

Sahlins, Obeyesekere et la mort du capitaine Cook

Francis Zimmermann

Citer ce document / Cite this document :

Zimmermann Francis. Sahlins, Obeyesekere et la mort du capitaine Cook. In: L'Homme, 1998, tome 38 n°146. pp. 191-205;

doi : 10.3406/hom.1998.370462

http://www.persee.fr/doc/hom_0439-4216_1998_num_38_146_370462

Document généré le 29/03/2016

Sahlins, Obeyesekere et la mort du capitaine Cook

Francis Zimmermann

Jamais Cook n'avait vu autant de Polynésiens rassemblés que le 17 janvier 1779 à Hawaï dans la baie de Kealakekua¹. Les uns grimpaient à bord du *Resolution* et du *Discovery*, d'autres se massaient sur les plages ou nageaient par milliers « comme des bancs de poissons ». Pas une arme n'était visible. Au contraire, les pirogues étaient chargées de porcs, de patates douces, de fruits de l'arbre à pain, de cannes à sucre. Les femmes faisaient des avances aux marins. Un prêtre vint à bord et drapa Cook de l'étoffe d'écorce rouge servant à décorer une image du temple, puis fit l'offrande d'un porc sacrificiel. Sur le rivage, il prit Cook par la main et le conduisit au temple d'Hikiau. Sur leur passage, en entendant le cri du messager – « O Lono ! » –, les gens coururent vers leur maison ou se prosternèrent face contre terre...

Lorsque Marshall Sahlins, il y a vingt ans, entreprit de raconter avec la méticulosité d'un archiviste l'histoire de cette confrontation emblématique, la découverte d'Hawaï suivie du meurtre de l'explorateur, il lui donna immédiatement les dimensions du mythe en jetant le lecteur au milieu d'une ethnographie chatoyante où les petits faits vrais, les objets, les gestes s'intégraient spontanément dans la pensée religieuse indigène. Aux yeux du lecteur bientôt séduit et convaincu par la surimposition du mythe à l'histoire et l'alternance entre réalités et métaphores, le meurtre prenait tout naturellement les couleurs d'une apothéose.

Divinité associée à la croissance de la nature et à la reproduction humaine, le dieu Lono revient tous les ans dans les îles au moment des pluies fertilisantes de

————— À propos de Gananath Obeyesekere, *The Apotheosis of Captain Cook. European Mythmaking in the Pacific*. Princeton, Princeton University Press, 1992, xviii + 251 p., bibl., index, ill., et de Marshall Sahlins, *How "Natives" Think : About Captain Cook, For Example*. Chicago, The University of Chicago Press, 1995, x + 318 p., bibl., index, ill.

1. Au cours de ses deux premiers voyages dans les mers du sud, James Cook (1728-1779) explore la Polynésie (Tahiti, 1769) et la Mélanésie (Nouvelle-Calédonie, 1774). Au cours d'un troisième voyage entrepris en 1776, il découvre Hawaï le 17 janvier 1779 et meurt poignardé par les indigènes le 14 février dans la baie de Kealakekua. Nous partons du récit de Sahlins dans *Islands of History* en nous efforçant de respecter méticuleusement le détail de ces scènes inaugurales.

l'hiver ; il est aussi un ancien roi qui vient à la recherche de son épouse sacrée. Le 17 janvier 1779, dans le temple au bord du rivage, Cook fut intégré par le hasard des circonstances aux rites du Makahiki par lesquels on accueillait le retour du dieu Lono. Il devint l'image même de Lono, tandis que le prêtre Koah et le lieutenant King lui tenaient les bras en croix de manière à imiter l'effigie traditionnelle du dieu hawaïen. La mort de Cook, quelques semaines plus tard, peut être interprétée comme la suite de cette cérémonie. Tôt le matin du dimanche 14 février 1779, Cook se rend à terre accompagné d'une partie de son équipage pour prendre le roi Kalani'opu'u en otage jusqu'à ce que la chaloupe du *Discovery*, volée la nuit précédente, soit restituée. Quand il débarque, les gens du peuple, comme de coutume, se prosternent face contre terre. On lui apporte des porcs avec empressement, il est encore à ce moment l'image du dieu Lono. L'humeur de la foule change soudainement lorsque le roi, allant au bateau de son plein gré, est arrêté sur son chemin par son épouse favorite et par deux chefs qui le supplient de rester. Il découvre en Cook un ennemi mortel. Ses sujets se rassemblent et s'arment pour défendre leur roi. Les Anglais dans leurs mémoires parlent à ce moment de l'« insolence » des indigènes qui lancent des projectiles ambigus, morceaux de fruits et noix de coco – ce sont des offrandes (un dernier hommage rendu à Cook, dit Sahlins) – au milieu de pierres et de gourdins, jusqu'au « choc final » : Cook meurt poignardé.

La mort de Cook, dit Sahlins, c'est la mort de Lono. L'événement est unique (la mort de Cook) et il se répète chaque année (la mort de Lono). « Parce que l'événement (ceci vaut pour tout événement) se déroule simultanément à deux niveaux : comme action individuelle et comme représentation collective ; ou mieux, comme la relation entre certaines histoires de vie et une histoire qui est au-delà et au-dessus de celles-ci, l'existence des sociétés » (Sahlins 1989 : 117). Frazer et Lévi-Strauss sont dûment convoqués pour subsumer la mort du capitaine Cook dans l'une des catégories fondamentales de l'ethnologie comparée, « Le dieu qui meurt » pour que vivent les hommes, autrement dit la multitude des corps de dieux que les hommes cannibalisent au moyen des sacrifices. Frazer, en effet, mentionne le Makahiki au Livre III du *Rameau d'or* qui a précisément pour titre « Le dieu qui meurt », et Lévi-Strauss, nous y reviendrons, rappelle dans *Le totémisme aujourd'hui* que dans la cosmologie polynésienne l'univers entier se déploie à la façon d'une gigantesque parentèle. Cette filiation continue entre le naturel, le surnaturel et les êtres humains est précisément ce qui distingue le schème conceptuel polynésien du prétendu totémisme. On peut donc interpréter ce déicide périodique dont Cook fut la victime en tant qu'incarnation de Lono comme une manière pour les hommes de s'approprier une vie qui provient du dieu. Sahlins relate en détail les péripéties qui conduisirent Cook à revenir à Hawaï un mois plus tard. La date des deux débarquements anglais successifs, mi-janvier et mi-février, est l'élément factuel qui autorise la surimposition du mythe et du rite à la réalité. Cette saison, la période des pluies d'hiver, qui correspond au passage de Lono, sert de transition entre le « moment de la mort de l'année » et le moment où « les choses deviennent fécondes ». Elle s'inscrit dans une alternance entre le

passage de Lono, dieu productif, et le règne de Ku, dieu guerrier. La rencontre avec le dieu productif n'est possible qu'en tenant le dieu guerrier à l'écart : les rites placés sous l'égide de Ku sont momentanément interrompus. Mais quand Lono est parti, le roi consacre à nouveau par des sacrifices humains les principaux temples de Ku. Il fait ensuite le tour de l'île et ouvre les lieux sacrés de la pêche et de l'agriculture – les sanctuaires agraires de Lono. Pour que le roi puisse transmettre au peuple les bienfaits du passage de Lono, le dieu lui-même doit en être privé. Le dieu sera donc le premier sacrifié du Nouvel An. Un « enchaînement de coïncidences spectaculaires » (*ibid.* : 132) a permis que l'arrivée, le départ et le retour de Cook s'ajustent de façon presque parfaite à ce rituel du sacrifice.

La « colère » d'Obeyesekere

Les raisons qui conduisirent Gananath Obeyesekere à consacrer plusieurs années de travail à l'interprétation de cet événement historique sont en elles-mêmes intéressantes. C'est une conférence prononcée par Sahlins à Princeton qui « provoqua sa colère »². On nous permettra d'imaginer la scène, qu'il faut dater de 1982³ et qui, semble-t-il, était placée sous le patronage de Sir James Frazer lui-même, mais, on en conviendra, elle était théâtrale. Le maître de Chicago (Sahlins) débarque à Princeton, armé de la panoplie de l'ethnologie comparée, pour se livrer à une éblouissante démonstration d'analyse structurale sur la mort du capitaine Cook, démonstration qui est alors ressentie par l'un des maîtres de Princeton (Obeyesekere), se prévalant pour l'occasion de sa qualité d'immigré du tiers-monde, comme une ultime violence de l'impérialisme occidental contre les indigènes.

Les Hawaïens ont-ils confondu Cook avec le dieu Lono, comme le disent les mémorialistes anglais et Sahlins qui fait la théorie de cette apo théose ? C'est faire insulte au bon sens des indigènes, selon Obeyesekere, que de les croire dupes de ce genre de confusion entre le mythe et la réalité. Lono est censé arriver pour sa fête sous la forme d'une présence invisible, et l'arrivée de Cook en chair et en os « ne peut manquer de violer le bon sens des Hawaïens » (*Cook's arrival would violate Hawaiian commonsense expectations*) (1992 : 20). Il invoque l'évidence d'une discordance entre l'apparence physique du capitaine anglais et les croyances relatives au dieu Lono (*a discordance between the cultural conception of Lono and the physical perceptions of the events as they occurred*) (*ibid.* : 61). Les indigènes ne pouvaient pas tomber dans une confusion aussi grossière entre la perception et le concept. Sahlins a beau jeu d'ironiser sur cette invocation empiriste au bon sens des indigènes (1995 : 119), d'autant qu'il y avait répondu par

2. « Le lecteur sera curieux de savoir, dit Obeyesekere (1992 : 8), comment un indigène du Sri Lanka (*a Sri Lankan native*), qui est aussi anthropologue et universitaire américain, en est venu à s'occuper de Cook. » Je ne suis pas sans adhérer moi-même, poursuit-il en substance, à la théorie structurale de l'histoire (*a structural theory of history*) qui sous-tend chez Sahlins l'analyse de la mort du capitaine Cook, mais c'est l'exemple choisi pour illustrer cette théorie qui a provoqué ma colère (*that provoked my ire*).

3. Aussi méticuleux dans la controverse que dans le travail d'archives, Sahlins (1995 : 3) rectifie les souvenirs de son adversaire qui situait la scène en 1987. C'est vraisemblablement la Sir James Frazer Lecture prononcée à Princeton en 1982 qui constitua le *casus belli*.

avance en soulignant les manipulations auxquelles s'étaient livrés les prêtres pour faire coïncider le mythe et la réalité.

Point n'est besoin de supposer que tous les Hawaïens étaient convaincus que le capitaine Cook était Lono, dit en effet Sahlins (1989 : 128). Les prêtres de Kealakekua avaient assigné à un messager la tâche de s'occuper constamment de Cook et d'annoncer ses allées et venues par le cri de « Lono », de sorte que les gens puissent se prosterner sur son passage. Sa divinité était donc promulguée avant d'être perçue. Quelle que fût l'opinion du peuple, les prêtres étaient en position d'imposer leur interprétation. Ils fabriquaient l'évidence et la perception d'une apo théose en offrant à Cook les tributs destinés à Lono.

Reprenons en détail les arguments échangés dans la controverse. L'apparence physique et le langage de Cook rendent absurde, aux yeux d'Obeyesekere, l'idée d'une confusion avec un dieu indigène. Il décrit « les croyances normales » (*the normal beliefs*) des Hawaïens de la façon suivante. Lono arrive à la fête du Makahiki sous la forme d'une présence invisible lorsqu'il y est invité par les prêtres. Il est « iconiquement » présent dans les images du culte. Obeyesekere souligne la contradiction entre le symbolisme sans surprise des images du culte et le spectacle totalement inédit de navires de haute mer à l'ancre dans la baie et d'un débarquement de marins anglais. Assimiler l'un à l'autre lui paraît impossible. Les Hawaïens, ajoute-t-il imprudemment, « croient que leur dieu Lono est une divinité hawaïenne, ils présument que ce dieu leur ressemble physiquement et qu'il parle leur langue » (1992 : 61). Ils ne sauraient donc le confondre avec un homme blanc parlant anglais et quelques mots de tahitien.

Le malheur, comme le note malicieusement Sahlins (1995 : 120 *sq.*), c'est qu'Obeyesekere commet deux erreurs graves s'agissant des idées qu'il attribue aux Hawaïens sur l'origine de leurs dieux et sur la langue dans laquelle ils parlent. Certes les indigènes ne pouvaient pas comprendre ce que leur disait Cook en anglais ou même en tahitien, mais il est faux de leur prêter l'idée que Lono « parlait leur langue »⁴. La langue de la liturgie est en Polynésie une langue spéciale et les dieux sont incompréhensibles au commun des hommes. Lono n'est pas non plus à proprement parler une « divinité hawaïenne ». Comme tous les grands dieux d'Hawaï, il est d'origine étrangère. Dieux et peuples sont venus d'outre-mer, c'est l'un des dogmes de la théologie polynésienne. Les dieux d'une île donnée sont réputés avoir pour terre natale une autre île ou une terre fabuleuse qui porte le nom d'Hawaï ou un nom d'étymologie voisine : les dieux hawaïens viennent de Tahiti, les dieux tahitiens viennent d'Hawaï, ceux des Maori viennent d'Hawaïki, etc. Mais puisque les dieux sont aussi incompréhensibles et étrangers aux Hawaïens que les marins anglais, la comparaison entre Cook et Lono sur la base de leur apparence physique et de leur langage est dépourvue de sens.

4. D'où cette présomption lui est-elle venue à l'esprit ? Rappelons qu'il est indianiste et que, dans le monde indien, les dieux parlent aux hommes en sanskrit.

La ressemblance de Cook avec Lono instituée et non constatée

195

Sahlins est passé maître dans un mode d'argumentation critique où l'on assigne à une argumentation qu'on combat une origine dans l'histoire de la philosophie classique. Cette assignation d'une origine philosophique ancienne à des arguments d'aujourd'hui en dévoile les présupposés idéologiques. On trouve maintes illustrations de ce procédé dans les ouvrages de combat que Sahlins a jadis publiés contre l'utilitarisme ou la sociobiologie. Il ne manque pas de recourir à son arme favorite dans cette nouvelle controverse et il stigmatise le raisonnement d'Obeyesekere fondé sur le bon sens des indigènes en le jugeant « digne de Locke ou de Hobbes ». Je me suis référé à *Culture and Practical Reason* pour préciser le sens de cette formule. Hobbes puis Locke y sont présentés comme les inventeurs d'une sorte de fétichisme de la raison pratique qui fait fusionner les multiples relations des gens en une relation unique d'utilité⁵. Obeyesekere s'inscrit dans cette tradition de la raison utilitaire. « Le projet typiquement occidental dans son positivisme naïf, projet digne de Locke ou de Hobbes et qui nous vient d'eux d'ailleurs, consistant à comparer le capitaine Cook avec Lono pour voir si la perception colle avec le concept, n'a pas de sens dans le contexte culturel local parce que le dieu n'a pas de forme reconnaissable... Mais dans la mesure où ce qu'on divinise à Hawaïi, ce sont les prédicats de l'existence humaine, une image anthropomorphe est la représentation générique la plus efficace du dieu. À la question : "Cook correspondait-il à l'image de Lono ?", la réponse est clairement : "Oui". Car même sans tenir compte des correspondances indexicales et analogiques, comme son arrivée à la bonne saison, sa circumnavigation de l'île, etc., les Hawaïiens étaient d'autant plus sûrs de sa ressemblance avec l'image de Lono qu'ils le drapaient de l'étoffe d'écorce rituelle, qu'ils lui tenaient les bras en croix comme le dieu du Makahiki et qu'ils lui faisaient des offrandes » (1995 : 121). L'empirisme d'Obeyesekere le rend aveugle à cette observation ethnologique fondamentale : la ressemblance de Cook avec Lono n'était pas constatée par la perception, mais volontairement instituée par la pratique du culte.

Dire que la ressemblance ou la discordance entre Cook et Lono, dans l'esprit des milliers de gens qui étaient sur la plage le 17 janvier 1779, était effectivement l'objet d'une perception, cela signifie que les incarnations du dieu Lono se présentaient au regard des hommes comme des objets. En d'autres termes, lorsqu'il invoque le bon sens et l'évidence pour affirmer l'impossibilité de toute confusion entre l'apparence physique du capitaine Cook et les incarnations du dieu Lono, Obeyesekere prête aux indigènes une philosophie spontanément « sensualiste »⁶. Mais en réalité, cette sorte de jugement empirique assignant ou déniait le statut de divinité à des objets perçus est inconcevable

5. Sahlins cite à ce propos *L'Idéologie allemande* de Marx dans *Culture and Practical Reason* (1976 : 88) et dans *Au cœur des sociétés. Raison utilitaire et raison culturelle* (1980 : 116).

6. « The dispositions of unreconstructed Western sensationalist philosophers » (Sahlins 1995 : 122).

dans le contexte de la théologie hawaïenne. Nul ne sait a priori à quoi ressemble Lono. Chaque incarnation du dieu représente une relation variable et subjective qu'il entretient avec les activités des hommes en un temps et en un lieu donnés. C'est pourquoi le même dieu possède « une multitude de corps » et s'incarne aussi bien dans le règne végétal (une patate douce) ou animal (un porc sauvage) que dans des représentations anthropomorphes (le capitaine Cook). La présence du dieu fait assurément l'objet d'un jugement fondé sur les données de l'expérience, mais ce jugement – pour reprendre une distinction qu'introduit Sahlins à ce propos – est d'ordre pratique et non pas d'ordre taxinomique. Reconnaître la présence du dieu dans un phénomène empirique, ce n'est pas classer ce phénomène dans la catégorie du divin en fonction des attributs morphologiques qui font connaître sa divinité, c'est nouer une relation subjective au divin dans le contexte spécifique de certaines pratiques culturelles. C'est « la perception de liens » pratiques et subjectifs (*perceived relationships*), et non pas un classement⁷. L'identification du dieu à telle ou telle de ses incarnations est assurément problématique et sujette à l'erreur, « mais c'est précisément parce qu'elle met en œuvre des schèmes interprétatifs et pas uniquement les intuitions des sens » (p. 123).

Un détail ethnographique parmi d'autres illustrera cette critique du sensualisme qu'on aurait tort de réduire aux dimensions d'une simple spéculation philosophique. Sahlins a multiplié les « Appendices » dans lesquels il élabore minutieusement le matériel ethnographique sur lequel il raisonne. L'Appendice 9, intitulé « Images brouillées », porte sur trois images dissemblables que reproduit Obeyesekere (1992 : 62-63) – une image du dieu Lono représenté par un mât en forme de croix, une image de la pirogue sur laquelle voyage Lono et une gravure représentant le *Resolution*, l'un des deux navires de Cook – en les confrontant pour démontrer que toute confusion entre les bateaux à voile de la flotte anglaise d'un côté, le mât et la pirogue de Lono de l'autre, était évidemment impossible. Comment les Hawaïens auraient-ils pu confondre des images aussi discordantes, s'exclame Obeyesekere ? Exclamation spécieuse, assurément, et Sahlins démolit joyeusement « ce micmac de représentations » pour formuler autrement la question des images. Il reproduit plusieurs illustrations d'époque (1995 : 28, 78 et 89) sur lesquelles Lono est représenté par un mât en forme de croix ; à la barre horizontale de cette croix est suspendue une étoffe blanche. « Et si l'on reformulait la question d'Obeyesekere sous une forme plus pertinente : “Les Hawaïens pouvaient-ils croire réellement que l'image de Lono ressemblait aux voiles des navires de Cook?”, la réponse serait : “Oui” » (*ibid.* : 230). C'est précisément parce que les voiles des vaisseaux anglais ressemblaient à l'étoffe blanche du dieu que les prêtres ont « institué » le rapprochement entre Cook et Lono.

7. « These are surely empirically based judgments, but they bring together a variety of perceived relationships, for the judgments follow from a specific world of cultural practice ; they are not taxonomic classes of purely morphological attributes » (Sahlins 1995 : 123).

Dans l'opinion du public éclairé, en Amérique du Nord aujourd'hui, il est élégant d'associer au respect que l'on témoigne envers l'originalité et la relativité des cultures, comme le fait Obeyesekere, une dose de philosophie universaliste – le bon sens, dira-t-on, est chose universelle – le plus souvent fondée sur les présupposés biologisants de la culture américaine. Ces présupposés sont en l'occurrence tout à fait explicites ; l'universalité de la raison pratique, chez Obeyesekere, résulte d'un ancrage dans le biologique. Il faut tenir compte, dit-il (1992 : 60), des fondements physiques et neurologiques de la cognition et de la perception (*the physical and neurological bases of cognition and perception*). Ce réalisme cognitif ancré dans le biologique est invoqué pour combattre l'idée d'une mentalité primitive. Sahlins ne s'est pas trompé sur l'enjeu du débat en intitulant sa réplique *How "Natives" Think*, formule qui correspond en français à *La mentalité primitive*⁸. Obeyesekere s'en prenait à « l'idée grotesque » d'une mentalité « enfantine ou prélogique des indigènes » que Lévy-Bruhl et Freud avaient « reçue en héritage » de l'idéologie européenne (*ibid.* : 16). Que l'on dise, au début du siècle, que les sauvages sont de grands enfants ou que l'on opère, dans les années 50, une distinction radicale entre sociétés froides et sociétés chaudes, c'est, dit-il, « un seul et même mythe », le mythe du Grand Partage entre Eux (le monde préindustriel) et Nous (la société occidentale), contre lequel il invoque l'universalité de la raison pratique. Cette universalité de la raison pratique fonde la possibilité d'une traduction des cultures d'une langue dans une autre. C'est parce que la rationalité pratique est la chose du monde la mieux partagée que les Polynésiens sont mes semblables et que je peux vous parler d'eux dans une langue européenne (*The idea of practical rationality provides me with a bit of space where I can talk of Polynesians who are like me in some sense*) (*ibid.* : 21).

Comme le note Sahlins (1995 : 150-151) cependant, si l'on développe cet argument dans toutes ses conséquences logiques, c'est dans l'ordre de la nature, de la raison et de l'expérience que les êtres humains sont semblables entre eux, et non pas dans l'ordre de la culture et des symboles qui, au contraire, les différencient. La rationalité pratique ainsi définie est donc indépendante de tout contexte culturel ou historique. De là l'élimination systématique du discours hawaïen dans l'ethnographie telle que la pratique Obeyesekere. Les Hawaïens n'ont pas la parole ; l'ethnologue parle pour eux et ne peut nous dire d'eux que leur part d'universel. C'est un « ethnocentrisme inversé ». Si l'universalité de la raison pratique permet à l'ethnologue d'appréhender des cultures différentes de la sienne en termes universels (*in human terms*), inversement les liens vécus aux réalités sensorielles spécifiques de la culture hawaïenne lui sont inaccessibles, sinon par infé-

8. Il s'agit là d'une référence implicite à Lucien Lévy-Bruhl, puisque la traduction anglaise, par Lilian A. Clare, des *Fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (Paris, 1910) fut publiée à Londres en 1926 sous le titre *How "Natives" Think*. Obeyesekere cite d'ailleurs (1992 : 15) cette traduction rééditée à Princeton en 1985. Sahlins confirme dans un récent commentaire (1997 : 273) le côté clin d'œil provocateur du titre qu'il a choisi et la valeur de « référence à l'emploi de ce substantif par d'autres » qu'il a voulu donner au mot « Indigènes » ("*Natives*"), expressément placé entre guillemets.

rence et conjecture. D'où, sous la plume d'Obeyesekere, des formules telles que : « Difficile de croire que les Hawaïens ou qui que ce soit d'autre aient jamais pu faire le lien entre... et... » (1992 : 57), qui relèvent d'une rhétorique de l'inférence.

C'est à Max Weber qu'Obeyesekere emprunte, en le décontextualisant, le concept de rationalité pratique inventé par cet auteur en 1913 dans une analyse des rapports entre l'éthique, l'économie et la religion⁹. Il se réfère à la distinction weberienne entre le rationalisme scientifique et un autre type de rationalité entendue « au sens de la recherche méthodique d'un but pratique déterminé par un calcul toujours plus précis des moyens adéquats »¹⁰. « Weber croyait que ce dernier processus était spécifique de l'Occident (*Weber believed that this latter process was unique to the West*), mais pour ma part, écrit Obeyesekere, je pense que la rationalité pratique existe à des degrés divers dans la plupart des sociétés, sinon dans toutes » (*ibid.* : 205). Malheureusement, Weber, qui prend aussitôt comme exemple de rationalisation de la conduite de la vie le confucianisme chinois, un utilitarisme situé à l'extrême limite de ce qu'on peut encore appeler une « éthique religieuse », dit le contraire de ce qu'Obeyesekere lui fait dire : la rationalité pratique est bien pour Max Weber universelle. Ce qui fait la complexité et la valeur opératoire de ce concept, c'est, comme l'ont montré Jürgen Habermas et plus récemment Pierre Bouretz¹¹, le jeu subtil entre intérêts (une économie) et valeurs (une éthique) dans les motifs conduisant à une rationalisation de la conduite de la vie. Nous ne pouvons développer ici cette lecture de Weber, mais les remarques de Sahlins que nous reprenons plus loin – la distinction qu'il opère entre le réalisme empirique et la rationalité pratique – s'inscrivent dans la même perspective. Obeyesekere passe complètement à côté du problème en négligeant le contexte des analyses weberiennes (la sociologie religieuse et la sociologie des valeurs) ; il réduit le rationalisme au bon sens, et la rationalité pratique à l'utilitarisme. Il crédite faussement Weber d'une conception étroite du rationalisme occidental qu'il assimile, dit Sahlins (1995 : 152), à une sorte de « monopole des jugements empiriques », comme s'il y avait un complot entre les classiques de la sociologie et de l'ethnologie, un complot raciste entre Occidentaux, de Weber et Lévy-Bruhl à Lévi-Strauss et Sahlins, pour dénier aux autres peuples le réalisme et la faculté de jugement.

Un trait constant de l'œuvre de Sahlins est la référence à Lévi-Strauss dont il partage l'une des affirmations premières, à savoir le postulat d'une primauté du symbolique sur l'imaginaire et de l'origine symbolique de la société¹². Il y revient

9. Obeyesekere fait brièvement référence (1992 : 205, n. 48) à *L'éthique économique des religions mondiales* (1913) d'après la traduction américaine de Gerth et Mills.

10. Dans une page fort connue de *L'éthique économique des religions mondiales* ([1913] : 266), récemment publiée en traduction française par Jean-Pierre Grossein (1996 : 366) ; voir aussi Bouretz 1996 : 105 et 559, n. 5).

11. Je ne peux que faire brièvement référence à quelques pages de Jürgen Habermas dans *Théorie de l'agir communicationnel*, I, chap. 2 (1987 : 187-189), et de Pierre Bouretz dans *Les promesses du monde* (1996 : 105-108) qui mettent en perspective cette distinction entre la rationalité par rapport à des intérêts et la rationalité par rapport à des valeurs.

12. Comme le montrait naguère Gérard Lenclud dans un article perspicace (1991 : 54).

naturellement dans son dernier ouvrage. « Quand nous commettons l'erreur de croire le sauvage exclusivement gouverné par ses besoins organiques ou économiques, écrit Lévi-Strauss au début de *La pensée sauvage*, nous ne prenons pas garde qu'il nous adresse le même reproche, et qu'à lui, son propre désir de savoir paraît mieux équilibré que le nôtre » (1962b : 5-6). Ce que Lévi-Strauss veut dire, glose Sahlins (1995 : 152), c'est que le réalisme empirique ne se confond pas avec la raison pratique et que, dans la pensée sauvage, le rapport que nous avons l'habitude d'établir entre l'utilité et l'intelligibilité d'une chose est souvent inversé. On se sert des choses en fonction de ce qu'on sait d'elles, de sorte que leur valeur dépasse de loin leur intérêt purement économique ou matériel. Sahlins applique cette distinction entre valeurs et intérêts à l'interprétation de la cosmologie hawaïenne. Ce qui, dit-il, permet à Obeyesekere de rester dans l'ambiguïté en passant à côté de cette distinction entre valeurs et intérêts, c'est que, pour des raisons historiques propres à la culture polynésienne, le réalisme empirique et la rationalité pratique ici se confondent et que le politique apparaît comme une figure du cosmologique.

Arrêtons-nous un instant sur l'argument clé de Sahlins dans son interprétation du meurtre comme sacrifice. Dans *Des îles dans l'histoire*, il cite trois fois la même page de Lévi-Strauss pour rappeler que, dans le schème conceptuel polynésien, l'univers entier se déploie à la façon d'une gigantesque parentèle¹³. La consubstantialité généalogique qui s'y trouve postulée entre le surnaturel, le naturel et les êtres humains distingue ce schème organisateur de la vie sociale polynésienne du prétendu totémisme et formerait plutôt un projet de cannibalisme généralisé. Les rapports symboliques entre dieux, rois et peuples sont donc inscrits dans la substance même de la vie. Le thème mythologique du dieu qui meurt pour féconder la terre représente « une véritable ontologie » (1989 : 92). Les relations logiques entre les différents plans du cosmos et de la culture ne relèvent pas simplement d'une métaphore, précise-t-il, elles sont de l'ordre de la synecdoque. Ce vocabulaire, emprunté à la rhétorique classique comme on le faisait il y a trente ans, nous paraît aujourd'hui bien vieilli. Mais il est clair que cette ontologie polynésienne est dotée du pouvoir d'induire et d'orienter les événements dans lesquels les acteurs l'utilisent, comme ce fut le cas des prêtres du dieu Lono. Frazer l'enseignait et les classiques de l'anthropologie sociale et de l'anthropologie historique n'ont jamais remis ce principe en question, l'avènement du roi dans la cosmologie traditionnelle est une recreation de l'univers. D'où le symbolisme des rituels de consécration fondé sur l'équation entre la vie du roi, le bien-être de la société et l'harmonie des forces cosmiques. Mais une nouvelle génération de critiques rassemblés aux États-Unis sous la bannière des *Cultural Studies*, qui n'admettent pas le postulat d'une primauté du symbolique et accusent les classiques des sciences sociales d'être les instruments de l'impérialisme occidental, ont volontiers tendance à voir dans la cosmologie du « dieu qui meurt » et du « roi

13. Sahlins (1989 : 29, 92 et 121) fait référence aux remarques sur les Maori dans *Le totémisme aujourd'hui* (1962a : 42-43).

faiseur de pluie » une entreprise de mystification traditionnellement conduite par les prêtres – en Inde, on dirait une idéologie construite de toutes pièces par les brahmanes – dans l'intérêt des gouvernants indigènes dont les chercheurs occidentaux ont adopté le point de vue. Quand Obeyesekere prend Sahlins à parti, c'est un combat politique qu'il engage. Les commentateurs invités à présenter cette controverse dans les journaux, alors même qu'ils concluent en faveur de Sahlins, parlent d'une « guerre des cultures » et adoptent sans barguigner le vocabulaire moralisateur et antiraciste imposé par Obeyesekere¹⁴. C'est un vocabulaire très pervers, on nous excusera de le dire carrément, qui s'est mis en place dans les sciences sociales américaines au tournant des années 80. Obeyesekere commence, nous l'avons vu, par nous faire part de sa « colère » et il tire argument de son « mal de vivre » (*existential predicaments*) – homme de couleur devenu monstre sacré de l'université américaine – pour justifier à la fois son combat et la vérité de ses analyses. Il est clair qu'il faut replacer cette colère idéologique et ce *populisme ethnique* – j'essaie de traduire l'étiquette de *pop nativism* que lui colle Sahlins – dans le contexte des *Cultural Studies*. Sa posture et son argumentation calquent celles d'Edward Said dans *Orientalism* (1978). Les Européens, dit en substance Obeyesekere, refilent sans scrupules aux peuples qu'ils ont colonisés des mythes de leur fabrication qui constituent des rationalisations a posteriori de leur impérialisme. Cette dénonciation est certainement très populaire dans les départements d'anthropologie des universités américaines où – c'est une évolution saisissante depuis quinze ans, que nous percevons de loin mais ne connaissons pas chez nous – la clientèle étudiante et la demande sociale sont devenues fondamentalement « ethniques ».

Quel avenir cette évolution annonce-t-elle pour l'anthropologie ? Les Américains le formulent de deux façons, selon qu'ils viennent de la critique littéraire ou qu'ils se piquent de philosophie. Il y a d'abord le thème à la mode des *muted indigenous voices*, les voix indigènes authentiques qui sont condamnées au silence par l'impérialisme occidental et seront libérées dans la floraison des littératures émergentes, c'est-à-dire l'œuvre des écrivains indigènes qui se sont donné pour tâche de libérer une langue maternelle dominée et des formes d'énonciation adoptées. C'est sur ce thème que les frontières s'estompent dans les universités anglo-saxonnes entre l'anthropologie et la littérature comparée. D'autres ethnologues américains empruntent à la philosophie le concept d'*agency*, le pouvoir de décision, la capacité de donner du sens aux événements, de prendre en mains son destin pour en faire une valeur et un mot d'ordre scientifique. C'est ainsi que nous pouvons interpréter la colère d'Obeyesekere, sa posture moralisatrice et la rationalité pratique – le terme d'*agency* eût été plus exact – dont il crédite les indi-

14. C'est le titre du compte rendu de Clifford Geertz dans la *New York Review of Books*, et Ian Hacking utilise aussi la formule dans la *London Review of Books*. Insignifiante, cette question de l'apothéose du capitaine Cook ? « Not small potatoes for the culture wars [Ce n'est pas de la petite bière pour ce qui est d'alimenter les guerres entre cultures, cependant]. Enter a brown man, Obeyesekere, who is a professor at Princeton but who grew up on a colonised island – Sri Lanka – saying that a white man, a professor at Chicago, is foisting white myths onto islanders [un blanc refile des mythes blancs aux indigènes des mers du Sud]... » (1995 : 6).

gènes. Ce nouveau paradigme dominant dans l'anthropologie américaine présente un paradoxe qu'a parfaitement analysé Adam Kuper. D'un côté, l'ethnologue ne peut prétendre à la vérité, puisque la relativité des cultures interdit le comparatisme et ruine toute conception cumulative de la connaissance en ethnologie. Mais, d'un autre côté, il y a l'authenticité dont l'ethnologue a l'obligation de se faire le témoin. Tout en insistant sur le fait que rien ne peut être connu avec certitude, d'aucuns pensent néanmoins qu'il est possible d'identifier des voix indigènes authentiques, exprimant honnêtement, fidèlement, les sentiments et les aspirations d'un peuple. Une vérité d'ordre moral plutôt que scientifique. L'ethnologue est un médiateur, un passeur, qui doit au minimum recueillir et publier les autobiographies indigènes, tâche pour laquelle les indigènes eux-mêmes sont le mieux préparés puisqu'elle repose sur l'intuition, l'empathie et le partage d'une expérience vécue. Cette ethnologie militante fondée sur une complicité ethnique, que Kuper appelle *the nativist challenge* (1994 : 543), une ethnicité à laquelle il faut adhérer pour être de bon ton, fait l'objet d'un assez large consensus dans l'université américaine. Elle explique l'audience qu'a obtenue le livre d'Obeyesekere malgré son irritante incompétence.

Acteurs et victimes dans l'événement historique

Sous la mauvaise querelle il y avait pourtant un vrai débat autour de l'œuvre de Sahlins, débat en cours depuis 1989, et dont Obeyesekere est désespérément absent. Ce qui fait la valeur et l'importance sans égales de l'œuvre de Sahlins, c'est son effort pour intégrer l'analyse structurale à l'histoire. Dans la mesure où les événements de 1779 à Hawaïi représentent une confrontation historique exemplaire entre deux historicités différentes, deux mises en ordre différentes de l'histoire, celle de l'Occident et celle de la Polynésie, la mort de Cook est un cas privilégié à propos duquel on peut discuter du rapport entre structure et histoire. C'est Nicholas Thomas qui, dans *Out of Time* (1989), a repris ce vieux débat des années 60 en le replaçant dans le contexte actuel du relativisme culturel et de l'anthropologie du colonialisme¹⁵.

Nous interprétons un événement historique comme la mort de Cook à travers le filtre de plusieurs mythologies différentes, dit Thomas¹⁶, car aussi bien les Européens que les Polynésiens ont mythologisé cette histoire. Lorsque, deux siècles plus tard, nous entreprenons de reconstruire les événements, nous ne savons pas qui était vraiment Cook. Sahlins s'efforce de déchiffrer les événements en mettant en regard des récits qui nous sont parvenus les forces qui étaient à l'œuvre dans la cosmologie politique hawaïenne, et c'est à travers la polarité Ku-Lono qu'il nous présente le personnage de Cook comme acteur et victime du drame. Son interprétation du meurtre comme apothéose s'appuie sur l'opposi-

15. Ethnologue australien né en 1958, Nicholas Thomas, professeur à l'Université de Canberra, est l'auteur de plusieurs livres importants.

16. Ce paragraphe résume ou paraphrase l'analyse du dossier Cook et de l'interprétation de Sahlins dans *Out of Time* (1996 : 103-114).

tion structurale qu'il établit entre une chefferie guerrière usurpant le pouvoir sous l'égide du dieu Ku et un protecteur indigène de la fertilité agricole et du bien-être général de la population qu'incarne le dieu Lono. Une certaine idée du système culturel hawaïien que formulait *Des îles dans l'histoire* et que nous avons déjà évoquée commande cette lecture des événements : « Le politique apparaît ici comme une figure du cosmologique » (1989 : 92). Dans la façon dont Sahlins présente les choses, note Thomas, le mode de pensée dominant des Polynésiens était la récapitulation du monde (*the pervasive mode in Polynesian thought was recapitulation*) (1996 : 105). La cosmologie préfigurait l'histoire événementielle des combats entre chefs. Il y aurait donc en Polynésie une mythologie générative, en ce sens que les vieilles légendes génèrent les actes des personnages du XIX^e siècle dans l'interprétation qu'on en donne au cours du drame même. La biographie reproduit le mythe et la cosmologie, et les protagonistes étrangers sont en quelque sorte les dupes de ce mode d'historicité propre aux Polynésiens. L'histoire est structurée mais non pas prédéterminée, cependant, et Sahlins s'attache à prendre en compte la transformation des catégories hawaïennes sous l'influence des événements. Il présente le système hawaïien comme un exemple canonique de structure performative et montre comment des schèmes de signification inscrits dans la culture indigène génèrent l'intégration des événements dans une histoire. Nous laisserons de côté la critique que fait Thomas de ce qu'il appelle l'évolutionnisme implicite de Sahlins pour retenir ce qu'il lui concède dans le débat. L'apothéose de Cook est un cas d'école pour l'analyse d'un type bien précis de changements historiques. C'est le type d'historicité observable dans des régions qui restaient encore à une certaine époque, pour nous Occidentaux, en dehors du temps, en ce sens que la manipulation des intrusions coloniales par les indigènes y restait à la fois possible et limitée. Cela correspond à une phase située entre le contact initial et la colonisation effective. Dans cette configuration historique particulière, on peut légitimement soutenir, dit Thomas, que ce qu'on observe n'est pas encore la colonisation pure et simple (intégration de cette culture particulière dans une économie-monde), mais, à l'inverse, l'incorporation locale d'un système-monde constitué (*the local incorporation of a constituted world system*) en quelque sorte au moyen d'une extension de la logique culturelle indigène (*ibid.* : 114). Dans cette perspective, Sahlins est donc tout à fait fondé à interpréter l'apothéose de Cook comme l'inscription d'un schème conceptuel indigène dans un événement de l'histoire coloniale.

C'est en réalité une controverse à plusieurs épisodes qui, depuis 1989, oppose Nicholas Thomas à Marshall Sahlins sur l'importance qu'il faut accorder aux capacités de décision individuelle des insulaires – je traduis ainsi le concept d'*individual agency* et la formule qu'emploie Thomas, *the agency of islanders* (*ibid.* : 111) – dans l'histoire coloniale. La question de la construction du temps en ethnologie déborde largement le cadre des études océanistes, mais la confrontation de plusieurs historicités différentes y prend commodément la forme brutale et imagée d'un débarquement. Nous voyons bien comment ce débarquement du 17 janvier 1779 sur une plage d'Hawaïi, par exemple, qui nous apparaît comme

un « événement » a pu être perçu par les insulaires comme un « moment » du rituel, et nous admettons donc la possibilité d'autres historicités ou modes de construction du temps que les nôtres. Cependant, poursuit Thomas, on ne peut se contenter de juxtaposer les ethnographies pour rendre compte de cette diversité. Cela ne ferait que déplacer de thème en thème l'argument de base du relativisme culturel : nous étions déjà en proie à la prolifération des cultures, des modes de sexualité... et nous aurions maintenant celle des régimes d'historicité (*we would now have many historicities*) (*ibid.* : 126). Mais l'ethnographie ne vaudrait pas une heure de peine si tous ces peuples dont l'étrangeté nous intéresse n'étaient liés – par des confrontations emblématiques comme la mort de Cook – à notre propre historicité.

Nicholas Thomas et Marshall Sahlins se sont affrontés dans *American Anthropologist* en 1993 à propos de cette capacité d'influence des insulaires sur leur propre histoire dans les premiers temps de la colonisation, autour de la coutume du *kerekere* à Fiji, forme traditionnelle de mendicité générant un cycle de dons et contre-dons entre parents. Thomas voit dans l'interprétation classique de cette coutume la réification par les ethnologues d'un changement culturel né de la confrontation entre insulaires et colonisateurs. Cette coutume était pratiquement inexistante avant 1860, croit-il pouvoir affirmer, et ce n'est qu'à la fin du XIX^e siècle qu'elle prend toute son importance et sa valeur emblématique du mode de vie indigène. Il en conclut qu'elle n'est en réalité qu'une extension de la logique culturelle indigène se développant en réaction à l'intrusion des ethnologues coloniaux.

Sahlins, dont la thèse consacrée à une île des Fiji en 1962, *Moala : Culture and Nature on a Fijian Island*, est directement mise en cause, s'enflamme et démolit les conclusions de Thomas dans l'un de ces articles coups de poignard dont il a le secret, où il pointe une erreur (sur Hocart) et un oubli (sur Malinowski). Thomas (1992 : 223) affirmait que la coutume du *kerekere* naissait à peine « du temps d'Hocart »¹⁷. Sahlins (1993 : 852 et 863 ; il se répète sur ce point crucial pour lui) rappelle au contraire la description très détaillée qu'en fait Hocart dans ses *Lau Islands, Fiji*, et reprend à Malinowski dans ses *Argonauts* la traduction du nom de cette coutume si fondamentalement liée à la théorie anthropologique classique du don par « sollicitation ». L'affaire est entendue ! Hocart, Malinowski et *Moala*... En deux références et un résumé ciblé de son ethnographie de première main, l'essentiel est dit et le *kerekere* retrouve toute sa place dans la vulgate ethnologique sur le don.

Mais au cœur des analyses de Thomas et de ses deux controverses successives avec Sahlins, il y a le problème de l'objectivation d'un fait de culture. Dans les deux cas d'école sur lesquels on discute, un événement (la mort de Cook à Hawaï) et une coutume (la sollicitation des dons à Fiji), nous sommes confrontés à des faits qui ont à la fois une importance historique et une valeur emblématique. Ce sont deux questions clés de l'ethnologie classique – le sacrifice, le don – qui se trouvent posées sur le terrain à une époque bien précise, qui est celle

17. Arthur Maurice Hocart a été directeur d'école aux îles Lau de 1909 à 1912.

du début de la colonisation. L'argument de Thomas, c'est que la valeur emblématique est ici non pas la conséquence d'une structure qui s'exprime, comme le prétend Sahlins, mais le produit de la capacité d'action des gens (*the agency of particular people*) (1993 : 869), le produit d'une manipulation au moyen de laquelle les indigènes s'affirment contre la colonisation.

Autant l'article de Sahlins sur le *kerekere* comme son livre sur la mort du capitaine Cook sont d'extraordinaires leçons de précision et de lucidité ethnographique, autant la conclusion du *rejoinder* de Thomas, *Beggars Can Be Choosers*, mérite notre attention. Ce qui fait problème dans le structuralisme historique de Sahlins, c'est l'adhésion implicite à un principe théorique selon lequel les schèmes culturels indigènes auraient la capacité de structurer l'histoire de telle sorte que les pouvoirs indigènes en place sont en mesure, au moins dans des cas comme celui de Cook ou du *kerekere*, de récupérer et de s'appropriier les contraintes extérieures qui leur viennent de la colonisation pour les incorporer à leur ontologie locale. Il y a donc des situations qu'affectionne Sahlins, dans lesquelles des schèmes de représentation indigènes englobent et digèrent des circonstances ou des objets nouveaux issus de la confrontation avec les envahisseurs. Dans la limite de ces situations particulières – des cas d'école correspondant à des phases bien précises de l'histoire coloniale, nous l'avons dit –, on ne peut manquer d'être convaincu par la démonstration et d'admirer Marshall Sahlins. Mais il ne faut pas exagérer l'efficacité des pouvoirs indigènes ni surestimer leur capacité d'assimiler les choses nouvelles à des catégories antérieurement existantes. L'histoire structurale donne du sens à la continuité des traditions culturelles indigènes, mais au risque d'une sous-évaluation des influences et des expériences nées du contact avec les colonisateurs et de l'initiative individuelle.

MOTS CLÉS : mentalité primitive – raison pratique – *agency* – relativisme culturel – structure et histoire.

BIBLIOGRAPHIE

Borofsky, Robert

1997 « Cook, Lono, Obeyesekere, and Sahlins », *Current Anthropology* 38 : 255-265. [Suivi de commentaires des intéressés.]

Bouretz, Pierre

1996 *Les promesses du monde. Philosophie de Max Weber*. Paris, Gallimard.

Geertz, Clifford

1995 « Culture war » [compte rendu de Marshall Sahlins, *How "Natives" Think*], *The New York Review of Books* 42 (19) : 4-6.

Habermas, Jürgen

1987 *Théorie de l'agir communicationnel*. I : *Rationalité de l'agir et rationalisation de la société*. Paris, Fayard.

Hacking, Ian

1995 « Aloha, aloha » [compte rendu de *How "Natives" Think* de M. Sahlins], *London Review of Books* 17 (17) : 6-9. [L'annonce de cet article en première page a pour titre : « Was Captain Cook a god ? ».]

Kuper, Adam

1994 « Culture, identity and the project of a cosmopolitan anthropology », *Man*, n. s., 29 : 537-554.

- Lenclud, Gérard
1991 « Le monde selon Sahlins », *Gradhiva* 9 : 49-62.
- Lévi-Strauss, Claude
1962a *Le totémisme aujourd'hui*. Paris, PUF.
1962b *La pensée sauvage*. Paris, Plon.
- Obeyesekere, Gananath
1992 *The Apotheosis of Captain Cook. European Mythmaking in the Pacific*. Princeton, Princeton University Press.
- Sahlins, Marshall D.
1976 *Culture and Practical Reason*. Chicago, University of Chicago Press.
1978 « The apotheosis of Captain Cook », *Kroeber Anthropological Society Papers* 53/54 : 1-31.
1979 « L'apothéose du capitaine Cook », in Michel Izard & Pierre Smith, eds., *La fonction symbolique. Essais d'anthropologie*. Paris, Gallimard (« Bibliothèque des Sciences humaines ») : 307-339.
1980 *Au cœur des sociétés. Raison utilitaire et raison culturelle*. Paris, Gallimard (« Bibliothèque des Sciences humaines »).
1981 *Historical Metaphors and Mythical Realities : Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*. Ann Arbor, University of Michigan Press.
1989 *Des îles dans l'histoire*. Paris, Hautes Études/Gallimard/Le Seuil. [Éd. orig. : *Islands of History*. Chicago, University of Chicago Press, 1985.]
- 1993 « Cery Cery fuckabede », *American Ethnologist* 20 : 848-867.
1995 *How "Natives" Think : About Captain Cook, For Example*. Chicago, University of Chicago Press.
1997 Commentaire sur l'article de Robert Borofsky, *Current Anthropology* 38 : 272-276.
- Thomas, Nicholas
1992 « The inversion of tradition », *American Ethnologist* 19 : 213-232.
1993 « Beggars can be choosers », *American Ethnologist* 20 : 868-876.
1996 *Out of Time. History and Evolution in Anthropological Discourse*, Second Edition. Ann Arbor, The University of Michigan Press. [La première édition date de 1989, mais l'« Afterword to the second edition » (1996) nous concerne ici, car l'auteur y cite avec éloge le dernier livre de Sahlins.]
- Weber, Max
[1913] *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen*, repris en 1920 dans *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, I. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) ; 1988, Édition brochée UTB für Wissenschaft (pagination identique).
1946 *From Max Weber. Essays in Sociology*. Translated, Edited, and with an Introduction by H. H. Gerth and C. Wright Mills, Oxford, Oxford University Press.
1996 *Sociologie des religions*. Textes réunis, traduits et présentés par Jean-Pierre Grossein, Paris, Gallimard.