



# HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	怒りの日 : 人類学と許しえぬもの(仏文)
Author(s)	クレルク, リュシアン; Clercq, Lucien-Laurent
Citation	研究論集, 10, 203-218
Issue Date	2010-12-24
Doc URL	<a href="https://hdl.handle.net/2115/44607">https://hdl.handle.net/2115/44607</a>
Type	departmental bulletin paper
File Information	CLERCQ.pdf



# **Dies Irae: Des constructions de l'intolérable et du contrôle de la violence chez les peuples indigènes**

Clercq Lucien-Laurent

## Résumé

Depuis plus de deux siècles, les figures de l'intolérable se sont multipliées jusqu'à saturer notre espace public de faits réprouvés socialement et sanctionnés juridiquement. Génocides, abus sexuels, esclavage, crimes de guerre et tortures sont devenus injustifiables et généralement considérés comme un mal radical qui marque le dépassement d'une limite. Si l'on se tourne vers le passé des sociétés contemporaines, nous pouvons nous rendre compte que cette limite est toujours historiquement constituée et donc marquée d'une relativité temporelle. L'histoire des différentes sociétés humaines nous montre également comment elles s'organisent afin de se prévenir de la guerre et de ses ravages, ce qui n'est pourtant pas le cas des sociétés primitives dénuées d'état, qui se maintenaient quant à elles dans un état de conflit perpétuel. Devant ce paradoxe, il faut alors tracer les fondements anthropologiques de ce qui constitue l'intolérable des sociétés humaines. Cette réflexion générale sur les constructions de l'inacceptable a pour but de montrer comment se contrôle la violence chez les peuples indigènes, en introduisant également pour la première fois au Japon les dernières recherches françaises en matière d'anthropologie de la violence autour d'un ouvrage fondamental intitulé «Les constructions de l'intolérable». Ces études d'anthropologie dressent en effet une généalogie des intolérables de notre monde, tout en soulignant notre tolérance à l'égard des inégalités les plus profondes, à commencer comme le rappelle la postface de l'ouvrage cité précédemment «*par celles qui différencient la valeur des vies humaines*».

## Introduction

Au début des années 1980, la recherche en sciences humaines et sociales s'est considérablement redéployée en remettant en cause les grands systèmes théoriques qui dominaient jusqu'alors, entraînant de ce fait un éclatement des recherches en de multiples champs disciplinaires, plus ou moins indépendants, qui ont permis la création de nouveaux chantiers théoriques. C'est depuis peu que ces travaux commencent à porter leurs fruits, et l'on découvre aujourd'hui de nouveaux modèles de pensée, des débats novateurs et une intense collaboration entre les différentes disciplines.

Si cette profonde mutation demeure encore assez peu visible, dans la mesure où elle emprunte des voies que la production éditoriale classique a quelques difficultés à retranscrire, une collection française intitulée «Recherches» aux éditions «La Découverte» accueille les résultats de cette «recherche de pointe» en sciences humaines et sociales. Ce regard original et novateur encourage la publication d'ouvrages de toute discipline en privilégiant tout particulièrement ce qu'il convient d'appeler des travaux trans- où multidisciplinaires. C'est donc à l'intention du public japonais et dans un objectif de rencontre mutuelle que cet article, qui fait directement référence à l'un des volumes de la collection précitée «*Les constructions de l'intolérable - Etudes d'anthropologie et d'histoire sur les frontières de l'espace moral*», tentera de présenter et de cerner les enjeux de ce nouveau champs disciplinaire qu'est l'anthropologie de la violence, mais aussi de comprendre dans un deuxième temps comment les peuples indigènes s'attachent à combattre cette même violence pour faire un lien avec nos propres recherches ethnologiques.

Sous l'impulsion de Didier Fassin, anthropologue directeur du Centre de recherche sur les enjeux contemporains en santé publique, et de Patrice Bourdelais, historien et démographe à l'École des hautes études en sciences sociales, ethnologues, psychiatres, sociologues et historiens, joignent leurs recherches et leurs réflexions pour poser les bases de ce nouveau champ de recherches.

C'est ainsi qu'après avoir tracé les bases anthropologiques de ce qui constitue l'intolérable des sociétés humaines, ce livre essentiel à la compréhension des mécanismes de la violence examine avec soin la période de profond basculement que représenta la Révolution française et les grandes questions politiques des révolutionnaires, notamment en

matière de justice: qu'est ce qui est juste et qu'est ce qui ne l'est pas. Les auteurs examinent ensuite quelques uns des aspects les plus significatifs de notre modernité morale comme l'empreinte psychique de la violence, la gestion des corps morts, le traitement des grandes épidémies comme le sida à l'échelle mondiale, la maltraitance infantile, ou bien encore le travail des enfants.

En complément de ces études qui ont inspirées ce travail, nous ferons également référence à deux anthropologues français, Pierre Clastres et Philippe Descola, dont nous essaierons modestement de présenter les travaux.

## **I) Les frontières de l'espace moral**

Depuis un peu plus d'une dizaine d'années s'organise dans les sciences humaines une réflexion devenue désormais incontournable autour de la violence et de ses mécanismes de fonctionnement d'une grande complexité. Ces recherches sont devenues nécessaires sous la pression de l'histoire contemporaine, ravagée par de nombreux conflits militaires, et du développement des recherches portant sur l'identité, à l'heure où la globalisation des échanges socio économiques se double d'une rapide multiculturalisation des sociétés en pleine mutation.

La dégradation des corps par la torture, la maltraitance envers les enfants, la contrainte sexuelle, la haine en bande organisée, le meurtre de population civile en temps de guerre, les tentatives de génocide sont autant d'images multipliées à foison depuis deux siècles de ce qu'il est convenu d'appeler «l'intolérable». L'espace public contemporain se sature de ces faits que la société réproouve et condamne juridiquement comme non respect des droits de l'homme. L'évocation de ces réalités, énoncée avec une affreuse banalité dans les médias mondiaux, ne nous permet pourtant pas de saisir clairement les enjeux de ce dépassement des limites du tolérable dans la mesure où ces exactions qui construisent l'intolérable ne cessent de se déplacer, de s'accroître et de se recomposer en d'autres formes toujours plus terrifiantes.

Cette réflexion autour de la violence, notion particulièrement vaste s'étendant du rite initiatique visant à la transformation des non initiés en homme appartenant à la communauté, à la cruauté effroyable qui ne vise qu'à détruire, suppose avant tout de définir l'intolérable en reprenant les propos de Didier Fassin «*comme un mal radical, voir*

*absolu, et le franchissement d'un extrême*<sup>1</sup>». Il existe ce qui peut être tolérable et socialement admis selon la multitude des cultures et l'intolérable que nul ne peut justifier, en ce sens qu'il franchit les limites de la raison et ne vise qu'à l'éradication totale de l'être. Dès lors, surgit une première idée: cet intolérable revêt l'apparence d'une norme, aussi paradoxal que cela puisse paraître, puisque la norme implique une régulation et que l'intolérable rejette toute forme de contrôle dans l'exercice de la souffrance dont la limite est historiquement constituée.

En effet, l'observation des transgressions qui traversent notre monde se distingue toujours par une relativité temporelle, et toutes ne se situent pas sur une même échelle de valeurs, la maltraitance d'un enfant n'est pas assimilable au génocide d'une population, et ce qui pouvait par exemple être admis en France à une certaine époque, n'est plus envisageable depuis longtemps. Illustrons cette idée par l'interminable supplice de Damiens, condamné le 2 mars 1757 qui ouvre le livre de Michel Foucault<sup>2</sup>.

L'horreur sans fin de son martyre, les atroces mutilations qu'il subit dans sa lente agonie ne peuvent plus en aucun cas être admises de nos jours et témoigne de l'aspect intolérable de la torture.

Il est donc nécessaire de relativiser dans le temps historique et de hiérarchiser pour ne pas figer cette anthropologie de la violence dans un intolérable absolu dénué d'historicité et d'échelle. Malgré le malaise qui surgit aussitôt après l'évocation d'une telle hiérarchie, renoncer à ce projet implique à court terme l'extrême danger d'une banalisation du mal. Il s'agirait plutôt de mettre à jour que l'on a toujours affaire à des constructions sociales de la violence et de l'intolérable.

Première observation de ce travail, participer d'un tel jugement implique un glissement de l'affectif vers le normatif. Il existe une multitude de «d'intolérables» dans l'exercice de la violence, mais le substantif «intolérable» quant à lui est forcément lié aux lieux où la loi des hommes s'érige contre ce qui ne peut pas être justifié. Si ces «intolérables» dans leur forme adjectivale sont le fruit d'une production socioculturelle et donc multiple, il

---

<sup>1</sup> *《Les frontières de l'espace moral》* in Les constructions de l'intolérable, Etudes d'anthropologie et d'histoire sur les frontières de l'espace moral, Recherches, La Découverte, Paris, 2005.

<sup>2</sup> Michel Foucault, *Surveiller et punir, naissance de la prison*, Paris, Tel, Gallimard, 1975.

est bien plus difficile de théoriser ce qu'est «l'intolérable» dans sa forme universelle et la façon dont les sociétés s'en protègent.

Si l'on tente de construire une anthropologie de la violence, et par conséquent de l'intolérable, nous devons d'ores et déjà renoncer à toute définition éthique puisqu'il ne s'agit pas de reconnaître la valeur supérieure et universelle des droits de l'homme, mais de mettre à jour le fil ténu constitué culturellement au fil de différentes époques et qui partage notre univers moral en frontières: ce qui peut être toléré et ce qui ne peut pas l'être. Cet intolérable de la violence doit être mis à jour dans le décalage que représente notre conception de l'humanité et la manière dont cette même humanité se réalise. C'est ici que l'anthropologie révèle son objet, faisant apparaître dans l'étude des particularismes culturels des sociétés qu'elle étudie, ces lieux où se crée l'humanité dans son entier.

Ceci nous amène à une première condition: il n'existe pas de violence intolérable sans tolérance à l'égard d'autres violences culturellement admises. Poursuivons cette idée en soulignant que la promulgation universelle des droits de l'homme au XXe siècle n'a pourtant pas empêché la mise en place de dictatures sanglantes et les tentatives de génocide de part le monde. La notion de «civilisation» que l'Occident s'est évertué à amener aux peuples colonisés et aux sociétés traditionnelles est aussi l'une des grandes violences de ce siècle. La décolonisation des pays africains et l'entrée brutale dans la modernité de ces pays découpés arbitrairement en une multitude d'ethnies en sont une autre. De même, comment évoquer de nos jours la notion de «guerre propre» lors de conflits militaires sans être choqué par le fait qu'une seule perte dans le camp allié est intolérable alors que les centaines de victimes civiles s'accumulent sous le terme de «dégâts collatéraux» dans ces guerres au nom de la liberté et de la justice? La déshumanisation apparaît au moment même où la valeur et les vertus de l'humanisme sont proclamées...

Le travail de l'ethnologue ne peut être insensible à ce paradoxe.

Nous pouvons d'ores et déjà dégager deux traits fondamentaux de la violence: tout d'abord, elle est toujours une contrainte exercée par la force. Ensuite, cette multitude d'intolérables s'inscrit systématiquement dans les corps et les âmes en les mutilant, en les suppliciant, en les martyrisant. L'intégrité corporelle est atteinte, le corps individuel se voit ravagé dans sa chair.

Mais c'est aussi le corps social de la communauté qui est atteint dans ces guerres ethniques contemporaines où l'on vise à détruire des groupes sociaux intégralement (guerre de Bosnie-Herzégovine, génocide rwandais...)

Guerres et génocides exercent sur le corps individuel une violence qui s'adresse aussi à la collectivité dans son entier.

La violence intolérable apparaît donc au moment où l'intégrité du corps est atteinte. Elle est donc d'abord physique, le corps se tord de douleur et ne peut se dérober à la destruction qui marque la chair, mais se double également d'une dimension politique, puisque le corps évolue toujours dans un espace social qui se détruit avec la disparition de la dignité et de la conscience humaine. Le rapport au corps est désormais un rapport au droit. Le crime contre l'humanité en est l'exemple le plus probant puisque il condamne juridiquement et éthiquement cette violence intolérable. Cela revient à dire que la violence qui ne peut être admise l'est en fonction de ce que l'on appelle communément les droits de l'homme. L'humanité dans toute sa diversité comporte des droits inaliénables que nie justement le crime contre l'humanité.

Partant de ce constat qui inscrit la violence dans les sphères physiques et politiques, nous arrivons à une première affirmation: elle se fait au nom du pouvoir, et souvent au nom de son organe principal, l'Etat, même au stade embryonnaire. Pourtant, à l'inverse de cette idée, les ethnologues dont la spécialité est l'étude des peuples indigènes sont longtemps restés silencieux sur la présence quasi permanente de la guerre au sein de ces sociétés dites primitives car sans état.

En effet, la rencontre déterminante des indiens d'Amérique par les occidentaux fut marquée par l'impossibilité pour ces derniers de trouver dans ces communautés la moindre forme de structure politique hiérarchisée. Stupéfaction généralisée, on y trouvait bien des chefs mais jamais d'autorité commandante. Personne n'obéissait à personne, l'accumulation des richesses n'existait pas et la guerre y était permanente.

Thomas Hobbes<sup>3</sup> y trouva là matière à réflexion en décelant que l'homme à l'état de nature se définit par cette phrase désormais célèbre *«la guerre de chacun contre chacun»*.

---

<sup>3</sup> Hobbes Thomas, *Léviathan*, Gallimard, Folio Essais, 2000.

## II) Des sociétés contre l'Etat

Si l'ethnologie contemporaine fut quant à elle fort discrète sur ce paradoxe et cette présence étonnante et permanente de la guerre dans ces sociétés primitives dénuées d'état, Pierre Clastres fut le premier à rompre ce silence en proposant une réflexion générale à ce sujet et en cernant sa dimension politique. Cette omniprésence de la guerre illustrerait la volonté de ces sociétés de ne pas accéder au stade de l'Etat plutôt qu'un quelconque retard de leur évolution: ce serait en définitive *«des sociétés contre l'Etat»*<sup>4</sup>.

Mais c'est plus particulièrement un autre livre de Pierre Clastres, *«Archéologie de la violence»*, auquel nous voudrions faire référence. Cet ouvrage, paru pour la première fois en 1977, propose une réflexion tout à fait originale sur un sujet encore assez peu étudié à l'époque, les mécanismes de la violence guerrière dans les sociétés primitives. Pierre Clastres (1934-1977), ethnologue et anthropologue français, s'est fait connaître par la qualité de ses travaux en anthropologie politique, son engagement anti-autoritaire et son extraordinaire biographie des indiens Guayaki du Paraguay disponible dans la prestigieuse collection *Terre Humaine*.

Philosophe de formation, il a été influencé par la pensée de La Boétie, d'Alfred Métraux et de Claude Lévi-Strauss. Il fut directeur d'études à la cinquième section de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes avant de mourir prématurément dans un accident de la route, laissant une œuvre majeure derrière lui.

*«Archéologie de la violence»* s'inscrit dans la continuité de son ouvrage le plus connu, *«La société contre l'état»* où il critique à la fois les concepts évolutionnistes qui désignent la création de l'état comme la finalité de toute société et la notion rousseauiste de l'innocence naturelle de l'homme.

Ce qui va être déterminant dans l'analyse de Pierre Clastres est la mise à jour d'un pouvoir coercitif, inné à toute société humaine, et la volonté des peuples primitifs de s'en préserver à tout prix pour conserver leur autonomie. Ces sociétés sont donc des communautés indivisées obéissant toutes à la même logique centrifuge refusant l'émergence de l'état en étant dans une logique de guerre permanente. La société primitive est donc

---

<sup>4</sup> Pierre Clastres, *La société contre l'état*, Paris, Les éditions de minuit, 1974.

conçue comme une structure empêchant l'apparition de tout pouvoir despotique ou autoritaire.

De plus, au sein même de ces sociétés, les chefs de clans n'ont aucun pouvoir particulier, ne possèdent que le strict minimum et jouent avant tout un rôle de médiateur en cas de conflit au sein du groupe. Opposant les grandes civilisations andines aux multiples tribus amazoniennes morcelées, il met à jour la volonté de ces petites chefferies d'empêcher la transformation du prestige du chef en pouvoir. Plus que des sociétés anarchistes, ces sociétés primitives seraient plutôt construites comme des structures empêchant l'émergence d'un pouvoir étatique et ne témoignent en aucun cas d'un retard d'évolution. Si elles n'ont pas d'état, c'est avant tout parce qu'elles n'en veulent pas et s'organisent de manière guerrière afin d'empêcher son apparition. Pierre Clastres s'oppose donc aux interprétations marxistes et structuralistes de la guerre.

L'omniprésence de la guerre est le moyen le plus efficace et le plus immédiat pour repousser la fusion politique et empêcher la délégation d'un pouvoir qui mènerait obligatoirement sur le long terme à la disparition de ces multiples cellules indépendantes. La société primitive annule la différenciation économique par l'interdiction de tout surplus matériel ou alimentaire, rappelons que ces groupes de chasseurs-cueilleurs ont l'interdiction de manger eux-mêmes le fruit de leur chasse et doivent le donner aux autres membres de la communauté, tout autant que la différenciation politique puisque elle refuse d'octroyer tout pouvoir à ses chefs.

En raison de ce double refus de la division sociale et de la dépendance, la société primitive s'oppose donc à l'émergence de l'état puisqu'il est l'organe séparé du pouvoir politique. Avec l'apparition de l'état, la société n'est plus indivisée mais devient une constellation où des dépendances se mettent en place entre ceux qui exercent le pouvoir et ceux qui le subissent.

La société primitive n'est pas une société sans état, mais belle et bien, une *«société contre l'état»*.

Après cette première introduction, analysons plus en détails la pensée de cet auteur fondamental et la base de sa réflexion.

Si les premiers européens à aborder les rivages américains furent frappés par ces guerres

tribales récurrentes, l'ethnologie contemporaine qui s'occupe de ces sociétés n'évoque que très peu la présence de la guerre de nos jours. La raison en est simple, il n'existe plus de sociétés primitives autonomes dénuées de contact avec le monde socioéconomique moderne.

Il n'est donc plus possible d'observer les forces traditionnelles de la guerre primitive qu'en de rares occasions (consulter à ce sujet les travaux de Philippe Descola sur les indiens Achuar du Pérou<sup>5</sup>) et d'en percevoir sa dimension purement politique.

---

<sup>5</sup> Philippe Descola, *Les Lances du crépuscule. Relations jivaros. Haute-Amazonie*, Paris, Terre Humaine, 1994. Philippe Descola est né en 1949 à Paris. Il a suivi les cours de philosophie de l'Ecole normale supérieure de Saint-Cloud, puis s'est rapidement orienté vers l'ethnologie. Ses premiers contacts avec l'anthropologie se feront grâce à Maurice Godelier, actuellement professeur à l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, et il s'intéressera en premier lieu à l'analyse de l'articulation entre économie et société chez les institutions de certains peuples archaïques. Il s'oriente vers l'anthropologie américaniste sous la tutelle de Claude Lévi-Strauss, qui accepte de diriger sa thèse. Particulièrement attentif à la mythologie Jivaro, et compte tenu du fait que les Achuar, les gens du palmier d'eau comme ils se définissent eux-mêmes, étaient en sursis temporaire d'assimilation, c'est ce dernier qui l'encouragera dans cette voie. Choissant d'emblée de traiter son sujet sous l'angle de la monographie, et désirant avant tout s'immerger dans une société exotique en faisant œuvre de pionnier, il passera près de trois années avec eux. Un livre essentiel sur cette population encore méconnue paraîtra après ce long séjour, *«Les lances du crépuscule»*. Vivants dans la jungle de Haute-Amazonie, plus précisément entre l'Equateur et le Pérou, ils furent longtemps protégés des contacts avec la civilisation occidentale en raison de leur terrifiante réputation de réducteurs de têtes. La guerre revêt une place toute particulière dans leur société et s'avère être bien plus qu'une condition de leur indépendance: elle structure la société en renforçant la solidarité, confère du prestige aux guerriers les plus valeureux, et permet entre autre le renouvellement rituel des âmes.

Son dernier ouvrage, *«Par delà nature et culture»* a révolutionné les sciences humaines. Philippe Descola part du principe que l'opposition nature/culture n'existe qu'en Occident. Ce que nous avons jusqu'à aujourd'hui qualifié de «nature» est à l'origine d'une cosmologie, c'est-à-dire d'une organisation du monde dite «naturaliste». Et il n'est plus possible de plaquer notre cosmologie sur le reste du monde car pour de nombreux peuples indigènes à travers le monde, notamment les peuples d'Amazonie, de Sibérie ou d'Amérique du Nord, les animaux, les plantes et certains êtres inanimés possèdent un esprit, des sentiments, un langage et donc une culture proche de celle des humains. Il n'est pas rare que l'homme passe des alliances avec le monde animal ou végétal par l'intermédiaire des rêves ou des transes.

Philippe Descola élabore donc un système où les relations entre les existants se distinguent entre l'**intériorité** qui donne animation et conscience à la personne, et la **physicalité** qui donne la dimension matérielle et organique aux existants humains et non humains. Reprenant la méthode structurale sans l'opposition sauvage/civilisé, il crée un «carré ontologique» en étudiant les visions que les ethnies ont

Si l'on considère avec attention les travaux récents de l'ethnologie contemporaine, nous constatons à quel point les peuples indigènes ont horreur de la violence.

Elle est intolérable et ils s'appliquent à la juguler, à la contrôler, à la ritualiser dans le but de la faire disparaître. L'enjeu est de taille: être confronté à la violence, c'est être confronté inexorablement au risque de la mort. La perte de l'un des membres de ces communautés entraîne immédiatement la potentialité de la destruction du groupe dans son entier vu le faible nombre d'individus qui le compose.

Il serait donc question d'une violence contre la violence, ou plutôt d'une violence inhérente aux sociétés primitives pour anéantir l'intolérable. Que nous apprennent donc les sociétés indigènes dans leur gestion de la violence et que nous dit Pierre Clastres au sujet des trois principaux types de discours ethnologiques sur la guerre qu'il a analysé<sup>6</sup>?

### III) Archéologie de la violence

Selon la première théorie d'André Leroi-Gourhan<sup>7</sup>, il semblerait que la violence

---

d'elles mêmes afin de couvrir tous les cas de variations et de continuités entre humains et non humains. Il définit une ontologie comme étant un système de «distribution de propriétés» à une catégorie d'existants: animaux, êtres humains, objets, plantes...

Ce carré ontologique regroupe donc quatre façons d'identifier les existants à travers tous les continents et de les regrouper à partir de leurs traits communs:

- L'animisme qui prête aux non humains l'intériorité des humains mais les en différencie par le corps. Chez les Achuars, les femmes peuvent être les mères des légumes qu'elles cultivent et les hommes les beaux-frères de leurs proies. Il en va de même pour d'autres tribus d'Asie du sud-est et d'Amérique du nord.
- Le totémisme qui montre la continuité matérielle et morale entre humains et non humains par des mythes fondateurs qui expliquent les distributions de propriétés. Tout ce qui provient d'un même totem partage des traits physiques identiques (aborigènes d'Australie par exemple).
- Le naturalisme qui lie les humains aux non humains par des continuités matérielles mais nous en différencie par le corps, comme à travers la domestication des animaux chez de nombreux peuples.
- L'analogisme, qui regroupe des êtres se ressemblant mais ayant une identité physique et spirituelle particulière. Le monde étant un ensemble infini de singularités, seul l'analogie nous permet de le penser. Ce système prédomine dans de larges foyers culturels tels que la Chine ou l'Inde.

Cette nouvelle forme de classification vient compléter et élargir une proposition déjà formulée dans l'ouvrage *Les mots et les choses* de Michel Foucault qui soulignait combien le partage entre nature et culture est d'invention récente.

<sup>6</sup> Pierre Clastres, *Archéologie de la violence, la guerre dans sociétés primitives*, Paris, Editions de l'aube, 2005.

<sup>7</sup> André Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole*, Paris, Albin Michel, 1964.

«primitive» puiserait ses racines dans l'être biologique de l'homme.

Il y a donc une animalisation de ce dernier qui assimilerait l'économie primitive à la prédation. La guerre devient ainsi une extension de la chasse, car la prédation ne se faisant plus sur l'animal mais sur ses congénères, elle se transforme en chasse à l'homme. Pourtant, Pierre Clastres souligne que l'agressivité du guerrier est tout à fait absente du chasseur, invalidant cette théorie en montrant que l'appétit qui est la motivation principale de ce dernier n'est pas du tout le moteur de la guerre.

En rabattant le phénomène social sur le naturel et l'institution organisée sur le biologique, nous n'obtenons pas de réponse satisfaisante à cette violence primitive.

Le second discours est quant à lui d'ordre économique. Les fondements des sociétés indigènes reposeraient sur une économie de subsistance en raison des difficultés d'existence dans des milieux particulièrement hostiles (forêt amazonienne, steppes sibériennes, déserts arides...). Ne pouvant maîtriser ces environnements ingrats, les peuples indigènes seraient condamnés à la pauvreté, ne se procurant que le minimum vital à leur survie. La guerre serait donc le seul moyen de se procurer les ressources essentielles au détriment des autres.

Ce concept révèle rapidement ses limites à l'ethnologue: la société primitive n'ayant que peu de besoins, il lui est assez facile de se procurer ce dont elle a besoin. Il s'agirait plutôt au contraire de sociétés d'abondance, qui en un minimum d'efforts parviennent à obtenir le nécessaire (la forêt amazonienne regorgeant d'animaux et de sols fertiles en est l'un des meilleurs exemples).

Enfin, la troisième théorie formulée par Claude Lévi-Strauss<sup>8</sup> est plutôt politique. La guerre primitive serait le résultat d'échanges ratés entre les communautés. Si la société se définit par sa capacité à échanger des biens de tout ordre, la guerre ne serait en fait qu'un accident de parcours. On peut donc imaginer des sociétés aborigènes qui n'auraient jamais connu la guerre en raison de transactions toujours réussies. Or, une fois encore, le travail de terrain démontre que la guerre n'occupe pas une place de second rang dans cet ordre social. Bien au contraire, elle est au moins aussi importante que l'échange. Elle n'est donc pas la conséquence directe de transactions ratées.

---

<sup>8</sup> Claude Lévi-Strauss, «Guerre et commerce chez les indiens de l'Amérique du Sud», *Renaissance*, vol. 1, New York, 1943.

Partant donc du principe que les sociétés aborigènes évoluent dans un univers d'abondance, et que l'idéal primitif serait en quelque sorte une vie en autarcie où le groupe minimiserait les échanges en tendant plutôt à subvenir elle-même à l'intégralité de ses besoins, un idéal d'indépendance politique se met à jour. Il n'y aurait donc conflit guerrier que lorsque l'intégrité d'un territoire serait violée, et qu'il faudrait donc le défendre pour rester autonome. Pourtant, c'est bel et bien de guerres offensives dont il s'agit la plupart du temps.

Pierre Clastres nous rappelle alors la nécessité de comprendre la société primitive comme une société sans hiérarchie, condition *sine qua none* de son fonctionnement.

Ce sont des groupes sociaux qui ne peuvent se penser et se réaliser qu'en excluant l'Autre, soudés dans un conflit armé qui réduit tout autant les risques de division interne.

Nous pouvons donc imaginer que l'intolérable pour ces sociétés serait la perte d'autonomie et cela nous éclaire sur leur volonté de ne jamais faire de guerres définitives, puisque un tel cas de figure impliquerait la division de ces mondes en un vaincu et un vainqueur, entraînant une dépendance de l'un vis à vis de l'autre et la perte immédiate de leur homogénéité.

Pour éviter tout risque de défaite totale, il est donc impératif de créer des alliances avec d'autres tribus, ce qui renforce en parallèle les échanges et les explique sous un nouvel angle: il y a de l'échange parce qu'il y a de l'alliance, et non pas le contraire. La société primitive cherche avant tout l'autonomie, et c'est pour la conserver qu'elle consent à échanger dans un réseau d'alliances déterminé.

Il apparaît que les sociétés aborigènes refusent la dépendance et la division sociale qui en découle. C'est pour cette raison qu'il y a une opposition systématique à l'émergence du pouvoir étatique: l'état divise la société entre ceux qui exercent le pouvoir et ceux qui n'ont pas d'autre choix que de le subir. C'est un nouveau système politique qui fragmente le corps social et qui divise l'unicité propre aux sociétés primitives. Il n'y a pas de retard dans l'évolution de ces sociétés mais plutôt une volonté d'affirmer un choix politique différent de nos mondes contemporains.

Si la guerre est l'une des violences nécessaires à la préservation de l'autonomie, la société aborigène intègre ses membres et se protège par un autre type de violence qui

marque l'entrée des jeunes individus dans l'âge adulte. C'est ce que nous pourrions qualifier de « violence rituelle ». Fondamentale, elle constitue l'axe fondateur autour duquel la société dans son entier va s'articuler. Elle revêt principalement l'aspect de la torture que nos sociétés contemporaines condamnent au nom de l'intégrité corporelle protégée par le droit, mais c'est une autre pensée qui s'articule ici. Le rite initiatique doit marquer la chair d'une empreinte indélébile et pour se faire passe par le marquage du corps car c'est le symbole de l'acquisition d'un savoir: dans le corps se marque l'appartenance au groupe.

Ainsi, dans la culture aïnoue traditionnelle, il était de coutume de tatouer les femmes autour de la bouche, ainsi que sur les mains et les avant-bras, traits culturels que nous retrouvons également chez certaines populations berbères d'Afrique du nord, même si les raisons de ces tatouages diffèrent quelque peu. Si nous savons que d'une région à une autre l'âge du premier tatouage pour la jeune fille n'était pas le même, dans la plupart des cas c'est à partir de l'âge de six ou sept ans que les contours du tatouage étaient appliqués. Ce n'est qu'ensuite que l'on imprimait le tatouage au cours de diverses cérémonies s'étendant sur de nombreuses années. Généralement, le tatouage labial était complété quelque peu avant le mariage, et la tribu pouvait ainsi comprendre que la jeune fille était devenue une adulte, prête à devenir une épouse puisque la société l'avait reconnue comme membre à part entier par son courage et sa capacité d'endurance à la douleur. Rappelons que ces tatouages étaient particulièrement douloureux.

Ces marques étaient un élément déterminant de la beauté d'une femme et revêtaient une symbolique érotique évidente. Une aînée pratiquait d'abord au dessus des lèvres une série de fines coupures à l'aide d'un couteau en obsidienne afin de délimiter les contours du motif et de la zone à tatouer. Elle appliquait ensuite de la suie contenue dans un pot accroché au dessus d'un feu de bouleaux dans les plaies, ainsi qu'un antiseptique issu de plantes comme le muguet<sup>9</sup>. Les motifs différaient d'une région à l'autre, particulièrement ceux des bras et des mains, mais leur sens profond était aussi de protéger les femmes du mauvais sort et des maladies. La société, une fois encore par sa culture, avait donc la capacité de protéger les siens du mal.

---

<sup>9</sup> Chisato O. Dubreuil, «Ainu art: The beginnings of tradition» in *Ainu, spirit of a northern people*, Smithsonian Institution, Washington press, 1999.

Dans le cas de la culture berbère, si l'élément érotique est tout aussi important, sur le front un tatouage rapprochera les sourcils, les allongera et donnera au regard une profondeur qui fera oublier les imperfections du visage, la symbolique n'est pourtant pas la même. Dans le cas du Maroc par exemple, pays fortement métissé par le nomadisme et les migrations, il permettait de déterminer à quelle tribu la femme appartenait. Mais surtout, le tatouage était une expression visible de la douleur, et la matérialisation d'un drame sur soi. C'est la marque de la résistance à la conquête arabo-musulmane, qui interdisait ces pratiques qu'elle considérait comme des mutilations. Mais c'était aussi celle du deuil pour celle qui venait de perdre son mari et qui se tatouait le menton d'une oreille à l'autre pour redonner naissance à la barbe du défunt, ou de la douleur de l'emprisonnement pour celle qui se tatouait des anneaux sur les poignées et les chevilles, symbolisant la douleur de la capture et de l'humiliation des poings liés par les chaînes de son époux pris en guerre. Cette «violence rituelle» était donc un refus de l'autre, dans sa capacité de destruction et de nuisance.

Lèvres percées d'un labret et dos labourés des jeunes indiens Guayaki, sexes transpercés des guerriers paraguayen Mbaya-Guaycuru, trous percés dans les corps des Indiens Mandan, l'initiation passe par la torture qui doit être la plus douloureuse possible. Elle revêt aussi une forte connotation sexuelle, car l'endurance à la douleur lors de certains rites est la marque d'un passage vers l'âge adulte, et donc au droit à la reproduction, privilège qui ne peut être accordé qu'aux plus forts dans ces micro sociétés qui ne peuvent se permettre un surplus de population.

L'initiation est une mise à l'épreuve implacable du courage personnel qui permet de rassurer la société sur la valeur de ses membres. Pour se faire il doit se faire dans le silence opposé à la souffrance, il faut supporter la douleur parfois jusqu'à l'évanouissement.

Mais son but profond est de rappeler qu'une fois la souffrance disparue, il restera toujours un surplus, ce sont les marques de la scarification, du tatouage, de la chair déchirée par le tranchant de la lame. La cicatrice est une écriture à part entière.

L'initié est un homme avant tout marqué à jamais par des traces indélébiles.

Le rituel initiatique, c'est «*la société qui imprime sa marque sur le corps des jeunes gens*<sup>10</sup>». Éternellement la cicatrice sera un obstacle à l'oubli, le corps porte en lui même

---

<sup>10</sup> Pierre Clastres, *La société contre l'état*, Paris, Les éditions de minuit, 1974, page 157.

imprimé les traces du souvenir, par cet acte de marquage il devient une mémoire, celle de l'appartenance à un groupe. L'importance de supporter la douleur en silence est fondamentale car elle signifie l'acceptation de cette appartenance au groupe, à la communauté. La torture revêt donc ici un aspect positif, contrairement à celle dont sont victimes les martyres de la cruauté destructrice qui constitue l'intolérable.

## **Conclusion**

Nous avons donc vu qu'il existe plusieurs types de violences, qui sont autant de constructions culturelles et historiques. Si l'on revient à notre première interrogation, existe-t'il un intolérable universel qui tout en portant sur des contenus et des lieux différents serait commun à toute société, les peuples premiers semblent nous apporter une réponse. Les rituels d'initiation qui déterminent l'appartenance au groupe et la farouche détermination à rester autonome suggèrent des fondations communes à nos mondes contemporains. La violence ritualisée comme la guerre sont pour eux un moyen de lutter contre la disparition du groupe et l'intolérable se dessine ici comme une disparition de la vie biologique communautaire.

Si cet intolérable universel existe bel et bien, il n'est pourtant pas figé dans la seule destruction de la personne physique. En effet, depuis la modernité européenne et la période des Lumières, l'idée d'humanité a connu une profonde mutation. Elle s'entend désormais dans une double perspective: tout d'abord en tant qu'espèce, mais aussi en tant que sentiment. L'intolérable recouvre alors tout ce qui tend à détruire l'humanité dont chaque individu est porteur. Nous avons souligné que le corps est désormais le centre d'une double symbolique englobant à la fois la dimension physique et la personne morale.

Maltraitance, dégradation par la torture, contrainte sexuelle, mutilations gratuites, touchent autant la sphère physique que l'intégrité morale. La vie physique n'existe plus divisée de la vie politique.

Pour conclure cet article, rappelons que la construction d'une anthropologie de la violence et de l'intolérable nous oblige donc à les penser non pas comme une valeur éthique qui existerait de tout temps, mais comme un travail politique afin d'en déterminer dans chaque société son sens. La mise en place d'un ordre international violent depuis

les événements du onze septembre nous rappelle que ces valeurs que nous estimions communes à l'humanité dans son ensemble font l'objet d'une profonde contestation et nous confronte à la difficile épreuve de la différence.

Il apparaît une *«intolérance à nos intolérables»*, pour reprendre la formule de Didier Fassin et de Pascal Bourdelais, qui s'exprime par des groupes ou des peuples entiers dans ce qui nous est le plus insupportable, la violence sur les corps.

(クレルク リュシアン ロラン・言語文学専攻)

## Bibliographie

- BOURDELAIS, Patrice (avec Olivier Faure), *Les nouvelles pratiques de santé, acteurs, objets, pratiques sociales*, Paris, Belin, 2004.
- CLASTRES, Pierre, *La société contre l'état*, Paris, Les éditions de minuit, 1974.
- CLASTRES, Pierre, *Archéologie de la violence, la guerre dans sociétés primitives*, Paris, Editions de l'aube, 2005.
- CLERCQ, L-L & SAKURAI, Norio, *Okori no hi-Jinruigaku to yurushien mono*, revue 層 vol.3, édition 2009, Hokkaido University.
- DESCOLA, Phillippe, *Les Lances du crépuscule. Relations jivaros. Haute-Amazonie*, Paris, 1994.
- DESCOLA, Phillippe, *Par-delà nature et culture*, Paris, Nrf, Gallimard, 2005.
- DUBREUIL, Chisato O., *«Ainu art: The beginnings of tradition»* in *Ainu, spirit of a northern people*, Smithsonian Institution, Washington press, 1999.
- FASSIN, Didier & BOURDELAIS, Patrice, *«Les frontières de l'espace moral»* in *Les constructions de l'intolérable, Etudes d'anthropologie et d'histoire sur les frontières de l'espace moral, Recherches, La Découverte*, Paris, 2005.
- FASSIN, Didier, *Des maux indicibles. Sociologie des lieux d'écoute*, Paris, La découverte, 2004.
- FOUCAULT, Michel, *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966.
- FOUCAULT, Michel, *Surveiller et punir, naissance de la prison*, Paris, Tel, Gallimard, 1975.
- HOBBS, Thomas, *Léviathan*, Gallimard, Folio Essais, 2000.
- LEROI-GOURHAN, André, *Le geste et la parole*, Paris, Albin Michel, 1964.
- LEVI-STRAUSS, Claude, *«Guerre et commerce chez les indiens de l'Amérique du Sud»*, *Renaissance*, vol.1, New York, 1943.