pas porter sur les dispositions et la valeur subjective de

l'autre. N'était cette institution des garants de la parole, l'existence réelle des autres sujets parlants ne serait pas moins contingente, incertaine, redoutable et irrémédiablement hors de portée que ne l'est la forêt réelle. La nomination des garants permet seule de récuser la collection réelle des animaux *homo sapiens sapiens*, pour instituer leur collectivité dans le monde, comme monde social.

Aucun sujet réel ne saurait disposer du répondant symbolique suffisant, quels que soient son trésor et l'ampleur des sacrifices qu'il consent aux dieux, pour que son offrande revête le caractère d'un contre-don à la Providence. Tous les trésors de la Terre ne pourront jamais « mordre » sur les bienfaits des sujets fictifs subsumés dans l'imaginaire à l'invocation du Nom de la loi, et la dette des sujets réels à leur endroit demeure infiniment insolvable. L'Autre, qui n'a pas d'existence indépendante du langage, sera toujours plus grand que les sujets réels, éternellement captifs des rêts de son désir¹.

1. De ce point de vue, l'ascendant pris par un sujet réel sur un autre semblable, en vertu des trésors qu'il « vomit » de mauvaise foi à son adresse (voir chapitre 2), résulte en définitive d'un détournement imparable du Nom de la loi, car il est réalisé « au nom du Nom de la loi ». Ce détournement vient instituer dans l'imaginaire, à partir de l'ordre symbolique, une inégalité qui contredit l'égalité réelle, radicale, de tous les sujets parlants. Le maître n'est tel en somme que pour s'être interposé entre les autres sujets et le Nom de leur loi, jusqu'à incarner pour eux et auprès d'eux la double figure du Commandeur et de la Providence. Les autres en viennent alors à dépendre de sa personne dans la représentation qu'ils se font du monde et de toute leur existence sociale.

Cela suppose pourtant que le maître n'oublie jamais tout à fait l'égalité réelle et radicale de sa condition en regard des autres, sauf à basculer dans la folie prépotente et le meurtre... Si le maître sait se montrer à la hauteur de ce qu'il est réputé incarner sans s'y croire, en demeurant à l'écart de la folie, alors les autres n'ont plus le choix. Ils n'ont aucune issue et la mécanique est implacable : assujettis, ils l'aiment.

4. LA SERVITUDE CONTRACTUELLE.

IDÉAUX DE LA CITÉ ET INVENTION DE LA MONNAIE¹

Il existe une disposition sociale servile dont nous n'avons pas trouvé trace dans le sillage des opérations symboliques de la Mort, et qui doit être distinguée pour cette raison de la simple sujétion symbolique qui résulte du simple exercice du don. Il s'agit de la *servitude contractuelle*². La Grèce fut probablement, au tournant des périodes archaïque et classique, le théâtre d'un développement remarquable de cette forme de servitude et, simultanément, d'une reprise d'initiative politique dont nous n'avons pas fini d'administrer l'héritage symbolique – l'invention des idéaux de la Cité. Nous illustrerons donc l'analyse de la servitude contractuelle en nous transportant sur ces rivages de la Méditerranée, pour mieux introduire la question de l'invention de la monnaie divisionnaire frappée qui eut lieu au même endroit, à la même époque.

Supposons qu'un Athénien, quelque part en Attique vers 650 avant J.-C., n'ait pas pu presser suffisamment d'huile d'olive pour rembourser l'avance en blé d'Egypte que lui avait faite un marchand de Milet quelques mois auparavant. Le marchand s'en trouve frustré, et son manque à jouir est chiffré et calculable. Il aura dit quelques mois plus tôt à l'Athénien : « mon blé d'Egypte, en tant que ton huile d'olive, c'est x mesures ». Le blé aura été mangé par l'Athénien et

1. Cette étude prolonge l'argument du chapitre 3.

2. Nous laissons de côté les formes non contractuelles de servitude, lignagères, esclavagistes, paternalistes ou étatiques...

l'anticipation de sa jouissance en huile d'olive est déçue, il peut seulement dire à présent : « mon manque à jouir, en tant que ton huile d'olive, c'est x mesures », où les mesures d'huile d'olive restent un prix. Elles sont le signifiant d'une part de jouissance imaginaire et sont, en l'occurrence, le signifiant du manque à jouir du marchand de Milet frustré. L'huile manque à sa place, et l'accord sur l'égalité des parts de jouissance entre les deux sujets se trouve trahi, le contrat rompu. Les mêmes mesures d'huile manquantes, signifiant le manque à jouir du marchand, se présentent du même coup comme le signifiant de la dette de l'Athénien à l'endroit du marchand dont il devient instantanément l'obligé.

La nature de cette obligation n'est cependant pas identique à celle du sujet en proie aux effets symboliques d'un don de mauvaise foi (voir chapitre 2). Le signifiant auquel il se trouve assujéti maintenant n'est plus un bien signifiant la parole, il n'entretient d'ailleurs aucune espèce de lien avec le sacré, la Mort et les Noms de la loi ; *le signifiant de son obligation est le prix* du manque à jouir du marchand, qui est aussi celui du blé qu'il a mangé... Au-delà de ce que chacun sait des bonnes ou mauvaises raisons de la faillite de l'Athénien, ce n'est pas sa foi mais sa jouissance qui est en cause, et comme suspendue à la merci du désir du marchand de Milet : tous les biens dont il jouit peuvent être délivrés à celui-ci en effet, car le signifiant du manque à jouir d'un créancier est tel qu'On lui reconnaît le droit de piocher parmi les biens de son débiteur pour les retirer à la jouissance de celui-ci, afin que le créancier en jouisse à sa place – à hauteur bien entendu du chiffre de son signifiant, qui mesure le *quantum* de la part de jouissance qui manque à sa place. Puisque l'autre ne délivre pas l'huile convenue, le marchand prendra son âne, et s'il n'a pas d'âne, il prendra un bout de sa terre, et s'il n'a plus de terre ou si elle ne suffit pas, le marchand de Milet prendra la personne de l'Athénien.

Dans l'enthousiasme des premiers âges du marché, semble-t-il, le pur déploiement de ce discours livré à lui-même ne rencontrait guère d'obstacle qui l'aurait contraint à s'arrêter sur le seuil de la personne propre de l'autre obligé. Le marchand de Milet pouvait prendre l'Athénien à son service pour solder sa dette ou, plus radicalement, chiffrer sa personne pour aller la vendre ailleurs, sur le marché aux

esclaves de Chios par exemple. L'Athénien était alors dépossédé de sa personne propre, dont il ne pouvait plus jouir lui-même puisqu'un autre en jouissait à sa place, à moins encore qu'un riche voisin ne lui propose de payer pour lui le marchand de Milet, de racheter la créance. L'Athénien échappait à la vente à Chios mais demeurait sur une terre dont son voisin jouissait à sa place, aussi longtemps qu'il devait lui remettre le fruit des récoltes pour solder sa dette.

La créance peut donc être mise en circulation, comme tout signifiant, et n'importe quel sujet peut en devenir propriétaire. Elle peut transiter librement d'un marchand à un autre en vertu du seul dialogue des objets, en modifiant simplement, à chaque transaction, la personne du marchand auquel le débiteur demeure quant à lui pareillement assujéti. Elle est bien un prix venu en position d'agent dans le discours et à ce titre peut engendrer une sujétion, mais celle-ci n'est plus associée au nom d'un maître particulier comme c'était le cas dans le don. L'identité est à présent indifférente. La structure du lien de servitude marchande ou, si l'on veut, du discours du maître-marchand, peut être formalisée sur le schéma de Lacan :

$$\frac{\text{créance (signifiant du manque à jouir du sujet)}}{\text{sujet divisé}} \rightarrow \frac{\text{doute (désir de savoir) d'autrui}}{\text{jouissance d'autrui}}$$

La structure du discours est formellement analogue à celle du maître, mais le marchand de Milet ne tient pourtant son autorité ni de Zeus ni d'aucune figure de la Providence, pas plus que du courage face à la mort ou du mépris des biens, au contraire¹. Si la maîtrise procède des dieux et des vertus de l'honneur chantés par Homère, alors la sujétion d'autrui ne procède plus maintenant que d'un simulacre de la maîtrise : tout s'articule au commandement d'un signifiant profane, un prix, et le paysan de l'Attique verra, sans bien comprendre, sa terre engloutie au travers du miroir d'Alice, et avec

1. « Créance » est le nom communément attribué à la croyance marchande, lorsqu'un sujet manque à jouir et que l'*On* reconnaît un autre comptable de ce manque. En ce sens, la frustration du sujet et l'obligation de l'autre sont pareillement signifiées par le même prix : « créance » est le nom donné à ce prix pour autant que le sujet s'en autorise pour lever sa frustration chiffrée en se

elle sa *liberté*, pour la seule raison qu'il n'aura peut-être pas été assez bon en calcul. C'est là quelque chose de nouveau, semble-t-il, cette *liberté* que les Grecs découvrent à peu près en même temps que la balance et les poids et mesures des marchands, en même temps du moins qu'ils commencent à poser avec insistance la question des limites, sinon de la légitimité de la sujétion aux prix, c'est-à-dire de la *validité de la croyance marchande*. Le premier à avoir publiquement assigné sa limite au domaine de validité de cette croyance, dans des termes si éclatants que l'Histoire en a retenu la leçon bien après les Grecs, fut peut-être Solon d'Athènes.

A propos des Grecs

Les Grecs¹ se sont divisés et affrontés en armes au sein de la Cité, comme les Romains dans la République, dans la *stasis* ou la guerre civile, depuis l'aube du VI^e siècle jusqu'aux Gracques, autour d'un seul et même slogan : *abolition des dettes et redistribution des terres*.

servant parmi les biens dont jouit encore son débiteur. « Dette » est le nom donné à l'obligation du débiteur, frappée du même chiffre, pour autant qu'il ne peut s'opposer à la saisie de ses biens par le sujet. En d'autres termes, un prix vient en position d'agent, à la place qui était celle du signifiant-maître dans la configuration du discours d'honneur, dès lors que le sujet marchand dispose d'une telle créance, et la position formelle du créancier dans le discours est analogue à celle d'un maître, puisque la créance qu'il fait valoir se présente comme un signifiant faisant loi. Le rapport du sujet au savoir du débiteur est, lui aussi, formellement analogue à celui d'un maître, car le débiteur peut raconter toutes les bonnes et vraies raisons qu'il sait, éventuellement vérifiables, qui justifient sa faillite à honorer le contrat. Le marchand n'en a cure et sa créance l'autorise à répondre « je ne veux pas le savoir » ou « je n'ai pas à en connaître ». Le refoulement du désir de savoir n'entraîne pourtant pas que la créance – ce signifiant en vertu duquel les biens de la jouissance d'autrui sont rendus disponibles pour assurer la jouissance du sujet – soit autre chose qu'un prix : *on demeure dans le champ du lien marchand et la foi du débiteur n'est pas visée a priori par le sujet*.

1. Moses I. Finley, *Les Anciens Grecs* (1963), La Découverte, Paris, 1993, p. 37 ; *L'Economie antique* (1973), Ed. de Minuit, Paris, 1975, p. 77-163 ; Michel Austin, Pierre Vidal-Naquet, *Economie et Sociétés en Grèce ancienne*, Armand Colin, Paris, (1972) 1996, p. 89. *Les Gracques. Crise agraire et révolution à Rome*, présenté par C. Nicolet, Gallimard/Juillard, Paris, (1980) 1990 (Juillard, 1967).

Or on aima et admira Solon, l'un des « sept sages » de l'Antiquité, pour être intervenu précisément sur ce point au cours d'une guerre civile, et pour avoir restauré la paix à Athènes en dessinant plus nettement qu'aucun autre le contour des idéaux de sa Cité. Les faits sont connus mais prennent une résonnance particulière, nous semble-t-il, en regard de notre problématique.

Rappelons le sens que cet homme, politique et poète, a donné à son action dans ses écrits, tel qu'Aristote s'y réfère deux siècles plus tard dans sa *Constitution d'Athènes*¹. La guerre faisait rage à Athènes entre les riches et les pauvres vers 594 av. J.-C., mais les deux partis étaient parvenus à s'accorder sur un point : appeler Solon et le nommer à la magistrature d'*archontat*, afin qu'il mette un terme à la *stasis*. La terre était alors « dans un petit nombre de mains » selon Aristote (II-2, p. 96), et « les pauvres, leurs femmes et leurs enfants étaient les esclaves des riches. On les appelait "clients" et "sizeniers"² (...) Si les paysans ne payaient pas leurs fermages, on pouvait les emmener en servitude, eux et leurs enfants, car les prêts avaient les personnes pour gage » (*idem*).

Solon, archonte, se dressa alors entre les riches et les pauvres et se retourna tour à tour contre les uns et les autres. « Je suis resté debout, couvrant les deux partis d'un fort bouclier, et je n'en ai laissé aucun vaincre injustement » (XII-1, p. 108). Il dit aux riches : « Vous, calmez dans votre poitrine la violence de votre cœur, vous qui êtes allés jusqu'au dégoût des plus grands biens » (V-3, p. 100), ou en d'autres termes, dirions-nous : « *vous qui ne savez plus quoi inventer pour jouir* ». « Amenez à la modération votre esprit orgueilleux car nous n'obéissons pas et tout ne vous réussira pas » (V-3, p. 100), ce qui revient à dire : « *la Cité ne reconnaît pas votre loi comme la sienne, vos commandements ne sont pas légitimes et vous n'êtes pas ses maîtres* ». « La satiété engendre la démesure, quand une grande fortune échoit à ceux qui n'ont pas la sagesse suffisante » (XII-2, p. 108), la richesse sans la

1. Xénophon, Aristote, *Constitution de Sparte, Constitution d'Athènes*, Gallimard, Paris, (1985) 1996.

2. Les sizeniers ou hectémores donnaient cinq sixièmes de leur production à leur maître.

vertu est donc un mal, une démesure, l'*hubris* : où l'on voit que le commandement des riches est perçu comme un simulacre illégitime procédant du seul prix, par opposition à la droiture de la parole des vrais maîtres, réputés sages.

Sa réforme, en partie judiciaire, fut encadrée par l'édiction de lois visant à assigner sa limite au libre déploiement du discours marchand. La première décréta l'abolition des dettes « par la mesure qu'on appela *sisachthie* (rejet du fardeau), parce qu'on rejeta alors le fardeau » (VI-1, p. 101). Elle prit la forme d'un affranchissement général et d'une redistribution significative des terres, les créanciers et débiteurs durent sillonner les domaines en compagnie de magistrats pour déplacer les bornes indiquant le périmètre des terres gagées. Solon servait ainsi les pauvres mais fut soucieux par ailleurs de couvrir les riches du même « bouclier », pour empêcher que les premiers n'imposent une redistribution totale des terres. Il s'attira finalement la haine des pauvres autant que des riches : « Je me suis tourné de tous côtés comme un loup au milieu d'une meute de chien » (XII-4, p. 110). Il ne craignait pas la haine de tous et la revendiquait même avec orgueil, comme si elle avait été le gage de la rectitude de son engagement au service de la loi.

On voit bien comment il aménageait ainsi le pur espace vide de la loi. En refusant d'incarner la légitimité dans sa propre personne, de devenir le maître du peuple, son tyran, Solon contribuait à instituer le peuple comme peuple, souverain : en se soustrayant à l'amour des uns et des autres, il retirait au peuple tout autre objet d'amour que le peuple lui-même et sa loi, qui s'édicte par le truchement de la magistrature en son nom. Autrement dit, l'archonte ne reconnaissait pour le peuple d'autre objet d'amour que la Cité elle-même. Il affranchit enfin ce « peuple pour le présent et pour l'avenir par l'interdiction de prêter en prenant les personnes pour gages » (VI-1, p. 100), et la servitude pour dette devint hors la loi. Solon assignait ainsi une autre limite à la pure logique marchande : la personne du sujet et celle de ses proches ne pouvaient plus être comptables du manque à jouir des créanciers, la capacité de ces derniers à engloutir les biens s'arrêterait au seuil de la personne des sujets en tant que membres de la Cité, c'est-à-dire citoyens, dont la liberté serait garantie par la loi.

Le peuple souverain était nécessairement libre.

Outre ces lois et la réforme judiciaire, Solon procéda à une réforme dite monétaire, touchant les poids et mesures des marchands, c'est-à-dire les unités pondérales de métal assurant une fonction monétaire – on ne battait pas encore monnaie à Athènes à cette époque. On conçoit que ces réformes, dont l'énoncé fut écrit et exposé en public pour la première fois dans l'histoire des Grecs, valurent à Solon l'image d'un sage, fondateur des idéaux de la Cité. L'abolition des dettes, l'interdiction légale de la servitude pour dette, le réétalonnage des poids et mesures garanti par la Cité, sont des lois que l'on qualifierait presque de chirurgicales tant elles viennent trancher avec sûreté et précision dans les chairs d'un corps social malade de ses marchandises.

Les poèmes de Solon, les commentaires d'Hérodote ou d'Aristote et les interprétations que les historiens modernes mettent à notre disposition ne permettent pas de se représenter de façon précise les mécanismes ayant conduit à l'asservissement des « pauvres » d'Athènes ni de nuancer les formes des servitudes à l'œuvre en Attique à l'époque (tous les pauvres n'étaient pas *hectémores*), mais il n'est guère discutable que l'endettement de masse a conduit à la *stasis* et que le phénomène procédait de l'opération du discours marchand tel que nous l'avons envisagé ci-dessus. Les « riches », propriétaires terriens pour la plupart, vendaient leurs biens (récoltes) et achetaient à d'autres sans exercer eux-mêmes la profession de marchand, mais les conditions de l'assujettissement des « pauvres » à leurs personnes en vertu d'une créance comptable supposait l'existence aux marches sociales de la Cité, d'une façon ou d'une autre, d'une population spécialisée de commerçants.

Il ne s'est jamais agi pourtant, pour les Athéniens, d'expulser les marchands ni de renoncer aux procédures de l'accumulation marchande des richesses comme prétendirent le faire, avec autant d'honneur que de naïveté, les Spartiates. On ne nia jamais à Athènes l'avantage que la Cité retirait de ses marchands, et celle-ci poursuivait son chemin après comme avant Solon, en compagnie des *météques* qui œuvraient dans les affaires commerciales sur son territoire et à l'extérieur, libres, Grecs ou non Grecs, résidant à Athènes sans être

Athéniens, sous l'égide de la Cité sans en être citoyens. Les métèques alimentaient et faisaient tourner le petit monde de la marchandise au service et sous tutelle de la collectivité libre des Athéniens, sans jamais pouvoir désirer ni prétendre exercer sur ces derniers l'autorité, puisqu'ils étaient dépourvus de toute légitimité politique. La défiance pouvait frapper les marchands citoyens eux-mêmes, à Thèbes par exemple, où « il y avait une loi interdisant l'accès aux magistratures à quiconque ne s'était pas tenu à l'écart de l'agora pendant dix ans¹ », « c'est-à-dire qui y avaient exercé le commerce ou un travail artisanal. Et il ne s'agit pas ici d'une utopie de philosophe », soulignent Austin et Vidal-Naquet, « mais de la réalité historique² ».

L'affranchissement irréversible du peuple attribué à Solon et la formation consécutive d'une population de petits paysans libres et indépendants entraînèrent l'apparition d'une population servile de substitution, d'esclaves marchandise importés pour travailler sur les terres désertées par les anciens obligés. « Athènes sera à l'époque classique la cité où le citoyen aura vu son pouvoir et ses droits se développer plus que n'importe où ailleurs ; mais elle sera en même temps la cité où l'esclavage-marchandise [importée de l'étranger] connut sa plus grande extension. Il y a là plus qu'une coïncidence : c'est même le cas le plus net où l'on peut établir un lien entre les deux processus³. » Ce mouvement fut engagé plusieurs décennies avant qu'Athènes ne commence à utiliser l'argent du Laurion pour battre monnaie, ces pièces fameuses frappées de l'emblème de sa déesse tutélaire, la chouette. Le symbole athénien fut apposé alors sur le corps du signifiant universel de la valeur, un signifiant-maître dont la mise en circulation à l'exportation permit bientôt de signifier la valeur des biens sur tous les marchés, dans tous les ports de la Méditerranée et jusqu'en Orient, tandis que les Spartiates se refusaient encore à compter autre chose que des broches ou des haches de fer...

Le contraste entre Sparte et Athènes est saisissant. Il n'a pas moins intrigué les contemporains des deux Cités que nous et n'a jamais

1. Aristote, *La Politique*, III, 5, p. 191.

2. *Op. cit.*, p. 31.

3. Austin et Vidal-Naquet, *op. cit.*, p. 91.

cessé d'alimenter la réflexion des penseurs politiques, des Grecs et des Romains jusqu'à nos jours, en passant par la Révolution française¹. On a toujours pressenti, semble-t-il, que Sparte et Athènes incarnaient par leurs destins divergents deux réponses distinctes retournées à une seule et même question, celle qui se trouvait posée aux maîtres et à tous ceux qui les aimaient par les marchands et l'opération de leur discours. Le choix de Sparte fut radical à cet égard, si l'on en croit Xénophon : « Dans les autres cités, on le sait, tous s'efforcent de gagner le plus d'argent possible ; l'un est agriculteur, un autre armateur, un autre commerçant, d'autres sont nourris par des métiers. Mais à Sparte Lycurgue a interdit aux hommes libres de s'attacher à aucune occupation lucrative, et leur a prescrit de ne considérer comme des travaux convenables pour eux que ceux auxquels les cités doivent leur liberté [en particulier les arts de la guerre]. Au reste, pourquoi rechercherait-on la richesse dans ce pays où Lycurgue, en fixant pour tous même contribution pour la nourriture et même genre de vie, a empêché que l'on aspire à la fortune à cause de la jouissance qu'elle procure ? (...) S'enrichir en dépit des lois, il l'a empêché aussi de la façon suivante. En premier lieu, il a établi une monnaie d'un genre tel que dix mines seulement ne pourraient entrer dans une maison à l'insu des maîtres et des serviteurs ; une telle somme aurait, en effet, besoin de beaucoup de place et d'un chariot pour la transporter. De plus, l'or et l'argent sont l'objet de recherches, et s'il s'en découvre quelque part, leur possesseur est puni² ». La monnaie en question était en fer et devait avoir été fondue et trempée dans le vinaigre afin de rendre le métal cassant et impropre à toute reconversion utile...

Le personnage de Lycurgue est vraisemblablement légendaire, mais il n'en demeure pas moins que l'on utilisa des objets prémonétaires à Sparte jusqu'au IV^e siècle, deux siècles après la diffusion de l'usage de

1. A. Joxe, *Voyage aux sources de la guerre*, PUF, Paris, 1993. Voir également, sur l'institution politique de la communauté des égaux dans la Cité, J. Rancière, *La Méseintente*, Galilée, Paris, 1996.

2. Xénophon, Aristote, *Constitution de Sparte, Constitution d'Athènes*, Gallimard, Paris, (1985) 1996, p. 68-69 (Xénophon : VII-1-6).

la monnaie dans toutes les autres cités grecques, et que la cité n'eut de monnayage propre qu'à partir du milieu du III^e siècle¹. Sparte ne céda rien au départ – ou s'efforça de ne rien céder – sur les valeurs de la vraie maîtrise, celles des maîtres-guerriers face à l'extension du champ social institué par le lien marchand. Cette résistance suscitait l'admiration de Xénophon, de Platon et beaucoup d'autres, qui écrivaient pourtant à une époque où les digues légales, élevées par les Spartiates autour de leur Cité, faisaient eau de toutes parts. Sparte se révélait déjà une impasse héroïque : « Si l'on me demandait si maintenant encore, les lois de Lycurgue me paraissent demeurer intactes, je n'oserais, par Zeus, continuer à le soutenir avec assurance (...). Auparavant, je le sais, ils redoutaient qu'on ne vît de l'or en leur possession ; aujourd'hui certains vont jusqu'à se faire gloire d'en avoir (...). Il fut un temps où l'on s'appliquait à être digne de commander ; maintenant on se donne bien plus de mal pour obtenir le commandement que pour s'en rendre digne² ».

A la même époque, Platon n'en reconnaissait pas moins l'ancienne loi spartiate et son régime « timocratique », là où dominant l'honneur et la vertu, comme les meilleurs de tous. Les gardiens de sa République ne possédaient rien en propre : « pour l'or et pour l'argent, on leur dira qu'ils ont toujours en leur âme de l'or et de l'argent divins et qu'ils n'ont pas besoin de l'or et de l'argent des hommes, qu'il est impie de souiller la possession de l'or divin en l'alliant à celle de l'or terrestre³ ». On leur dira en somme que les Noms de la loi où s'ordonnent les idéaux de la Cité sont au-dessus de tous les biens, y compris leur propre vie, et que si l'*On* croit qu'ils le croient aussi, alors *On* les écouterait en sachant qu'ils parlent d'or (la mort de Socrate fut grande à cet égard, qui parlait d'or lui aussi).

Les Spartiates auront contenu le marché en lisière de leur étrange royaume, au nom des valeurs de la vraie maîtrise, là où les Athéniens s'étaient plutôt efforcés de le domestiquer en refondant, forts de l'héritage de Solon, la légitimité démocratique de la Cité. Finalement,

1. François Rebuffat, *La Monnaie dans l'Antiquité*, Picard, Paris, p. 143.

2. Xénophon, XV-1-5, pp. 81-82.

3. Platon, *La République*, 416e-417a.

Lycurgue interdit purement et simplement à ses concitoyens de jouer avec le miroir d'Alice, il les prévint de la subversion marchande et les Spartiates semblent avoir été prémunis, du même coup, contre le doute (désir de savoir) qui est la *production* propre de ce discours. Ils n'étaient guère curieux d'écouter parler les philosophes ; ils se comportèrent plutôt comme des brutes vertueuses et c'est cet intégrisme de la vertu justement, leur foi sans phrase, laconique, qui fit leur charme aux yeux des contemporains comme de la postérité. L'un des symptômes de l'anomalie constituée par le refus radical, à Sparte, de toute composition avec le discours marchand, fût-ce pour l'appriivoiser sous tutelle démocratique, fut l'adoption très tardive d'une monnaie propre, alors que les idéaux du royaume eux-mêmes n'étaient plus, à l'heure de sa décadence. Il faut donc dire un mot de conclusion sur la monnaie.

L'invention de la monnaie comme restauration du privilège de la maîtrise

Les métaux ou autres objets remplissant une fonction monétaire existaient depuis une antiquité bien plus haute que la période classique, en Grèce et ailleurs. L'usage monétaire de lingots de cuivre, d'étain, de bronze, de sicles d'argent et autres anneaux de métal, est attesté dans les premiers empires moyen-orientaux comme aux confins des plus anciens royaumes de la Méditerranée orientale. Au moment de la frappe des premières pièces de monnaie de l'histoire, on utilisait couramment en Grèce des broches de fer assemblées par poignées de six (drachme). Néanmoins, l'invention de la monnaie divisionnaire frappée eut bien lieu à l'époque et dans la région qui nous intéresse, au tournant de la Grèce archaïque et de la Grèce classique, au début du VI^e siècle et donc à l'aube de la Cité (pendant les décennies qui encadrent l'année de l'archontat de Solon), quelque part en Ionnie ou dans l'arrière-pays des cités grecques d'Ionnie, de Phocée ou de Milet, dans le royaume de Lydie peut-être, comme l'affirme Hérodote... Les historiens en discutent, mais peu importe ici.

Il importe en revanche de remarquer que l'invention de la monnaie ne fut pas une innovation technique, et qu'elle ne fut pas le

fait des marchands eux-mêmes. Pour les marchands au demeurant, à s'en tenir à la structure de leur discours, le système pondéral métallique divisionnaire pouvait suffire, techniquement, à leurs opérations. On usait depuis des millénaires du corps des métaux pour signifier universellement la valeur des biens et les marchands pouvaient s'en satisfaire. La frappe des monnaies ne fut même pas le fait des Etats « marchands » puisque ceux-ci (en supposant qu'une telle dénomination eût un sens, les colonies phéniciennes de Carthage par exemple) battirent tardivement une monnaie inventée ailleurs et à des fins conjoncturelles, pour payer leurs mercenaires. Le fait de s'emparer du corps de ce signifiant, qui n'est qu'un poids de métal, et de proclamer sa mise sous tutelle de l'Etat en décidant d'y apposer soudain un emblème constitue évidemment une initiative propre de cet Etat. Il s'agit même d'une initiative sur laquelle l'Etat en général n'est jamais revenu depuis le VI^e siècle av. J.-C.

Les royaumes ou Cités de Grèce, de la mer Egée, d'Ionie ou de l'arrière-pays de l'Ionie contrôlaient déjà l'exploitation de gisements de métal (or et argent en particulier), mais l'emblème frappé sur les petits lingots ronds et plats est venu signifier quelque chose de plus : l'exclusivité de l'instance publique sur la fabrication et la mise en circulation du signifiant universel de la valeur des objets, à usage de tous les vendeurs et acheteurs du territoire. Face aux opérations marchandes qui faisaient passer tant d'objets, mais aussi de terres et de personnes, de l'autre côté du miroir d'Alice, qui engendraient des accumulations de richesses incompréhensibles en regard du discours d'honneur, la frappe des monnaies sous monopole d'Etat pourrait être regardée précisément comme une reprise d'initiative de la fonction de maîtrise (d'honneur). Elle peut être envisagée *dans la même perspective que les lois de Solon* en effet, comme le fait d'un Etat soucieux de sa raison d'être face aux marchands. Disons qu'elle aurait été le fait des représentants d'une population soucieuse de la persévérance de l'Etat dans son être d'Etat, mais qui ne se résolvait pas pour autant, contrairement aux Spartiates, à renoncer totalement aux bienfaits des richesses drainées par l'extraordinaire puissance d'accumulation des marchands.

La monnaie facilita les transactions marchandes et son caractère

divisionnaire augmenta le nombre de ceux qui y avaient accès ou recours pour obtenir ou mettre en circulation des biens de faible valeur. Mais la monnaie frappée, monopole d'Etat, permit surtout de restituer dans le même mouvement le lieu de la loi mis à mal par le discours marchand. C'est en ce sens que l'invention de la monnaie pourrait être mise en résonnance avec le génie de Solon, et plus généralement avec l'invention des idéaux de la Cité. En tout état de cause, le nom qui fut donné au corps métallique du signifiant universel de la valeur fut précisément le nom de « loi », *nomos* ou *numos*. Le corps du signifiant universel de la valeur, qui est le signifiant maître du discours marchand et dont on a vu qu'il n'était précisément pas un nom de la loi – c'est tout le problème – fut nommé « loi » dès lors que l'Etat eût signifié, en y apposant son poinçon, son autorité et son exclusivité absolues sur sa confection et sa mise en circulation.

Cette opération symbolique mérite attention. On remarque qu'elle s'effectue en sens inverse du processus symbolique dont résulte la servitude contractuelle marchande, et se présente un peu comme la réponse du berger à la bergère. Dans la servitude marchande, le signifiant de la valeur des objets usurpe la position réservée à la loi dans la structure du discours d'honneur, où il commande alors le simulacre marchand de la maîtrise. Avec l'invention de la monnaie, le nom de « loi » se trouve attribué par l'Etat, en sens inverse, au corps du signifiant de la valeur des biens et à sa juste place dans la structure du discours marchand (en position de « référence » du discours : le bien d'autrui). En apposant ainsi son poinçon, qui est aussi celui de la loi, l'Etat ne s'appropriait certes pas le corps du signifiant monétaire mais scellait un pacte avec les marchands en faisant valoir qu'il ne saurait exister de signifiant universel de la valeur des objets qui ne procédât de son autorité, *sous peine de mort*. L'Etat se poussait du col, en quelque sorte, et s'imposait comme le garant de la fonction fiduciaire du signifiant universel de la valeur, là où en définitive on ne lui avait peut-être rien demandé.

En somme, la situation sociale était mauvaise, tendue, parfois violente, et quelqu'un aura suggéré : « ce que nous ne contrôlons pas, feignons d'en être l'organisateur »... Le mot de Guित्रy fut repris par Edgar Faure, fin connaisseur des coquetteries impérieuses de l'Etat s'il

en fut. Il possède également ses lettres de noblesse analytiques puisqu'il est synonyme en définitive de la thèse freudienne sur le *fort-da*, où le fondateur de la psychanalyse met en lumière le principe de toute maîtrise, en tant que celle-ci se présente comme une procédure destinée à assumer symboliquement une perte, grâce aux vertus du signifiant et par un acte de pur langage. L'Etat de l'Antiquité classique aura pris acte, à sa façon, de la *perte (fort)* que constituent l'engloutissement des biens par le marché et leur redistribution indifférente aux hiérarchies légitimes de la valeur subjective, tout en assumant cette perte dans l'ordre symbolique, en faisant valoir la pure fonction de maîtrise de l'Etat. En l'occurrence, il aura apposé la signature gravée de la puissance publique sur le corps du signifiant universel de la valeur des objets (*da*). Il aura contresigné le signifiant universel de la valeur, ordonnant et garantissant ainsi sur son nom et son existence la mesure comptable de la masse des biens engloutis – comme continuant de le faire les gouverneurs des banques émettrices d'Etat sur leurs billets.

Avec l'invention de la monnaie divisionnaire frappée, le tiers garantissant les contrats renverra toujours, comme à son ultime instance, à l'autorité de l'Etat et de nul autre et, à travers lui, au privilège restauré de la maîtrise. On ne voit pas pour quelle raison du reste, sinon celle-là, les populations et les représentants de leurs Etats auraient vu dans ces lingots de métal frappés à l'effigie de leurs héros ou emblèmes un si puissant symbole de souveraineté. Du point de vue des marchands et à s'en tenir à la stricte logique de leur discours, encore une fois, le monopole d'Etat sur la confection et la mise en circulation du corps du signifiant universel de la valeur est pure contingence. Techniquement, le système pondéral métallique suffit. La monnaie divisionnaire frappée fut une invention politique qui n'est pas venue servir les marchands mais situer et restituer la position de l'Etat et le privilège exclusif et souverain de la maîtrise, en regard de l'empire acéphale des opérations marchandes.

OUVRAGES CITÉS

AGAMBEN, Giorgio, *Homo sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue*, Le Seuil, Paris, 1997.

ALBERT, Bruce, *Temps du sang, temps des cendres. Représentation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du Sud-Est (Amazonie brésilienne)*, Thèse de doctorat, Université Paris X, Henri Lavondès dir., 1985, 833 pages.

ARISTOPHANE, « Ploutos », *Théâtre complet*, Gallimard, Bibliothèque de La Pléiade, Paris, p. 897-976.

ARISTOTE, « Constitution d'Athènes », in XENOPHON, ARISTOTE, *Constitution de Sparte, Constitution d'Athènes*, Gallimard, Paris, (1985) 1996, p. 95-192.

ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, Vrin, Paris, 1990.

ARISTOTE, *La Politique*, Vrin, Paris, 1982.

AUSTIN, Michel, VIDAL-NAQUET, Pierre, *Economie et Sociétés en Grèce ancienne*, Armand Colin, Paris, (1972) 1996.

BADIOU, Alain, *L'Ethique*, Hatier, Paris, 1993.

BENVENISTE, Emile, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes, 1. Economie, parenté, société*, Editions de Minuit, Paris, 1969.

BEST, Eldson, « Spiritual Concepts of the Maori », *Journal of the Polynesian Society*, 9, 1900-1901

BEST, Eldson, « Maori Forest Lore... Part III », *Transactions of the New Zealand Institute*, 42, 1909.

BIOCCA, Ettore, *Yanoama*, Leonardo de Vinci Editrice, Bari, 1965 ; Plon, Paris, (1968) 1993, 460 pages.

CHALAMOV, Varlam, *Essais sur le monde du crime*, Gallimard Arcades, Paris, 1993.

CLASTRES, Pierre, « Une ethnographie sauvage », in *Recherches d'anthropologie politique*, Le Seuil, Paris, 1980, p. 31-40. Paru dans *L'Homme*, 1, vol. IX, 1969, p. 58-65.

CLASTRES, Pierre, « Malheur du guerrier sauvage », in *Recherches d'anthropologie politique*, Le Seuil, Paris, 1980, p. 209-248. Paru dans *Libre*, 2, Payot, 1977.

DOBRIZHOFFER, M., *Historia de los Abipones*, Faculdade de Humanidades, Universidad Nacional del Nordeste (Argentine), 1967-1970. 3 volumes, traduction espagnole de l'original latin.

DUMÉZIL, Georges, *Idées romaines*, Gallimard, Paris, 1969.

FINLEY, Moses I., *Les Anciens Grecs* (1963), La Découverte, Paris, 1993, p. 37.

FINLEY, Moses I., *L'Economie antique* (1973), Editions de Minuit, Paris, 1975, p. 77-163.

GAILLARD, Gérauld, « A propos du lien social et de l'activité économique : un regard clinique », in *Terrains et engagements*, Claude Meillassoux, Bernard Schlemmer éd., Karthala, Paris, 1998, p. 325-340.

GEFFRAY, Christian, *Le Nom du Maître*, Arcanes, Strasbourg, 1997.

GODELIER, Maurice, *L'Enigme du don*, Fayard, Paris, 1996.

JOXE, Alain, *Voyage aux sources de la guerre*, PUF, Paris, 1993.

KELSEN, Hans, *Allgemeine Theorie der Normen*, trad. angl. de M. HARTNEY, *General Theory of Norms*, Oxford University Press, Oxford, 1987.

LACAN, Jacques, *Le Séminaire, Livre XVII, L'Envers de la psychanalyse*, Le Seuil, Paris, 1991.

LÉVI-STRAUSS, Claude, « Introduction à l'œuvre de M. Mauss », in *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris, (1950) 1973, p. I-LII.

LÉVI-STRAUSS, Claude, *Les Structures élémentaires de la parenté*, Mouton, Paris / La Haye, (1947) 1967.

LIZOT, Jacques, *Le Cercles des feux. Faits et dits des Indiens yanomami*, Le Seuil, Paris, 1976.

MALINOWSKI, Bronislaw, *Les Argonautes du Pacifique occidental* (1922), Gallimard, Paris, 1989.

MARX, Karl, *Le Capital* (1867), Editions sociales, Paris, 1971.

MAUSS, Marcel, « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », in *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris, (1950) 1973, p. 145-279. Paru dans *L'Année sociologique*, seconde série, 1923-1924, tome I.

PRINCE MAXIMILIEN, « Ethnologie Mandan », in D. Thomas et K. Ronnefeldt (éd.), *Le Peuple du premier homme. Carnets de route de l'expédition du Prince Maximilien sur le Missouri, 1833-1834*, Flammarion, Paris, 1977.

NICOLET, Claude (présenté par), *Les Gracques. Crise agraire et révolution à Rome*, Gallimard/Juillard, Paris, (1980) 1990, (Juillard, 1967).

PLATON, « La République », in *Œuvres complètes*, Gallimard, Bibliothèque de La Pléiade, Paris, 1950, p. 857-1241.

RANCIÈRE, Jacques, *La Mésentente*, Galilée, Paris, 1996.

REBUFFAT, François, *La Monnaie dans l'antiquité*, Picard, Paris, 1996.

SAFOUAN, Moustapha, *La Parole ou la Mort. Comment une société humaine est-elle possible ?*, Le Seuil, Paris, 1993.

SAHLINS, Marshall, *Age de pierre, âge d'abondance. L'économie des sociétés primitives*, Gallimard, Paris, (1972) 1976.

TESTART, Alain, *Des Dons et des hommes. Anthropologie religieuse et sociologie comparative*, Armand Colin, Paris, 1993.

XENOPHON, « Constitution de Sparte », in XENOPHON, ARISTOTE, *Constitution de Sparte, Constitution d'Athènes*, Gallimard, Paris, (1985) 1996, p. 57-82.

Achevé d'imprimer sur les presses
de l'Imprimerie France Quercy
113, rue André Breton 46001 Cahors
d'après montages et gravure numériques
(Computer To Plate)✻
Dépôt légal : janvier 2001
Numéro d'impression : 03114

Christian Geffray

Trésors

Anthropologie analytique de la valeur

Ce livre est consacré à l'opposition de deux pôles de la vie sociale. D'un côté la ferveur de la foi, du serment et des fidélités où s'atteste la dignité des hommes : leur valeur subjective. D'un autre la circonspection des calculs où se détermine la valeur relative des biens, qui mettent en œuvre des procédures indifférentes à l'honneur et parfois suspectes, comme telles, d'indignité.

L'opposition entre l'honneur et l'intérêt est un trait universel de la vie sociale. Sa forme varie dans le temps et dépend de l'histoire des hommes, mais son principe échappe à l'Histoire et relève du langage et des lois de la parole.

Plus précisément, cet antagonisme reflète l'existence de deux organisations langagières distinctes, deux discours universels et irréductibles l'un à l'autre, au sens précis que Jacques Lacan donne au concept de « discours ».

La nature de ces discours sera mise en lumière avec la présentation de fragments de la vie sociale des Yanomami, des Trobriandais et de quelques autres...

Quatre études anthropologiques prolongent cette réflexion sur la Mort, la générosité, le don et le sacré, et l'invention de la monnaie.

Christian Geffray est directeur de recherche à l'Institut de recherche pour le développement et membre du Centre d'études africaines de l'EHESS. Il est l'auteur de Le Nom du Maître. Contribution à l'anthropologie analytique (Arcanes) et de plusieurs ouvrages d'anthropologie africaniste et américaniste.

Couverture: Harmen Steenwijk, Vanitas, Stedelijk Museum De Lakenhal, Leiden

ISBN 2-910 729-34-6.

