

DISCOURS DE LA MÉDAILLE D'OR

Maurice GODELIER

2001

Monsieur le Ministre,
Monsieur le Recteur Chancelier des Universités,
Monsieur le Président du CNRS,
Madame la Directrice générale,
Madame et Messieurs les Directeurs scientifiques,
Mesdames et Messieurs,
Chers Amis,

Lorsque Madame Geneviève Berger m'a annoncé que le CNRS m'avait décerné sa Médaille d'Or, j'ai été envahi aussitôt par un mélange de pensées et d'émotions. De l'étonnement et bien sûr de la joie, parce qu'on se dit qu'on a bien travaillé, et que d'autres aussi l'ont pensé. De l'angoisse, car on sait que cette médaille implique de faire un discours. Un discours qui doit replacer un parcours dans le champ d'une discipline, l'anthropologie, qui pour la deuxième fois en un demi siècle se trouve aujourd'hui honorée. La première, c'était en 1967 lorsque la médaille fut décernée à Claude Lévi-Strauss, l'année même où je commençais mon terrain en Nouvelle-Guinée chez les Baruya.

Mais j'ai aussi le sentiment que cette médaille ne s'adresse pas seulement à l'anthropologue et à l'anthropologie. Elle est donnée à quelqu'un qui a beaucoup donné pour les Sciences de l'Homme et de la Société, à la fois pour les organiser, les développer et les promouvoir auprès de celles et ceux qui assument dans notre société d'autres responsabilités, politiques, économiques, sociales. Bref, je voudrais que cette médaille soit la médaille de toutes les sciences de l'Homme et de la société car je puis vous assurer, qu'elles sont et resteront les plus à même de comprendre les transformations gigantesques qui ont eu lieu dans le monde au cours du siècle dernier et les affrontements qui se profilent devant nous pour les temps à venir. Pour cette raison, Monsieur le Ministre, elles doivent rester plus que jamais l'une des priorités de la recherche scientifique française, comme ce fut le cas ces dernières années. Notre communauté le souhaite fortement.

A mes yeux les sciences humaines sont de part en part des sciences sociales et des sciences historiques. Toutes traitent de réalités historiques qui incluent jusqu'aux croyances les plus fantasmagiques inventées par l'esprit humain. Toutes explorent l'une ou l'autre facette du fait fondamental qui nous a fait ce que nous sommes, le fait que les humains ne se contentent pas de vivre en société, comme les chimpanzés, mais produisent de la société pour vivre.

Laissons là cette fanfare philosophique, et faisons ce que cette médaille impose. Je commencerai par ce jour où, selon moi, tout a commencé. C'était en juin 1951, il y a tout juste un demi-siècle. Mon père et moi avons quitté le matin la petite ville de Cambrai où j'avais fait mes études au collège Notre Dame de Grâce, pour nous rendre à Lille où je devais passer l'oral du bac philo. Tout s'était bien passé et mon père et moi allions quitter la salle les derniers quand le président du jury nous fit signe d'approcher et me demanda ce que j'allais faire l'année suivante. Je répondis « *continuer la philo, j'aime ça.* » « *Et où cela ?* » « *Je ne sais pas encore.* » « *Pourquoi n'allez-vous pas en Khâgne ?* ». Je ne savais pas ce que c'était, mon père non plus, mais l'après-midi j'étais inscrit en hypokhâgne au Lycée Faidherbe. Les dés étaient jetés.

J'avais 17 ans, j'allais faire de la philo. Or, 15 ans plus tard, en octobre 1966, je partais pour la Nouvelle-Guinée. De Paris à la Nouvelle-Guinée, de la philosophie à l'anthropologie, que s'était-il passé ? Deux dérives théoriques, voulues et interrompues par deux ans de service militaire. C'était alors la guerre d'Algérie.

A l'époque, un débat faisait rage à Paris autour du livre *Pourquoi des philosophes ?* un pamphlet de Jean-François Revel paru en 1957. J'étais convaincu que la réflexion philosophique constituait un moment nécessaire de toute pratique de connaissance, le moment où cette pratique fait retour sur soi, et examine de façon critique ses objectifs, ses méthodes, ses résultats. Mais je ne croyais plus que la philosophie fut la voie royale pour accéder aux fondements de la réalité et de la connaissance. De sorte que le soir de l'agrégation, lorsque le jury me demanda ce que j'allais faire, je répondis « *recommencer mes études.* » J'obtins une année d'école supplémentaire pour me former à l'économie politique.

Pourquoi l'économie politique ? A l'époque, deux mondialisations étaient en conflit, l'une, la nôtre, reposant sur l'économie de marché, l'autre sur une économie étatique qui se voulait « *planifiée* ». Chacune prétendait pouvoir apporter mieux que l'autre, la liberté et la prospérité à tous les peuples de la terre. Je me suis engagé dans l'économie politique avec en arrière-plan le désir militant d'agir pour réduire les inégalités inhérentes au système capitaliste. Je me suis immergé dans Marx, dans Keynes, Harrod, Domard, j'ai suivi les

séminaires d'Edmond Malinvaud au CEPE et de Charles Bettelheim à l'École des Hautes Etudes. Rapidement, il m'a semblé que les deux camps se référaient à une même notion et invoquaient un même axiome : la notion de « rationalité économique », chacun prétendant que son système était plus rationnel que l'autre, et l'axiome que les transformations de l'économie transforment à long terme toutes les sociétés. Aujourd'hui, il n'y a plus qu'une seule mondialisation, mais ce même postulat a survécu.

Mon premier livre s'achevait sur l'idée qu'il était essentiel d'avoir une approche anthropologique et historique de l'économie. La comparaison de nombreuses sociétés non occidentales, montrait que, dans la plupart d'entre elles, les activités économiques étaient encadrées dans le fonctionnement d'autres rapports sociaux que nous appelons en Occident « politiques » ou « religieux ». Leur économie dépendait donc, pour se reproduire, de la reproduction de ces autres rapports. De sorte que la notion d'une rationalité « purement économique » n'y avait pas sociologiquement de place. Je rejoignais là la position de Karl Polanyi. Cette conviction fut renforcée par un séjour de près d'un an au Mali.

L'Unesco m'avait envoyé dans ce pays, qui venait alors de passer au « socialisme africain », précisément pour étudier les effets d'une économie planifiée sur les communautés villageoises. J'y suis resté près d'un an, mais pour constater qu'il existait certes un ministre et un ministère du Plan, mais très peu de plan. De ce fait, ayant un sujet d'études mais pas d'objet, j'ai passé des mois à parcourir le pays avec un anthropologue malien, Youssouf Sissé, ou à lire les kilos de livres et de photocopies sur l'anthropologie économique que j'avais amenés pour m'aider dans ma mission. A mon retour à Paris, je savais que j'allais entamer une autre mutation, vers l'anthropologie cette fois. J'étais devenu chef de travaux de Fernand Braudel, qui m'avait donné toute liberté pour faire ce que je voulais. « Cultivez-vous », m'avait-il dit. Mais il ne me suivait plus dans mes dernières évolutions. C'est alors que Claude Lévi-Strauss, auquel j'avais adressé mes trois articles sur la logique du Capital, me proposa de venir le rejoindre. C'était l'époque où il venait d'affirmer dans *La Pensée Sauvage* (1962) le primat des infrastructures et de suggérer l'existence d'un « ordre entre les ordres », d'une correspondance structurale entre toutes les structures d'un même système. Or, c'est précisément cette hypothèse, qui était déjà celle de Marx en 1859, qui n'a jamais pu être vérifiée.

En fait par ces glissements théoriques, ces questionnements, ces lectures, j'étais déjà entré en anthropologie, mais il me manquait l'épreuve initiatique qui vous fait pleinement anthropologue, un vrai terrain. Le terrain, ce fut la Nouvelle-Guinée et les Baruya, et c'est lui qui devait me transformer profondément sur le plan scientifique et humain. Pourquoi la Nouvelle-Guinée ? Lévi-Strauss me l'avait conseillée comme l'une des dernières terres

promises de l'anthropologie. J'étais arrivé avec une liste de tribus à visiter établie avec des collègues américains, Roy Rappaport, Peter Vayda et d'autres. Parti visiter les Waffa, après quelques jours de marche dans les montagnes je me suis retrouvé chez les Wachakes qui n'étaient pas sur la liste. C'est là que pour la première fois, deux missionnaires américaines m'ont appris l'existence des Baruya qui venaient, disaient-elles, juste d'être pacifiés. Je décidais d'aller les visiter et je fus fasciné. Voilà pourquoi les Baruya.

Jusqu'à 1951, les Baruya n'avaient jamais vu de blancs. Cette année-là, un jeune officier australien, Jim Sinclair, monta une expédition pour aller à la recherche des Batya, réputés pour leur sel qui servait de monnaie entre les tribus. Les Batya n'étaient autres que les Baruya. En 1960 le gouvernement australien décida de «pacifier» cette région et établit un «patrol post» à Wonenara précisément chez les Baruya. Jusqu'en 1965 la région fut interdite à la libre circulation des blancs parce que dangereuse. Mais déjà autour du poste, militaires, missionnaires, fonctionnaires, en très petit nombre, étaient présents. Il ne manquait, pour que l'Occident soit au complet, qu'un universitaire. J'arrivais chez les Baruya en février 1967. A l'époque ils étaient environ 2000.

La tribu des Baruya serait née selon moi vers la fin du 18^e siècle de la fusion d'un groupe de clans venus se réfugier auprès de populations locales qu'ils avaient finalement dominées. Avant même l'arrivée des blancs, grâce à leur sel, les Baruya s'étaient déjà procurés des outils d'acier dont ils ignoraient totalement la provenance. Ils s'étaient donc subordonnés à l'Occident, sur le plan matériel, économique, avant même qu'un occidental ne soit présent. Les choses s'accéléchèrent avec l'établissement du patrol post en 1960. D'un coup, les Baruya perdirent leur souveraineté sur leur propre territoire. En 1961 arrivèrent missions et missionnaires, allemands, australiens, américains, appartenant soit à de grandes institutions comme l'église luthérienne, soit à de petites sectes américaines fondamentalistes, venues enseigner la bible. En 1981, il n'y avait encore qu'un seul Baruya converti au christianisme.

Mais en 1988, date de mon dernier terrain, je constatai que les femmes Baruya avaient organisé un mini-marché près du poste où elles attendaient chaque matin des clients qui n'existaient pas, sauf deux ou trois employés de l'administration. Ce qu'elles vendaient était marginal économiquement mais elles s'étaient déjà mises elles-mêmes en posture de faire du «business». Dans les villages, circulaient des cahiers d'écoliers remplis de noms d'hommes, de femmes, d'enfants, qui s'étaient inscrits pour être un jour baptisés, les uns par l'église luthérienne, les autres par d'autres églises ou sectes qui surgissent chaque année dans le Pacifique. Finalement on m'expliqua que «making business» et «behainim Jisas» (suivre Jésus), c'était être moderne. Les Baruya voulaient donc devenir modernes quand certains d'entre nous revendiquaient d'être déjà «post-modernes».

Bref, du fait que j'étais venu faire mon terrain en Nouvelle-Guinée, je me retrouvais dans des conditions analogues à celles qui avaient fait naître l'ethnologie en Occident. L'ethnologie, ou comme on l'appelle aujourd'hui, l'anthropologie sociale, a dû sa naissance et son développement à l'expansion continue de l'Occident, une expansion liée au développement du capitalisme marchand puis industriel. En Amérique, en Afrique, en Asie, en Océanie, partout, pour gouverner, pour commercer, pour évangéliser, militaires, missionnaires, fonctionnaires devaient un jour se mettre à apprendre des langues inconnues et noter des coutumes étranges, ne serait-ce que pour les éradiquer. D'autre part, en Europe même, les administrations des Etats ou des empires avaient entrepris d'inventorier les coutumes des Basques, des Slovènes, des Valaques etc. , pour des raisons diverses, qui souvent avaient à voir avec des conflits de droit opposant les communautés locales ou des groupes ethniques aux transformations que voulaient leur imposer les différentes puissances qui les dominaient.

Pendant des siècles s'était donc développée une ethnographie spontanée, sur arrière-fond de rapports de domination et d'inégalité de statuts entre observateur et observés. Mais c'est avec l'œuvre de Morgan que cette ethnographie spontanée allait commencer à faire place à une discipline scientifique. Avocat au service de compagnies de chemin de fer, ami et défenseur des Indiens, Morgan décide de consacrer sa vie à l'étude de leurs coutumes. Il découvre chez les Indiens Seneca que les enfants n'appartiennent pas au clan de leur père, mais à celui de leur mère, et qu'à leur mariage les hommes vont résider chez leur épouse et non pas l'inverse. Il avait donc rencontré un système dont le principe de descendance était matrilineaire et qui avait sa logique propre, différente du système de parenté européen. Il poursuivit son enquête auprès de 82 tribus d'Amérique du Nord puis rédigea un questionnaire adressé à plus de mille correspondants dans le monde. L'analyse de leurs réponses lui fit découvrir que les centaines de terminologies qu'on lui avait envoyées constituaient des variantes de quelques types qu'il a alors isolés et dont le nombre se réduisait à 6 ou 7.

Morgan, après toutes ces découvertes fondatrices, entreprit de reconstruire dans *Ancient Society* (1877) une histoire de l'humanité, dans laquelle il faisait des divers systèmes de parenté qu'il avait identifiés autant de témoins des étapes par lesquelles l'humanité serait passée. D'abord de la sauvagerie primitive à la barbarie, ensuite de la barbarie à la civilisation dont le terme était pour lui l'Amérique républicaine, libérée des entraves féodales qui subsistaient encore au XIXe siècle en Europe. La leçon de ces contradictions est claire. La construction de l'anthropologie en tant que discipline scientifique exige la constitution chez l'ethnologue d'un mode de conscience nouveau, décentré par rapport à sa culture d'origine,

quelle que soit cette culture, chinoise, hindoue ou française. Et une telle forme de conscience est le fruit d'une lutte contre sa propre culture qui ne s'achève jamais.

L'enjeu, vous le savez, c'est la connaissance des autres, des autres cultures, et, à travers les autres, un nouveau regard sur soi. J'ai vécu et travaillé au total 7 ans parmi les Baruya. Les choses ont commencé à marcher au bout de 6 mois lorsque j'ai pris la décision d'étudier de près l'horticulture des Baruya. Pendant des mois j'allais avec les familles dans leurs jardins en forêt. Les gens me parlaient des ancêtres qui avaient défriché la forêt, de la qualité des sols, des plantes qu'il fallait y planter, mais aussi ils me parlaient des guerres contre les voisins et des esprits qui les menaçaient. C'était parti et pendant 7 années de terrain, échelonnées sur 20 ans, j'ai réalisé 8 grandes enquêtes systématiques□

Les généalogies de tous les Baruya, deux recensements de la population de tous les villages, le relevé cartographique de 600 jardins et parcelles, l'étude des temps de travail, des sols□ des plantes et des animaux, l'étude des rêves recueillis le matin auprès de quelques amis qui s'y prêtaient et surtout la participation à deux grands cycles d'initiation des garçons, et à plusieurs initiations féminines ainsi qu'à celle des nouveaux shamanes qui a lieu tous les 20 ans. Seul pendant les premières années, puis avec Jean-Luc Lory, venu me rejoindre après son année de formation à l'ethnologie. Ici je dois m'arrêter pour remercier Koumaineu, l'ami, le partenaire dans le travail et tous les Baruya qui m'ont aidé et dont beaucoup sont morts aujourd'hui. Je veux remercier aussi Richard Lloyd, le missionnaire linguiste du Summer Institute of Linguistics, arrivé dès 1960 chez les Baruya et qui au cours des années a établi la grammaire de leur langue et produit un dictionnaire Baruya-Anglais. Cela était au-delà de mes compétences et me fut précieux.

Je puis vous dire que lorsque l'on se soumet à un tel programme, dont on analyse au fur et à mesure avec les Baruya eux-mêmes les résultats, on apprend peu à peu quelque chose sur les autres, sur les raisons et les motivations de leurs actes, sur la logique des rapports qu'ils entretiennent entre eux, sur les idées qu'ils se font d'eux-mêmes, quelque chose qui ne peut pas se ramener à la projection ethnocentrique des idées d'un occidental sur ce que sont les autres, quelque chose qui appartient vraiment aux autres et ne vous ramène pas inconsciemment à votre culture, ni à votre subjectivité. Et, lorsque l'on parvient à cela, on découvre que ces autres sont quelque part semblables à vous parce qu'ils se sont posés des questions semblables, en leur apportant des réponses différentes.

C'est pour cette raison que ce que m'ont fait voir d'eux-mêmes les Baruya, m'a permis ensuite de reposer de façon nouvelle un ensemble de problèmes de portée théorique générale. Un fait s'est vite imposé comme la clé de leur organisation sociale et de leur mode

de pensée, à savoir l'existence de toute une série de représentations, de pratiques, destinées à instituer la domination des hommes sur les femmes et sur les jeunes. Chez les Baruya vers l'âge de 9, 10 ans, les garçons sont brutalement disjoints de leurs mères et du monde féminin. Leur nez est percé et ils vont vivre jusqu'à leur mariage dans une maison des hommes, initiés par étapes à des secrets qui leur donneront le droit de représenter à eux seuls leur société et de la gouverner. Au cœur de ces initiations, une pratique, cachée soigneusement des femmes, l'homosexualité, lie les générations d'hommes entre eux. Les jeunes hommes des 3^e et 4^e stades, qui n'ont encore jamais eu de rapports sexuels avec les femmes, nourrissent de leur sperme les initiés des deux premiers stades. Par ces ingestions, les hommes s'imaginent ré-enfanter les garçons, sans l'aide, cette fois, des femmes et en faire des êtres enfin purement masculins. Mariés, les jeunes hommes n'auront plus le droit d'inséminer les garçons car leur sexe est allé dans le vagin d'une femme et est pollué. L'homme Baruya se pense donc bien comme la source première de la vie et de la force.

Vous comprenez pourquoi, réfléchissant sur ces pratiques, j'ai été amené à reposer le problème de l'importance de l'imaginaire et du symbolique dans la constitution des rapports de pouvoir et de domination. L'imaginaire n'est pas le symbolique, même s'il en est indissociable. L'imaginaire relève du travail de la pensée quand elle cherche à interpréter la nature des choses et leur origine. L'imaginaire n'est pas seulement logé dans la pensée. Il s'inscrit symboliquement dans les corps, dans les objets, dans le temps et il est au service d'objectifs qui eux ne sont ni imaginaires ni seulement symboliques. Chez les Baruya l'un des buts poursuivis est toujours de grandir les hommes au détriment des femmes et de légitimer leur droit à représenter seuls l'humanité et à diriger la société. Dans son fonds l'homosexualité masculine est, dans cette société, une pratique politique. C'est au nom de leur impureté, associée à leur sang menstruel, que les femmes Baruya sont exclues de l'usage des armes, de la propriété de la terre qui circule entre les hommes, de la production de la monnaie de sel et de l'accès direct au soleil et à la lune, divinités protectrices des Baruya.

Aux yeux des hommes Baruya, toutes ces pratiques de ségrégation des femmes, et les violences symboliques, psychologiques et physiques qui les accompagnent sont nécessaires pour le bien commun. Les femmes Baruya elles-mêmes, dans la mesure où elles partageaient ces représentations, ne pouvaient que se vivre à la fois comme victimes et comme coupables. C'est toute la question des rapports entre violence et consentement dans l'institution d'un ordre social répressif qui m'était posée. Et je suis convaincu que pour expliquer la longue durée de régimes sociaux oppressifs, le partage des mêmes représentations entre dominants et dominés, constitue une force plus forte que le recours permanent à la force.

Pour conclure sur ces points, s'il fallait reconnaître un primat, ce n'est pas le primat du symbolique sur l'imaginaire comme l'avait affirmé Claude Lévi-Strauss en 1950 et Lacan après lui en 1954, ce serait le primat de l'imaginaire sur le symbolique dans la production de réalités sociales qui jamais ne se réduisent à ces deux composantes du réel et mettent en jeu d'autres forces que celles de la pensée et de ses symboles.

Mais les faits Baruya posaient d'autres problèmes de portée générale. J'avais pu constater que la domination masculine était pleinement développée dans une société sans classes et sans Etat, et que ceux qui instituaient cette domination le faisaient au nom de leur monopole sur des objets sacrés et des savoirs imaginaires. Ceci devait m'amener à remettre en cause quelques vues théoriques emportées avec moi en Nouvelle-Guinée. Il devenait évident que les inégalités entre les hommes et les femmes n'avaient pas attendu l'apparition des castes ou des classes pour se développer. Du coup, les luttes des femmes pour abolir les rapports qui les subordonnent n'avaient pas à attendre que les luttes de classe aient réglé ces problèmes.

Par ailleurs, le contrôle exclusif par certains clans des objets sacrés, m'a amené à me tourner vers d'autres sociétés et vers d'autres époques de l'histoire et à faire l'hypothèse que, historiquement et sociologiquement, le monopole de moyens imaginaires de produire un ordre cosmique et social, a dû précéder le contrôle par une minorité des conditions matérielles de l'existence sociale, la terre, la force de travail ou une part des produits du travail des autres membres de la société. Je ne dis pas que la religion explique la naissance des castes, des classes ou de l'Etat, ce serait absurde. Je dis seulement qu'au sein des sociétés où se développaient des différences d'un type nouveau, non pas entre clans comme chez les Baruya, mais par exemple entre des groupes sociaux se consacrant chacun de façon exclusive à certaines fonctions sociales - la guerre, les sacrifices - les croyances religieuses ont dû fournir des modèles, qui ont facilité la cristallisation et la mise en forme sociale de ces rapports politiques et économiques d'un type nouveau, inconnu des sociétés tribales, plus égalitaires. Ce fut le cas du Pharaon ou de l'Inca.

De là aussi, les recherches menées plus tard, sur le corps sexué comme machine ventriloque de l'ordre ou du désordre qui règne dans les sociétés. Il m'est apparu en effet, que dans toutes les sociétés, la sexualité est mise au service du fonctionnement de multiples réalités, économiques, politiques, etc., qui n'ont rien à voir, directement, avec les sexes et la reproduction sexuée. Partout les organes sexuels ou des substances corporelles sont appelés à témoigner de l'ordre qui règne dans la société mais aussi dans l'univers. Témoigner de, mais aussi témoigner pour ou contre cet ordre. La sexualité se trouve ainsi subordonnée à la reproduction des diverses formes de société, subordination qui prend source au-delà des rapports entre les sexes. Les sexes sont comme des poupées ventriloques qui tiennent à des

interlocuteurs qu'elles ne voient pas des discours qui ne viennent pas d'elles. Or les sexes ne parlent pas, on parle en eux, on parle par eux, mais qui parle et pourquoi, de là? Nous sommes ici au point où peuvent se rencontrer et se confronter les sciences sociales et la psychanalyse. La sexualité «machine désirante» s'oppose à elle-même comme machine ventriloque.

Je terminerai par le problème du don et de ses énigmes. En 1995, relisant Mauss et Lévi-Strauss, mon étonnement fut grand. Car je découvris que Mauss, après avoir signalé qu'il existait deux sortes de dons, les dons non compétitifs et les dons compétitifs et indiqué que les premiers étaient le point de départ pour comprendre les seconds, avait laissé de côté complètement l'analyse des dons non compétitifs pour se consacrer entièrement à l'examen du *Kula* ou du *Potlatch*. Le mot *Potlatch* désigne des compétitions cérémonielles de dons et de contre-dons de richesses pratiquées par les tribus indiennes de la côte Nord-Ouest des États-Unis pour valider l'acquisition ou la conservation par un individu ou un clan d'un titre et d'un rang.

De plus, dans son analyse du *Potlatch* Mauss disait, en passant, que chez les Kwakiutl les objets les plus précieux n'entraient jamais dans le *Potlatch*, et constituaient les trésors des clans et des tribus. Je me retrouvais donc devant deux faits signalés par Mauss mais qui ne lui avaient, pas semble-t-il, posé problèmes. Or sur ces deux points les Baruya m'apportaient des lumières. Ils pratiquent en effet des échanges non compétitifs en matière de mariage. Un homme pour se marier donne sa sœur ou une femme de son lignage à un autre homme qui à son tour lui donne une sœur ou une femme de son lignage. On pourrait penser que les deux parties sont alors quittes. Or, ce n'est pas le cas. Celui qui a donné reste toujours supérieur à celui qui a reçu, de sorte que chaque lignage ayant à la fois donné et reçu se trouve à la fois supérieur à l'autre comme donateur et inférieur comme donataire. A l'issue de ces échanges, les statuts des deux lignages sont redevenus équivalents, mais entre-temps s'est noué un double endettement qui pour des années va entraîner entre eux des échanges de services, de biens, etc. Les deux dettes ne s'annulent pas, elles s'équilibrent et s'éteignent doucement. Dans le cas du *Potlatch*, les choses sont différentes. Plusieurs clans entrent en compétition par leurs dons pour gagner un titre, et un seul le gagnera et le gardera jusqu'au moment où on lui aura fait un don tel qu'il ne pourra le rendre. Les dons ici créent des dettes que l'on peut annuler par des contre-dons plus importants et fonctionnent dans un espace politique très particulier où un certain nombre de positions de pouvoir sont accessibles par des redistributions de richesses, ce qui n'est pas le cas chez les Baruya.

Restait encore à expliquer que les objets les plus précieux n'entraient jamais dans les *Potlatch*. Considérés comme des dons faits par les dieux aux ancêtres des clans, et de ce fait soustraits

à la compétition politique et religieuse, ils circulaient, mais entre les générations, par transmission. Ceci m'a fait immédiatement penser aux objets sacrés des Baruya, les *Kwaimatnié*, utilisés dans les initiations pour faire «grandir» les hommes. Ces objets sont des dons du Soleil, père des Baruya, aux ancêtres des clans qui avaient envahi Wonenara. J'ai fait alors l'hypothèse qu'existent dans toute société en proportions diverses, qu'on peut expliquer, trois catégories d'objets : des objets que l'on vend et qui se détachent complètement des personnes et des groupes qui les vendent, des objets aliénables et aliénés.

Des objets que l'on donne et sont donc aliénés parce que donnés, mais restent inaliénables dans la mesure où quelque chose de leur donateur reste à l'intérieur de la chose donnée créant ainsi l'obligation de donner à son tour.

Enfin, une troisième catégorie, laissée dans l'ombre par Mauss comme par Lévi-Strauss, les objets qu'on ne peut ni donner ni vendre, mais que l'on doit conserver pour les transmettre, des objets inaliénables et inaliénés, qui sont à mes yeux les points fixes d'une identité ou d'un système social. A cette catégorie appartiennent les objets sacrés, mais aussi les Constitutions des régimes démocratiques. Car si l'on peut acheter les voix au moment des élections, on ne peut pas acheter une Constitution dans un supermarché. Même dans une économie libérale globalisée tout n'est pas à vendre. Mais attention, d'être aliénable ou inaliénable n'est pas une propriété des objets eux-mêmes, mais des rapports sociaux au sein desquels ils circulent.

J'aurais voulu aussi vous dire quelques mots sur les développements que j'ai consacrés à la notion d'édéel, car dans tout rapport entre les hommes ou avec la nature, sont présents des éléments idéels qui évidemment ne sont pas le reflet de ces rapports mais une part de leur armature interne. Une preuve de plus de l'inadéquation du modèle qui divisait la société en infrastructure, superstructures et idéologies et a fait fureur pour un temps à Paris et bien au delà.

Vous comprendrez dès lors pourquoi je suis convaincu qu'à condition d'être critique d'elle-même, l'anthropologie aujourd'hui n'est pas en crise et n'est plus indissolublement liée à l'Occident, sa terre natale. Elle est devenue capable d'appliquer à l'Occident les méthodes inventées pour comprendre d'autres cultures. Une anthropologie de l'Etat, des entreprises, des partis, des églises, commence à exister et a l'avenir devant elle. Mais ce n'est pas seulement l'anthropologie, ce sont toutes les sciences sociales qui sont mieux armées qu'il y a 50 ans pour analyser les complexités de l'histoire. Elles savent prendre en charge aussi bien les dimensions imaginaires que symboliques, matérielles qu'idéelles des réalités sociales qu'elles analysent et elles savent démêler le puzzle des intérêts et des rapports de force qui y

sont investis. Bref, si les grands paradigmes d'hier, le marxisme, l'existentialisme, le structuralisme se sont effacés, ils nous lèguent beaucoup d'idées et d'hypothèses bonnes à penser et bonnes pour penser. On parle beaucoup aujourd'hui de l'urgence de déconstruire les sciences sociales. Or, la tâche de déconstruire des concepts, des théories est une nécessité permanente du travail scientifique. Mais il y a deux manières de déconstruire les sciences. L'une mène à leur dissolution. C'est malheureusement le cas dans certains pays où l'anthropologie s'est en partie dissoute dans les *cultural studies*. L'autre mène à leur reconstruction à un niveau de rigueur supérieur.

Avant de parler de mes responsabilités dans les sciences de l'homme et de la société, je rappellerai que, comme mes collègues, je n'ai pu faire de long terrain qu'avec l'aide du CNRS. Sans le CNRS, l'anthropologie, et quelques autres disciplines, n'existeraient pas. Malheureusement l'anthropologie reste encore trop peu présente dans les Universités au contact des étudiants. Il faut qu'elle le devienne de plus en plus. Je n'ai rien dit non plus de l'EHESS, qui m'a accueilli à l'âge de 26 ans et où je suis toujours. C'est une institution exceptionnelle où on rencontre dans les couloirs ou à la cafétéria un grand nombre des auteurs que l'on lit. C'est là aussi où j'ai de grands amis et de bons ennemis.

C'est vrai que je me suis toujours intéressé à l'organisation de la recherche et à la politique scientifique que la France devrait développer et j'y ai consacré beaucoup d'années. Cela a commencé en 1981, lorsque Jean-Pierre Chevènement, à l'époque Ministre de la Recherche, m'a confié la mission de faire le point sur l'état des sciences de l'homme et de la société en France et de faire des propositions. C'est dans ce contexte que j'ai proposé la création au CNRS d'un seul département fusionnant les sciences humaines et les sciences sociales. Ce qui fut accepté. Il ne faudrait surtout pas être tenté de les séparer à nouveau. Aujourd'hui en Europe comme dans le reste du monde des problèmes d'identités nationales ou culturelles occupent la scène de l'histoire, et le recours à l'histoire est nécessaire pour en comprendre les fondements anciens et les raisons actuelles. Pour ne donner qu'un exemple, quand on attire l'attention sur le wahhabisme, il faut savoir que nous avons affaire à un mouvement réformiste radical, promu au XVIIIe siècle par un réformateur de l'Islam et dont la doctrine ne trouva d'écho en 1744 qu'auprès d'un émir tribal, Mohammed Ibn Saoud, dont les descendants devaient en 1932 fonder l'Arabie Saoudite. Je vous garantis, Monsieur le Ministre, que pour comprendre le Wahhabisme, il sera plus rapide et moins cher de vous adresser aux sciences sociales plutôt qu'à la biologie moléculaire ou à la physique des particules.

Ainsi de 1982 à 1986 j'ai dirigé le département SHS, lourde tâche. A l'époque, près de 400 équipes dotées de soutiens de base souvent dérisoires composaient la population émettée de

ce département. Il fallait faire un effort dans tous les sens, de recrutement, de dotation financière et de restructuration. Cela me semblait essentiel pour l'avenir.

Plus tard, en 1997, je fus nommé par Claude Allègre, et par Catherine Trautmann, Directeur Scientifique du Musée du Quai Branly que certains continuent d'appeler « Musée des Arts Premiers ». En fait, cette expression « Arts Premiers » n'a pas de sens, ni épistémologique, ni historique. C'est une manière française de ne plus dire « Arts Primitifs » ou « Arts Nègres ». Sur le plan épistémologique, si un musée décide d'exposer des objets considérés comme des chefs d'œuvre, alors aucun d'entre eux ne peut être premier par rapport aux autres. Sur le plan historique un masque africain collecté au plus tôt au début du XIXe siècle ne peut être premier par rapport à un superbe bronze chinois du premier millénaire avant Jésus-Christ. Si j'ai soutenu ce projet de fusion des collections du Musée de l'Homme et du Musée des Arts d'Afrique et d'Océanie, ce fut pour deux raisons. Par réalisme, parce que je savais que nous sommes en France et que les désirs des Présidents de la République peuvent nous donner ce que le fonctionnement de l'Etat n'avait pas pu mais aurait dû faire. J'ai donc soutenu ce projet mais sous condition qu'il évolue.

J'avais en effet, la vision d'un musée où enfin se réaliserait l'union de deux jouissances, celle de l'art et celle du savoir. Faire partager ce que nous connaissons de l'histoire de ces objets, des chemins qui les ont amenés jusqu'à nous, des usages qu'en faisaient réellement ceux qui les ont fabriqués et des sociétés qui en avaient eu ce besoin et cet usage. Je voyais un musée ouvert à tous les publics et suscitant à travers les plaisirs d'une visite un nouvel intérêt pour les peuples autrefois colonisés et dont l'histoire continue à nos côtés. Mais je voulais aussi que ce musée soit comme le Musée de l'Homme à ses débuts sous l'impulsion de Marcel Mauss et de Paul Rivet, un centre international de recherche et d'enseignement. C'est à ce prix qu'il sera un musée du XXIe siècle. L'avenir proche nous le dira. Car ce musée ne doit pas être seulement une galerie d'art. Que faire des 245.000 objets qui sont simplement des objets de la vie quotidienne et témoignent également, mais autrement, de la vie des sociétés qui ont produit des chefs d'œuvre artistiques ? On ne doit pas les enfouir définitivement dans les réserves offertes aux études des seuls spécialistes.

Aujourd'hui une autre mission m'a été confiée par le Premier Ministre, une mission, à nouveau, de réflexion sur l'état des sciences de l'homme et de la société en France, mais cette fois dans la perspective de leur développement dans le cadre de la construction de l'Espace Européen de la Recherche. L'enjeu est fondamental et ne sera pas atteint sans réformes de nos structures. Permettez-moi de terminer par quelques conclusions que je tire de mon expérience et qui ne concernent pas seulement les seules sciences de l'homme et de la société. Il me semble que la catégorie des « purs chercheurs » qui le sont pour toute la durée de leur

vie, ne peut continuer d'exister, sauf exceptions. Il me semble qu'à côté des enseignants-chercheurs sur lesquels reposent la vie des Universités et la formation des futurs chercheurs, doivent exister des chercheurs qui enseignent. Il n'est guère normal qu'un jeune chercheur recruté pour sa valeur et en pleine créativité ne puisse communiquer à des plus jeunes que lui une part de son expérience et son exemple. Un pas en avant serait fait si l'on inscrivait parmi les obligations d'un chercheur, d'enseigner de 2 à 3 heures par semaine et pas seulement aux étudiants du 3^e cycle.

Demain, une part importante des budgets de la recherche viendra de l'Europe et sera obtenue sur la base de critères très rigoureux. Cela signifie entre nos pays et nos institutions une concurrence, non seulement pour faire bien, mais pour faire mieux et entraîner derrière soi, dans des réseaux, des équipes d'autres pays. Cela veut dire que l'évaluation des organismes de recherche, des équipes de recherche et des chercheurs et enseignants eux-mêmes, devra être demain beaucoup plus serrée. La faiblesse des équipes françaises n'est pas tant du côté des idées, des projets, que du côté de la capacité d'organiser un programme, d'en fixer clairement les étapes, de le mener à terme dans un délai acceptable et annoncé. Face à cet avenir il devient indispensable de transformer par étapes mais en profondeur, le Comité National. Aujourd'hui celui-ci dans sa composition déborde, et de beaucoup, le CNRS, mais il lui reste d'abord attaché. Dans l'avenir, il faudra qu'un Comité National refondé évalue avec l'aide d'un nombre significatif d'experts étrangers qui ne soient pas des amis de toujours, à la fois les centres de recherche, qu'ils appartiennent aux Universités, au CNRS ou à d'autres organismes, et bien entendu, qu'il évalue aussi bien les enseignants-chercheurs, que les chercheurs-enseignants qui y participent, pour aboutir, comme cela se passe dans beaucoup de pays, à l'évaluation des Universités ainsi que des organismes de recherche.

La recherche en France repose d'abord sur l'Etat. Il nous faut donc inventer un dispositif national pour conserver les meilleurs post-doc ou pour les réinsérer dans notre tissu de recherche quand ils reviennent de plusieurs années à l'étranger. Enfin, il faut franchir un autre pas et aider à la création de grandes fondations de recherche soutenues par les entreprises. Il faut donc défiscaliser les dons qui seront faits à partir de leurs plus-values. Les fondations sont des instruments essentiels du développement scientifique aux Etats-Unis, en Angleterre, en Allemagne, etc. et elles ne sont pas tournées exclusivement vers des recherches appliquées. Beaucoup financent des recherches de pointe. Il faut que nous puissions en faire autant.

Un dernier mot sur les besoins en infrastructures des sciences de l'homme et de la société. Le problème n'est pas seulement la mise à niveau des bibliothèques et des fonds documentaires

existants. Ce sont là nos premiers grands équipements. C'est aussi le problème de la création de nouvelles banques de données qui soient dès le départ mises en réseau avec d'autres fonds existant aux Etats-Unis, en Europe et au Japon. Cela implique des crédits d'accès à ces banques mais aussi une formation aux langues étrangères et pas seulement à l'anglais.

Pour conclure, nous ne vivons pas la fin de l'histoire. Au moment où se révèlent en pleine lumière tragique les fossés d'ignorance, d'incompréhension, voire de haine qui séparent des sociétés et des civilisations, il est plus que jamais indispensable de raison garder et de prendre une mesure plus exacte des choses. Les sciences de l'homme et de la société sont là pour nous y aider.

Mes derniers mots iront à tous ceux qui m'ont aidé, à mes maîtres, aux Baruya, à mes collaborateurs et aux êtres qui me sont proches et m'ont toujours donné leur affection tout en supportant avec indulgence ou résignation de me voir parti des années au bout du monde ou retranché quelque part pour travailler. Et à vous tous, chers amis, je vous remercie de m'avoir fait l'honneur et l'amitié d'être là aujourd'hui.