

L'anthropologie entre l'Europe et le Pacifique Pour une relation au-delà du relativisme:
valeurs et perspectives

Author(s): Joel Robbins and Franck LEMONDE

Source: *L'Homme*, No. 222 (avril/juin 2017), pp. 131-154

Published by: EHESS

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/26250642>

Accessed: 21-02-2018 17:16 UTC

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <http://about.jstor.org/terms>



JSTOR

EHESS is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *L'Homme*

L'anthropologie entre l'Europe et le Pacifique

Pour une relation au-delà du relativisme :
valeurs et perspectives

Joel Robbins

JE SUIS très honoré de prononcer la *Sir Raymond Firth Memorial Lecture* cet après-midi. Très honoré et, pour être honnête, un peu intimidé. Intimidé tout d'abord par l'immense héritage de Sir Raymond Firth lui-même, cet homme qui s'est consacré sans relâche à l'étude des îles du Pacifique tout au long de sa très longue vie, et l'un des rares dont on peut vraiment dire qu'il a contribué à poser les fondements de cette discipline encore relativement jeune qu'était l'anthropologie. Mais intimidé également par les recherches de ceux ici présents, dont la plupart, j'en suis sûr, en ont appris sur la vie dans les îles du Pacifique plus que je ne pourrai jamais prétendre connaître. Et, bien sûr, s'agissant de l'autre terme clé du titre de la conférence, l'« Europe », je dois encore avouer ma relative ignorance – n'ayant pour ainsi dire jamais vécu en Europe et m'étant installé il y a peu dans une île voisine qui, comme nous le savons tous, a une certaine méfiance envers ceux que Epeli Hau'ofa (2008 : 32), sur lequel nous reviendrons plus loin, appelle les « hommes du continent ». Il n'est donc pas difficile de comprendre pourquoi, confronté à la tâche de m'adresser à vous, en mémoire de Sir Raymond Firth, lors d'un

Ce texte a d'abord été prononcé en tant que *Sir Raymond Firth Lecture* avec le titre « Anthropology between Europe and the Pacific: Values and the Prospects for a Relationship Beyond Relativism », lors du 10^e congrès de la Société européenne des océanistes *Europe and the Pacific*, tenu à Bruxelles en juin 2015. Je suis très reconnaissant envers l'organisateur du congrès, Toon van Meijl, de m'y avoir invité et d'avoir contribué à enrichir la discussion sur le sujet. Je voudrais aussi remercier tous ceux qui, dans l'assistance, m'ont fait part de leurs commentaires sur la conférence. Courtney Handman et Rupert Stasch en ont lu une première version et m'ont apporté des commentaires très utiles. Je remercie Giovanni da Col de m'avoir suggéré de soumettre cet article à *L'Homme* et les éditrices de *L'Homme* pour leur soutien dans ce travail. Les nombreuses conversations avec Jukka Siikala m'ont permis d'esquisser la perspective que je développe ici, et sa lecture attentive a été décisive dans l'élaboration finale de mon propos. Je lui dédie cette intervention en hommage à son engagement dans l'anthropologie du Pacifique.

congrès sur le thème « L'Europe et le Pacifique », mon enthousiasme sincère s'accompagne inévitablement du sentiment profond de mes propres limites.

Le titre que j'ai donné à cette conférence a pour but d'enlever toute ambiguïté sur la stratégie que j'ai choisie pour trouver une démarche à suivre sans avoir à tenter de masquer ces limites. L'anthropologie d'abord, c'est quelque chose qui m'a accompagné pendant presque les deux tiers de ma vie. Je peux dire qu'elle est un « chez moi », plus encore que ne le sont l'Europe ou les îles du Pacifique. C'est pour cette raison que je voudrais aujourd'hui parler de la nature de l'anthropologie et de la façon dont elle s'interpose parfois entre les peuples du Pacifique et ceux qui vivent dans d'autres parties du monde. À l'évidence, le choix d'interroger la nature de l'anthropologie et la manière avec laquelle elle s'insinue dans les relations entre les peuples s'avère pertinent pour l'Océanie, plus encore peut-être que pour d'autres régions du monde. Comme Geoff White (2008) l'a relevé, au moins durant la période coloniale, l'anthropologie était « le champ d'études occidental le plus impliqué dans les sociétés du Pacifique », et cela reste vrai aujourd'hui dans de très nombreuses institutions académiques. La portée de cet état de fait est double : l'anthropologie a, pour le meilleur et pour le pire, joué un rôle déterminant pour faire connaître la vie des insulaires du Pacifique en de nombreux endroits au-delà de la région et, en même temps, les recherches accomplies dans les îles du Pacifique ont joué un rôle considérable pour la configuration de l'anthropologie elle-même. Sur le premier point, il suffit de se demander à quoi ressemblerait le Pacifique dans les représentations que s'en font les « Européens », souvent assez erronées malgré l'apport de l'anthropologie, si cette dernière n'avait pas pris part à leur élaboration. Sur le deuxième point, il est difficile de s'imaginer ce que serait l'anthropologie sans les travaux de Firth lui-même, de Malinowski, Mead, Bateson, Sahlins, Godelier, Wagner, Strathern et de bien d'autres encore dont les écrits les plus influents pour la discipline sont issus de recherches sur la vie des insulaires du Pacifique. Ainsi, sans vouloir le moins du monde affirmer, ce qui serait ridicule, que l'anthropologie est le meilleur moyen d'établir des connexions entre les habitants des îles du Pacifique et ceux qui vivent ailleurs, je voudrais, à partir de mes propres connaissances, me concentrer sur comment l'anthropologie a établi ces connexions par le passé et comment elle pourrait continuer à le faire à l'avenir de manière renouvelée.

Ma démarche, qui consiste à considérer l'anthropologie comme une forme de médiation dans la relation entre des hommes venant d'endroits différents, comme quelque chose qui crée des connexions plutôt que comme, disons, un simple outil de production du savoir ou d'innovation conceptuelle, n'est pas un choix arbitraire. Car l'une de mes idées-forces

s'inspirera de quelques observations sur la nécessité d'établir des relations et, plus généralement, des connexions pour les insulaires du Pacifique. Les observations que je fais à cet égard ne seront, en aucune façon, nouvelles en elles-mêmes. L'essai novateur de Hau'ofa *We Are the Ocean* (2008), insiste sur l'importance depuis longtemps de la connectivité, pour la plupart des insulaires du Pacifique. L'idée principale de Hau'ofa dans ce texte, en définitive, est que les efforts des insulaires du Pacifique pour tisser des liens au-delà des clivages sociaux et spatiaux contribuent à élargir les dimensions de leurs univers, plutôt qu'à les « diminuer » ou les rendre « petits », comme cela ressort des récits de tant d'anthropologues, de décideurs ou membres d'ONG « continentaux ». Et ce problème de l'importance de la connectivité, si ce n'est celui de son rôle dans l'élargissement des univers, n'a pas échappé aux anthropologues. Ainsi, quand Hau'ofa appelle « réciprocité [...] le noyau de toutes les cultures océaniques » (2008 : 36), on peut y voir non seulement son expérience de toute une vie, mais aussi sa pratique anthropologique – ou du moins, on imagine que presque tous les anthropologues de la région seraient prêts à le rejoindre sur ce point. Par conséquent, mon intérêt pour la connectivité dans les cultures océaniques ne peut pas compter, en tant que tel, comme une contribution originale. Mais si nous considérons l'anthropologie elle-même comme un mode de création de relations entre l'Océanie et d'autres régions comme l'Europe, je pense que nous serons en mesure de poser de nouveaux types de questions sur la façon dont l'intérêt des Océaniens pour la connectivité peut intervenir dans cette relation. Et c'est seulement quand, enfin, j'aurai fait le tour de la question que j'espère pouvoir proposer quelque chose qui soit au moins un peu novateur sur le Pacifique, peut-être même sur l'Europe, et finalement sur la manière dont l'anthropologie se situe entre les deux.

Avant d'aborder mon propos principal, permettez-moi de revenir un instant sur Hau'ofa et aussi sur Firth. Après avoir mentionné la formation d'anthropologue de Hau'ofa, je m'en voudrais de ne pas rappeler également que son rapport à la discipline fut souvent extrêmement critique. Dans l'une de ses plus vigoureuses remises en question des faiblesses du terrain – l'article de 1975 intitulé « Anthropology and Pacific Islanders » –, il remarque que l'une des difficultés des anthropologues, dans leur compréhension des peuples océaniques, est qu'ils « en savent peu sur leurs systèmes moraux, particulièrement sur leurs idées du bien et du mal, et sur leurs philosophies » (Hau'ofa 2008 : 6). Même à l'époque où cela a été écrit, certains anthropologues auraient pu un tant soit peu contester cette thèse, au moins en avançant que l'on pouvait puiser dans bien des ethnographies les matériaux pour l'étude de la morale en Océanie. À vrai dire, Firth aurait pu lui-même prendre cette position, car il considérait la notion de « valeurs » comme un

élément crucial de ce que lui et d'autres anthropologues devraient étudier. Selon lui, un aspect important des valeurs est qu'elles sont « quelque chose qui est voulu et qui est ressenti comme digne d'être voulu » (Firth 1964 : 212) – nous ne nous contentons pas de désirer les choses qui sont importantes pour nous, mais nous pensons qu'il est bon de les désirer. C'est pourquoi, si nous prenons les valeurs au sérieux, nous en arrivons vite aux valeurs morales – aux idées, comme le dit Hau'ofa, sur ce qui est bon et ce qui est mauvais. En outre, Firth remarquait que l'aspect conatif, désirable, des valeurs signifie qu'elles impliquent nos émotions aussi bien que notre perception intellectuelle du bien et du mal, et qu'ainsi elles guident non seulement la pensée mais aussi l'action (*Ibid.*). Les notions océaniques de la connectivité sociale sont des valeurs précisément en ce sens – des identifications de ce que les hommes veulent, et de ce qu'ils ressentent et pensent être bon de désirer –, dans la mesure où elles peuvent les aider à rendre des situations souhaitables du point de vue de la valeur de la connectivité.

Les anthropologues savent sans doute depuis très longtemps que les connexions et les relations sont importantes pour de nombreux insulaires du Pacifique, mais il me semble qu'ils n'ont pas considéré ce savoir comme un savoir sur les valeurs, mais plutôt comme de simples descriptions factuelles de la vie et des univers conceptuels en Océanie. De ce point de vue, la critique de Hau'ofa touche juste. L'anthropologie serait une tout autre médiation entre le Pacifique et l'Europe, comme entre le Pacifique et d'autres lieux, si elle prétendait représenter non seulement les cultures, les visions du monde ou les structures sociales du Pacifique, mais également les valeurs du Pacifique et les philosophies morales qu'elles articulent, et si elle exigeait qu'on les prenne au sérieux comme telles. Expliquer ce que j'entends par là me conduit à aborder un peu plus profondément l'histoire de l'anthropologie et sa situation actuelle. Mais avant de reprendre ces questions, je vais vous décrire tout d'abord l'idée que je me fais d'une anthropologie de la connectivité en tant que valeur dans les sociétés océaniques, avant même d'essayer d'expliquer pourquoi je pense qu'une anthropologie attachée à montrer ce genre de choses pourrait être digne d'être développée.



Pendant les années 1990, j'ai mené mon terrain chez les Urapmin de la province de Sandaun, ou Sepik Occidental, en Papouasie-Nouvelle-Guinée. Formant une communauté d'environ 400 locuteurs de l'une des langues des groupes de la montagne Ok, les Urapmin vivent à une demi-journée de marche difficile du premier aéroport, qui se trouve dans le district de Telefomin. Pour ce qui nous concerne ici, il est sans doute encore plus important de mentionner que leur territoire se trouve à environ

quatre jours de marche au sud de la chaîne centrale des montagnes de Papouasie-Nouvelle-Guinée en direction de Tabubil, une ville construite dans les années 1970 pour la somme d'un milliard de dollars américains afin d'exploiter l'énorme mine d'or et de cuivre d'Ok Tedi, située sur les terres des partenaires commerciaux des Urapmin, les Wopkaimin. Même si les Urapmin vivent toujours majoritairement en dehors de l'économie de marché, et que la communauté n'a pas connu des migrations vers la ville suffisamment significatives pour que l'on puisse envoyer de l'argent au pays, la plupart des adultes Urapmin ont visité Tabubil et cette ville, avec ses routes pavées, ses magasins, son hôpital, et son électricité 24 heures sur 24, leur donne un aperçu des changements possibles pour une petite communauté montagnarde telle que la leur.

À l'époque où je faisais mon terrain, les Urapmin nourrissaient les plus vifs espoirs qu'une mine comme Ok Tedi soit construite sur leurs terres. À peine un an avant mon arrivée, des représentants de la multinationale Kennecott Mining Corporation avaient commencé à venir régulièrement en hélicoptère pour y chercher de l'or et du cuivre. Leurs opérations de prospection consistaient en prélèvements d'échantillons de sol, souvent en creusant des tranchées assez profondes et, parfois, en abattant des arbres. La loi en Papouasie-Nouvelle-Guinée impose, ou imposait dans les années 1990, que les compagnies qui entreprennent des prospections minières de ce genre renouvellent leur permis de prospecter tous les deux ans, en organisant une réunion avec des membres de la communauté afin d'obtenir l'autorisation de poursuivre leur travail sur leurs terres. Alors que je vivais à Urapmin depuis environ huit mois, et après avoir moi-même rencontré l'équipe de prospection de Kennecott à plusieurs occasions, le responsable de l'équipe, un Australien nommé Buddy qui était très apprécié de la communauté, annonça qu'il reviendrait bientôt avec le directeur de la mine de Port Moresby pour tenir une de ces assemblées de renouvellement de permis.

Du côté des Urapmin, on n'eut pas besoin de discuter longtemps pour s'assurer de ce que tout le monde dans la communauté voulait le renouvellement du permis. On avait alors bon espoir qu'une mine soit construite et personne ne se plaignait de la façon dont les représentants de Kennecott avaient conduit leurs affaires jusque-là. Surtout, la population pensait sincèrement que la réunion elle-même serait un événement décisif. Aux yeux des Urapmin, le responsable de la mine était le représentant du gouvernement le plus important qui ait jamais rendu visite à la communauté. Ils voyaient cette réunion comme l'occasion d'établir avec lui (on a toujours pensé qu'il s'agissait d'un homme blanc) et avec Kennecott un lien susceptible de retenir leur attention sur eux pour qu'ils puissent continuer à prospecter, jusqu'à ce qu'on trouve suffisamment d'or pour pouvoir construire une mine.

Les discussions à propos de cette réunion commencèrent peu après et conduisirent rapidement à des projets de mise en scène d'une représentation imposante, au déroulement minutieusement préparé pour l'accueil des visiteurs dans la communauté. Les préparatifs de cette performance furent rapidement engagés. Il se trouve que les quelques mois pendant lesquels ces préparatifs occupèrent la communauté constituèrent un moment à part de mon enquête de terrain, qui concerne de près ce qui m'intéresse au premier chef aujourd'hui. En effet, pendant ces préparatifs, les dirigeants de la communauté urapmin s'efforcèrent de m'inclure activement dans l'organisation, dans l'espoir que ma contribution puisse les aider à concevoir leur représentation de telle sorte qu'elle réussisse à communiquer ce qu'ils voulaient qu'elle communique aux participants.

L'idée que je puisse être utile en quelque façon dans cette entreprise était fondée sur leur conviction que ceux qui assisteraient à la réunion seraient, comme moi, ce qu'on appelle en langue urap des *tabalaseps*, ou encore, comme on le dit souvent en tok pisin, la *lingua franca* de Papouasie-Nouvelle-Guinée, des *waitpella*¹. Les Urapmin répartissent la population du monde en hommes noirs, le groupe auquel ils appartiennent, et hommes blancs. Il ne s'agit pas que de couleur de peau, bien sûr, et l'on attira mon attention sur le fait que même si le responsable de la mine était un Papouasien, probabilité que je ne cessais de leur rappeler, il serait toujours pour eux un *tabalasep*. Pour mon propos, il faut se souvenir que tous les Européens sont considérés comme des Blancs, indépendamment de leur couleur de peau. Ainsi, au cours des mois pendant lesquels les préparatifs de la représentation pour le renouvellement de la licence absorbèrent la communauté, j'appris beaucoup sur la façon dont les Urapmin envisageaient d'impliquer les Blancs dans l'espoir de les inclure dans le projet de construction d'une mine en Urapmin. Et je compris un peu quel rôle ils voulaient que j'y joue.

Quand le scénario de la représentation prit forme, je découvris un éventail de techniques dramatiques que je n'avais pas eu l'occasion d'observer auparavant chez les Urapmin. Convertis au christianisme charismatique treize ans avant mon arrivée, les Urapmin ne pratiquaient plus leurs rituels traditionnels, et leurs rituels chrétiens, aussi puissants soient-ils, se manifestent principalement en paroles ou chansons à texte la plupart du temps improvisées, de façon à être réceptifs aux messages du Saint-Esprit. En revanche, la représentation programmée devait être préparée en détail à l'avance et chargée d'une imagerie visuelle complexe, dont je compris,

1. Dans cet article, les termes en langue urap seront donnés en italique, et ceux en tok pisin seront soulignés.

par des discussions avec des anciens Urapmin et par la lecture de notes anthropologiques sur des rites initiatiques traditionnels de leurs voisins aujourd'hui abandonnés, qu'elle aurait été indissociable de la vie rituelle des Urapmin par le passé.

L'un des messages-clés de la représentation devait être l'affirmation selon laquelle « Nous les Urapmin, nous sommes des hommes de la forêt ». Par « forêt » (*bus, sep*), les Urapmin désignent la forêt vierge qui entoure leurs maisons, par opposition aux villages (*ples, abiip*) dans lesquels ils vivent. Les Urapmin passent beaucoup de leur temps dans la forêt, à cultiver et à chasser, mais ils se font forts d'être des villageois qui vivent dans des maisons groupées autour de places centrales qu'ils débarrassent scrupuleusement de toute herbe ou végétation de la forêt. Néanmoins, depuis leur colonisation dans les années 1940, l'expansion des quartiers de Tabubil, les nouvelles en provenance des grandes villes côtières que certains d'entre eux avaient traversées pour aller travailler dans des plantations d'autres régions de Papouasie-Nouvelle-Guinée dans les années 1960, et enfin, l'avènement spectaculaire de la ville minière de Tabubil, amenèrent les Urapmin à se considérer parfois eux-mêmes comme la « limite de la forêt », selon leur expression – bien éloignés des centres de vie sophistiquée qui existent ailleurs. Ils espèrent notamment de la mine qu'elle les restaure dans l'idée qu'ils sont, même dans les termes nouveaux de leur conception contemporaine, des villageois, qui se servent de la forêt pour gagner leur vie sans pour autant s'y identifier totalement.

Afin de transmettre au responsable de la mine et aux autres invités le message que, compte tenu de la situation, les Urapmin se trouvaient être des hommes de la forêt, la représentation devait commencer dès l'atterrissage de l'hélicoptère. Le responsable de la mine serait immédiatement porté sur une litière vers la zone où la réunion devait avoir lieu, geste que les Urapmin désignaient comme « métaphorique » (*weng do*) – et qui voulait dire : « Ici c'est la forêt et pas la ville, et ici les gens doivent vous transporter sur leurs épaules, pas dans une voiture ». Cette signification devait être explicitée par une chanson que les jeunes gens de la communauté lui chanteraient tout au long de son trajet. Les paroles de la chanson expliquaient : « Nous sommes la forêt, nous ne nous déplaçons ni en voiture ni en avion, développez-nous ». Tandis que les jeunes gens chantaient cette chanson, un homme et une femme, vêtus de l'étui pénien et du pagne traditionnels, type de vêtements fabriqués avec des matériaux de la forêt environnante que les Urapmin ne portent plus du tout, et que les ouvriers de Kennecott ne les auraient jamais vus porter, viendraient renforcer l'idée d'une équivalence entre les Urapmin et la forêt.

Pour s'assurer que le responsable, supposé anglophone, ait bien compris ce qu'il était censé faire en descendant de l'hélicoptère, j'étais chargé de lui faire un signe pour l'inviter à s'asseoir sur la litière. Pendant l'une des premières réunions préparatoires à la représentation, on s'était d'abord accordés sur ce que le panneau devait porter « Bienvenue à Urapmin » dans sa partie supérieure, et « Veuillez vous asseoir sur la litière » en dessous. Presque immédiatement toutefois, quand fut rappelé le message général que la représentation devait transmettre, cela fut corrigé en « Bienvenue dans la forêt d'Urapmin ». Cinq jours plus tard, au milieu d'une autre session de préparation animée, le panneau fut à nouveau modifié, cette fois en « Bienvenue dans la grande forêt d'Urapmin ». La « grande forêt » renvoie aux régions les plus denses et les plus impraticables de la haute forêt, au-delà de l'espace où l'on chasse et cultive. Avec cet ajout emphatique, les Urapmin entendaient mettre le plus possible l'accent sur leur conviction selon laquelle, dans le monde contemporain, ils avaient été poussés beaucoup trop loin dans la forêt pour pouvoir vivre comme ils le désiraient.

Une fois que le responsable de la mine et les autres seraient arrivés sur le lieu de la réunion, la tâche d'assumer la séquence suivante de la représentation, en grande partie verbale, incomberait au conseiller des Urapmin (Kaunsil), un homme nommé Rom, élu pour représenter les Urapmin au gouvernement de leur district. Rom prévoyait de revenir dans son discours sur les messages-clés véhiculés durant la représentation. À propos des personnes vêtues de la tenue traditionnelle qui surgissaient des buissons, il projetait de dire :

« Nous vous avons surpris avec nos étuis péniens et nos pagnes. Mais c'est bien ce que nous sommes encore. Si vous avez un père et une mère, déchirez nos pagnes et nos étuis péniens et remplacez-les par des pantalons. Il faut que nous soyons comme vous ».

Il s'attarderait sur ce point en disant aux visiteurs que s'ils avaient vraiment du pouvoir, ils devraient « détruire » (destroim) le territoire urapmin et déplacer toute la communauté des Urapmin vers une autre région, une région qui serait tout sauf la forêt, mais aurait des routes, une piste d'atterrissage et des maisons en bois.

Rom n'avait pas seulement l'intention d'expliquer ce que les visiteurs avaient déjà vu. Il voulait également leur faire prendre conscience que les Urapmin avaient déjà fait un don d'une grande valeur à l'entreprise, et que cela l'obligeait moralement à rechercher des minerais aussi assidûment que possible. À cette fin, c'est la rhétorique du don et du contre-don qui apparut principalement dans la dernière partie de son discours. Le bien précieux que les Urapmin avaient déjà donné à Kennecott, c'était leur terre. Et cette terre

n'était pas qu'une terre de forêt inexploitable que les Urapmin eux-mêmes n'auraient pas pu mettre en valeur de façon productive. Selon Rom :

« Quand Kennecott est arrivé cette [zone dans laquelle ils travaillaient] n'était pas une forêt – il n'y avait que des villages [là-bas]. Ils prélevaient des échantillons à partir des maisons d'en bas – ce n'était pas une forêt. Ce sont de bons emplacements pour planter du taro, des patates douces, du pandanus, des bananes. Vous nous avez dit [quand vous êtes partis] de ne pas toucher au bandeau de signalisation ou à d'autres choses [que vous aviez installées] et comme je suis un homme honnête je n'ai plus travaillé dans cette zone. Je l'ai donnée ["laissée"] à Kennecott ».

L'argument avancé ici est que la terre sur laquelle Kennecott a prélevé des échantillons n'est pas une forêt sauvage, improductive, mais plutôt un terrain que les Urapmin ont transformé et mis en culture. Ces villages et ces jardins potagers sont, selon les termes utilisés par Rom dans l'une des sessions préparatoires à son discours, les « enfants des hommes » – les produits du travail humain. Les Urapmin ont donné une part de cette terre précieuse à Kennecott. Que l'entreprise éprouve ou non de la compassion pour le sort réservé aux Urapmin en tant que population de la forêt, selon la logique de ce second argument, c'est désormais au tour de l'entreprise de rendre la pareille aux Urapmin avec une mine.

Vous aurez remarqué que, dans cette partie du discours du conseiller, le fait que les Urapmin aient créé des villages hors de la forêt pour y vivre, et des jardins potagers hors de la brousse pour leurs cultures, remplace soudainement leur indéfectible identification avec la forêt. Dans le cadre d'une autre recherche, ce glissement de la thématique « être de la forêt » à la thématique « travailler la forêt et céder le produit de ce travail » pourrait ouvrir une discussion sur la conception urapmin de ce que nous pourrions appeler la « nature », et sur la façon dont leur relation et leur identification à cette nature étaient en train de changer à l'époque où Kennecott est venu renouveler son permis. Mais ici je voudrais suivre une autre direction, qui nous informera sur la création de relation chez les Urapmin et sur la valeur qu'ils lui accordent.

Je préciserai ce que j'ai en tête en soulignant tout d'abord que tous les éléments du spectacle qui visent à identifier les Urapmin avec la forêt – porter le responsable sur une litière, être habillés de vêtements traditionnels, expliquer que, contrairement aux Urapmin eux-mêmes, Kennecott a le pouvoir de transformer la terre – seraient aisément interprétables comme l'expression de ce que Hau'ofa (2008 : 29, 38) appellerait un « sentiment de rabaissement » – le sentiment d'être marginaux, trop faibles technologiquement et trop éloignés de l'activité des grands villages des *Tabalaseps* et de leurs semblables pour changer de condition et s'extraire eux-mêmes de

la forêt. Ils auraient besoin de l'aide de Kennecott pour réaliser tout cela. Et, pour être honnête, je redoutais que la représentation ne soit interprétée dans un sens « dévalorisant » par les visiteurs qui y assisteront. Mais ce n'est pas du tout ainsi que les Urapmin concevaient leur représentation et mes quelques objections pour les mettre en garde sur le fait qu'elle pourrait être interprétée de manière dépréciative leur semblèrent mal avisées au plus haut point. Le but de la représentation des Urapmin telle qu'ils la concevaient était d'essayer de créer une relation avec Kennecott et le gouvernement de la Papouasie-Nouvelle-Guinée, et d'y parvenir avec des outils traditionnels créateurs de relations, rôdés depuis longtemps.

Ce problème nous conduit à déplacer le sens de la représentation : on passe du rappel du statut des Urapmin en tant que peuple de la forêt, à celui de la valeur de ce qu'ils ont donné à Kennecott : une terre appartenant au village, transformée par les hommes, sur laquelle prospecter. Ce que ce glissement montre est le passage d'un mode d'expression et d'action propre à susciter des relations, largement reconnu chez les Urapmin, à un autre. La première façon d'agir et surtout de parler est celle que les Urapmin appellent le « parler humble » (*amamin weng*), qui vise à susciter la sympathie (*filin*) de l'autre face à la détresse du locuteur. Les Urapmin considèrent comme le comble de la grossièreté de demander explicitement les choses à d'autres qu'à leurs proches parents. C'est pourquoi ils pratiquent le « parler humble » entre eux pour éviter de demander directement de la nourriture ou d'autres biens. Dans le « parler humble », on fait allusion à ce que l'on n'a pas en espérant que l'interlocuteur l'offrira. Dans l'organisation de la représentation, les Urapmin revenaient constamment à l'idée qu'ils affirmaient « Nous ne sommes que des hommes de la forêt » en langage et en action, comme une sorte de « parler humble » conçu pour conduire le responsable de la mine et Kennecott à une relation dans laquelle ils seraient sensibles aux besoins des Urapmin.

Quand Rom passa au langage du don et du contre-don, il abandonna le « parler humble » pour adopter ce que les Urapmin appellent le « parler dur » ou le « parler fort » (*kun weng*, *hattok*, *titilweng*). C'est un registre dans lequel le locuteur rappelle énergiquement à son destinataire ses devoirs envers lui. Ce qui compte ici n'est pas que les Urapmin soient un peuple de la forêt aspirant à susciter une relation de compassion, mais plutôt qu'ils ont déjà fait un don substantiel en cédant la terre du village et qu'ils espèrent développer une relation avec l'entreprise sur la base de la réciprocité.

Les Urapmin recourent souvent à la « parole d'humilité » et au « parler fort » entre eux. Ce sont des outils fondamentaux pour créer et maintenir des relations dans la communauté et les interlocuteurs habiles savent quand recourir à l'un ou l'autre, et comment les mêler pour le meilleur effet.

En les mobilisant dans leur représentation, les Urapmin espéraient que la réunion pour le renouvellement du permis se développerait selon leurs propres termes et dans la direction espérée. La relation avec Kennecott ne devrait pas se fonder, selon les Urapmin, sur une transaction commerciale, mais sur une transaction sociale. Ce qui supposait beaucoup d'attentes du point de vue du comportement moral et d'une coopération pour réaliser ce qu'ils espéraient être des valeurs relationnelles partagées. La force de cette revendication me fut rappelée très vivement quand les préparatifs de la représentation s'achevèrent et que le responsable de la mine, Buddy, et les autres visiteurs venus pour la réunion arrivèrent enfin.

Pendant l'événement, la réunion fut considérablement retardée. En effet, la première tentative pour la tenir fut contrariée par un crash d'hélicoptère et, après quoi, il fallut plusieurs mois avant qu'elle puisse être fixée dans l'agenda de Kennecott et du bureau de la mine. Quand le jour fut enfin venu, l'hélicoptère arriva tard dans la journée. À ce moment-là, les pluies fréquentes de fin de journée menaçaient, et les visiteurs étaient déterminés à avancer au plus vite la réunion de façon à pouvoir décoller avant que la pluie ne rende leur départ impossible. Dans ces circonstances, ils n'étaient pas dans les meilleures dispositions pour assister à la représentation prévue par les Urapmin. Le responsable de la mine refusa de s'asseoir sur la litière et ignora l'homme et la femme en habits traditionnels. Pour l'essentiel, l'ensemble de l'événement fut réduit principalement à la présentation d'une version tronquée du discours du Kaunsil, dans lequel il parvint toutefois à dire que « Ma mère et mon père m'ont donné naissance en portant un pagne et un étui pénien, alors si vous avez un père prenez notre terre et emmenez-nous ailleurs, dans une ville ». Le vote favorable au renouvellement fut aussitôt acté et le pilote put commencer à ramener tous les visiteurs dans l'hélicoptère.

Lors du processus de renouvellement, les compagnies de prospection doivent payer une compensation pour les sols qu'ils ont perturbés et les arbres qu'ils ont fait couper pendant le bail précédent. Il se trouve que j'étais à côté de Rom quand Buddy, le dirigeant de l'équipe Kennecott, tenta de lui remettre la compensation en argent due par l'entreprise. C'était beaucoup d'argent selon les critères locaux, peut-être plus que ce qui était jamais entré auparavant dans la communauté en un seul versement. Mais Rom refusa de le prendre. Ayant travaillé dans sa jeunesse pendant la période coloniale, en tant que « garçon » disait-il, pour le propriétaire d'une plantation de thé, puis brièvement en tant que travailleur manuel pour la construction de la ville de Tabubil, il était aguerri aux procédés de l'échange de marché et il savait que, selon ces règles, si je vous donne quelque chose et que vous m'en donnez un équivalent en liquide, cela veut dire que notre relation est

achevée. Dans cette perspective, il dit à Buddy : « Gardez plutôt l'argent et revenez construire une mine ». Bien sûr, Buddy insista pour remettre l'argent à Rom mais celui-ci resta inflexible dans son refus. Au même instant, le pilote d'hélicoptère commençait à s'impatienter. Quelques minutes plus tard, Buddy dut céder et partir avec l'argent dans la poche.

Rom et les nombreux Urapmin qui préparèrent la représentation avaient misé sur la création d'une relation – refusant de participer au genre d'échanges dont ils pensaient qu'ils auraient permis au prospecteur et à son entreprise de s'éloigner sans scrupule de ces obligations réciproques qui sont rappelées par le « parler dur ». Le refus de Rom était une bonne chose du point de vue urapmin, et je n'ai jamais entendu la moindre plainte sur son renoncement au paiement. Bien sûr, Buddy, malgré sa vive affection pour les Urapmin, vit dans une économie dans laquelle créer des relations n'est pas la valeur ultime. Environ un mois plus tard, sa compagnie vendit le droit de prospection à une autre compagnie, et au moment où je quittais Urapmin, un an plus tard, cette nouvelle entreprise ne s'était pas encore manifestée pour poursuivre la prospection. Et peut-être n'aurait-elle pas été inconditionnellement redevable de ce paiement aux Urapmin. Néanmoins, à l'issue de cette rencontre, la valeur essentielle pour les Urapmin de la création de relation était intacte, et sur le long terme cela comptait sans doute plus que le paiement lui-même.

Si mon propos anthropologique était autre que celui-ci, j'aurais pu parler de l'intérêt des Urapmin pour la création et le maintien de relations de bien d'autres façons que celle que j'ai choisie. J'aurais pu, comme je l'ai fait ailleurs, exposer la façon dont les Urapmin entreprennent des échanges importants d'articles dissemblables dans le cadre de l'établissement des mariages, ou bien étudier comment ils échangent des articles exactement équivalents lors des funérailles ou pour résoudre les conflits (Robbins 1999). J'aurais pu parler du partage et de l'échange massif de denrées alimentaires et d'autres articles matériels qu'ils entreprennent chaque jour. Et j'aurais pu, dans un idiome différent, parler de la façon dont les Urapmin pensent les relations comme composantes de la construction même des personnes – comme étant fondamentales dans la structure du monde et enchâssées dans un système complexe de concepts indigènes et de préceptes cosmologiques. Mais j'ai choisi ici de me concentrer sur la façon dont leur intérêt pour les relations se manifeste dans la préparation d'une représentation à l'occasion de la réunion du renouvellement du permis de prospecter, et ceci pour deux raisons. D'abord parce que, comme je l'ai dit, cette représentation et sa préparation marquaient une époque où les Urapmin visaient à communiquer aux Blancs l'importance qu'ils accordent aux relations, et où ils voulaient que j'y contribue peu ou prou en tant qu'anthropologue.

Ensuite parce qu'ils tenaient à faire comprendre que le fait d'établir des relations était pour eux une valeur – quelque chose d'important en soi et fortement lié aux valeurs morales cardinales avec lesquelles ils essaient de vivre leur vie. Ils souhaitaient que leur public comprenne et ressente que, quand d'autres expriment des besoins, une bonne personne, quelqu'un qui valorise les relations, tentera de répondre à ces besoins au moins dans une certaine mesure; qu'il comprenne et ressente également que si l'on a reçu quelque chose dans une relation, l'on doit donner quelque chose en retour. Cette représentation était celle de la création et du maintien de la relation comme valeur, et elle demandait à ce que le public reconnaisse cette valeur comme les concernant également. Dans la section suivante, j'en viens à l'anthropologie elle-même, et je suggère quelques raisons de penser la pertinence, pour la discipline aujourd'hui, d'une façon d'apprendre à communiquer les valeurs des hommes qui pourrait s'inspirer de la façon dont les Urapmin ont tenté de communiquer aux *Tabalaseps* assemblés à cette réunion, la valeur d'être connectés et d'établir des relations.



L'anthropologie a été confrontée, très tôt dans l'histoire de la discipline, aux sociétés du Pacifique. Très tôt également, elle fut confrontée à des réflexions sur ce qui allait être progressivement connu sous le nom de «différence culturelle» – l'idée que les hommes qui vivaient de manière différente par rapport aux sociétés d'où venaient généralement les anthropologues menaient néanmoins des vies cohérentes et signifiantes, qui, de leur point de vue, faisaient sens et conservaient leur propre intégrité. La plus célèbre des premières monographies anthropologiques ayant pour objets les îles du Pacifique établit cette thèse avec une grande force. Je fais allusion aux *Argonauts of the Western Pacific* de Malinowski (1922), avec sa remise en question des interprétations occidentales tenues pour acquises de l'échange et de l'économie, ainsi qu'à *Coming of Age in Samoa* (1922) et *Sex and Temperament in Three Primitive Societies* (1935) de Margaret Mead, les deux aspirant à renverser les stéréotypes occidentaux sur la sexualité et le genre. Aux États-Unis tout d'abord, puis plus tard dans tout le monde académique, les conceptions anthropologiques de la différence culturelle, l'intégrité de toutes les cultures et la possibilité de présenter ces différences à des publics occidentaux dans un esprit critique, dans le but de bousculer les idées reçues sur leur propre mode de vie, fusionnèrent dans ce que Clifford Geertz (2000 : 44) a appelé la conception « mal définie » (*ill-defined*) du relativisme culturel. Ce relativisme a été mal défini dans le sens où aucun anthropologue n'en a jamais vraiment fait un programme théorique ou philosophique systématique. Mais le relativisme culturel, néanmoins, devint

extrêmement influent, formant les sensibilités intellectuelles et morales de plusieurs générations d'intellectuels, anthropologues et autres, qui s'en inspiraient pour approfondir leur étude de la différence et de son potentiel critique. En effet, comme Geertz n'a cessé de le rappeler, les anthropologues en vinrent généralement à s'appuyer sur le relativisme comme l'outil privilégié pour semer le trouble dans la « paix intellectuelle généralisée ».

J'ai esquissé cette histoire du rôle de la différence et du relativisme dans la constitution de l'anthropologie dans le Pacifique, et plus généralement en tant que discipline, parce que je pense que des changements récents menacent de reléguer dans le passé l'intérêt anthropologique pour la différence. En tout cas, le règne du relativisme culturel semble avoir définitivement fait son temps. Les remarques sur le relativisme de Geertz que j'ai citées viennent de sa fameuse *Distinguished Lecture* pour l'*American Anthropological Association* intitulée « Anti Anti-Relativism ». Son propos dans cette conférence était de contrer des positions anti-relativistes qui gagnaient en popularité au début des années 1980. L'essai lui-même, comme l'annonçait peut-être le fait que son titre était, avec le recul, au moins en partie nettement trop provocateur, n'était pas l'un des meilleurs de Geertz. Mais sa prestation eut beau être inhabituellement défailante, Geertz visait juste en présentant, qu'à l'époque de sa conférence, le relativisme commençait à devoir être défendu. En effet, au début des années 1990, je dirais que la doctrine avait largement décliné dans le champ anthropologique en dehors des salles de classe de première année. Un sondage très informel auprès des anthropologues que j'ai pu rencontrer ces dernières années le démontre, car il révèle qu'aucun d'entre eux ne peut se résoudre à s'identifier comme relativiste à part entière, et ce, même quand je leur avoue, dans l'espoir de susciter un maximum de réflexion positive de leur part, que je pense souvent en être toujours un, ou du moins que j'aimerais pouvoir l'être.

Que s'est-il passé pour que le relativisme soit aussi radicalement discrédité ? J'ai soutenu ailleurs la thèse que la période autocritique et réflexive de l'anthropologie, ainsi que des sciences sociales et humaines, qui couvrit l'essentiel des années 1980 et 1990 – l'époque de *Time and the Other* (Fabian 1983), *Writing Culture* (Clifford & Marcus 1986) et *Orientalism* (Said 1979), parmi bien d'autres œuvres –, rendit les discussions sur la différence, culturelle ou autre, trop orientées politiquement pour s'y risquer (Robbins 2013a). Dans le prolongement de cette évolution, j'ajouterai que l'anthropologie a adopté avec ferveur de tout nouveaux modèles d'universalité des expériences humaines de la souffrance, selon laquelle même si les hommes diffèrent culturellement à certains égards, ils souffrent tous de façon à peu près similaire si on les place dans certaines circonstances difficiles à peu près semblables. Peu après, une anthropologie qui n'était plus en accord avec son

engagement pour la différence culturelle commença à porter son attention sur ceux qui souffrent, au moins aussi souvent, sinon plus souvent, que sur ceux qui mènent des vies normales différentes de celle de l'anthropologue. Tandis que les anthropologues donnaient la priorité au projet de témoigner de l'existence de formes universelles de souffrance partout où ils pouvaient les découvrir, le relativisme était au mieux hors de propos, au pire une doctrine dangereuse qui pouvait inutilement compliquer le message humanitaire clair que les récits de souffrance étaient supposés transmettre, puisqu'il pouvait donner à croire que la souffrance n'était peut-être pas aussi facile à identifier ou à comprendre d'un point de vue interculturel qu'elle semblait l'être.

Depuis que j'ai esquissé le récit historique que je viens de résumer dans un article publié il y a quelques années, j'ai acquis la conviction que le passage opéré au sein de l'anthropologie de l'étude de la différence à l'étude du sujet souffrant n'était pas simplement le résultat du moment réflexif du terrain. Il faisait également partie d'une transformation bien plus large des valeurs selon lesquelles de nombreux pays occidentaux organisaient leurs relations avec le reste du monde. L'historien Samuel Moyn (2010) a raconté ce changement dans son importante histoire « révisionniste » des droits de l'homme dans l'ouvrage *The Last Utopia*. La thèse principale de Moyn est que la doctrine des droits de l'homme, qui est si influente aujourd'hui, n'est pas un produit des Lumières, de la Révolution française, ni même de la période d'après-guerre en 1948 qui nous donna la Déclaration universelle des droits de l'homme – déclaration à laquelle, comme il vaut la peine de le rappeler, l'*American Anthropological Association*, à l'apogée de son assurance relativiste, fut notoirement opposée. Selon Moyn (2010 : 87-88), plutôt qu'issus de l'un ou l'autre de ces moments antérieurs, c'est seulement dans les années 1970 que les droits de l'homme s'imposèrent en tant que valeur. Or, de manière significative pour le tableau que j'essaie de dresser ici, la valeur occidentale cardinale que les droits de l'homme ont remplacé, pour l'organisation des relations internationales dans les années 1970, est celle de l'autodétermination culturelle, qui avait dominé la période antérieure de la lutte anticoloniale et de la décolonisation. Selon l'interprétation de Moyn, « les droits de l'homme sont entrés dans la rhétorique globale dans une sorte de relation hydraulique avec l'auto-détermination : dans la mesure où l'un est apparu et a progressé, l'autre a décliné ou même disparu » (*Ibid.* : 88). L'anthropologie, qui affirmait la différence et le relativisme était fortement, sinon toujours parfaitement, alignée sur la valeur de l'auto-détermination. Depuis que les droits de l'homme individuels ont été reconnus comme valeur universelle, sans surprise, l'anthropologie s'est réorientée vers des modèles universels de la souffrance et a adopté les droits de l'homme comme valeur.

Bien sûr, si l'on demandait à la plupart des anthropologues si leur abandon du relativisme, et même, dans bien des cas, de tout intérêt pour la différence culturelle, découlait simplement d'un changement de valeurs dans le cadre élargi de la culture dont ils font partie, ils répondraient probablement par la négative. En contestant l'idée de marcher au pas des tendances politiques dominantes tout en s'éloignant du relativisme, la plupart vous diraient probablement qu'ils ont abandonné cette doctrine parce qu'il y avait de fortes raisons intellectuelles de le faire (voir Hollinger 2003). L'une des plus importantes, expliqueraient-ils, est que le modèle même des cultures considérées comme des tous homogènes, aux frontières étanches, sur lequel s'appuyait le relativisme, semblait de moins en moins pertinent – les cultures sont en elles-mêmes trop contradictoires et conflictuelles, et trop floues à leurs contours, pour que l'on puisse soutenir qu'elles ont un système simple de « termes propres » par lesquels on peut les considérer comme signifiantes. En outre, étant donné que les cultures, quelles qu'elles soient, ont été peu à peu comprises comme des ensembles différenciés en leur sein, on a pu facilement avancer l'idée qu'elles négligent, voire trahissent les intérêts d'au moins certains de leurs membres, ce qui éveillait un soupçon radical sur l'idée selon laquelle elles seraient moralement cohérentes. Et enfin, et dans un registre légèrement différent, comment les intellectuels peuvent-ils prendre la responsabilité de soutenir une doctrine qui les empêche d'identifier spontanément le mal réel en dehors des frontières de leur propre société et d'être équipés pour y répondre? Dans la mesure où le relativisme rend difficiles cette identification et cette réponse, il est inévitablement une doctrine moralement paralysante.

Je trouve certaines de ces raisons intellectuelles d'abandonner le relativisme plus convaincantes que d'autres, de même que je trouve certaines d'entre elles plus aveuglément inféodées aux valeurs individualistes qui sous-tendent aujourd'hui les discours dominants des droits de l'homme. Mais mon objectif, en les exposant ici, n'est pas de les interroger en profondeur. Je les mentionne plutôt parce que je pense que nous pouvons retrouver l'intérêt anthropologique pour la différence, et une part de sa force critique, sans tomber dans les travers qui, selon ces arguments, sont supposés grever le relativisme. Et si nous pouvons retrouver notre intérêt pour la différence sans tomber dans ce qui apparaît maintenant à tant d'intellectuels comme de dangereux pièges relativistes, je pense que cela en vaut la peine. Cela en vaut la peine, à mes yeux, parce qu'en abandonnant le relativisme et l'intérêt pour la différence qui l'accompagnait, l'anthropologie a perdu une bonne part de sa vocation critique – et elle a certainement perdu la place centrale qu'elle avait jadis comme discipline novatrice, pionnière parmi les sciences humaines, pouvant créer des médiations irremplaçables entre des régions comme le Pacifique et l'Europe.

La façon la plus simple de décrire ce que j'ai en tête pour que l'anthropologie retrouve son intérêt critique pour la différence est de dire que je veux mettre de côté le relativisme culturel comme fondement de cet intérêt pour le remplacer par cette position que l'on appelle le pluralisme des valeurs. Comme doctrine intellectuelle, le pluralisme des valeurs est aujourd'hui principalement un problème philosophique. Son défenseur le plus célèbre est l'historien des idées et philosophe de la politique Isaiah Berlin, même si ses premières racines modernes plongent probablement dans l'œuvre du grand sociologue Max Weber². Les thèses fondamentales du pluralisme des valeurs sont assez faciles à énoncer, bien que leur pleine mesure soit un peu difficile à saisir à première vue. On peut en donner une idée en remarquant d'abord que le pluralisme des valeurs s'oppose à cette position que l'on appelle monisme de valeurs. Les monistes des valeurs soutiennent qu'il y a de nombreuses valeurs différentes dans le monde, mais que, lorsqu'on les comprend correctement, on peut les ordonner en une hiérarchie précise pour qu'il soit toujours possible de savoir laquelle de ces valeurs est la plus importante et laquelle l'est moins. Les pluralistes des valeurs reconnaissent qu'il y a un grand nombre de valeurs importantes qui existent dans le monde, mais, à la différence des monistes, ils vont jusqu'à suggérer que plutôt que d'être ordonnées dans une hiérarchie claire, chacune de ces valeurs majeures est en mesure de soutenir à parts égales une bonne conduite de la vie, dans laquelle les êtres humains peuvent s'épanouir. En outre, les pluralistes des valeurs insistent sur le fait que certaines de ces valeurs entrent en conflit les unes avec les autres – elles sont, pour reprendre la célèbre expression de Weber, «des dieux en guerre», puissants et jaloux de l'engagement des hommes. Les valeurs importantes étant toutes valides à parts égales, quand elles entrent en conflit il est impossible de choisir rationnellement entre elles, comme les monistes des valeurs pensent qu'il faudrait le faire – autrement dit, il est impossible d'affirmer que l'on a des raisons autres que sa propre préférence ou tradition pour privilégier une valeur plus qu'une autre qui serait également bonne. On doit simplement faire ce que Berlin (1998 : 239) aimait appeler un choix «tragique», qui permet de prendre conscience du bien représenté par une valeur, mais seulement au risque de perdre le bien représenté par une autre valeur qui entre en conflit avec celle que l'on choisit.

Comme on le sait, Berlin s'inscrivait résolument dans la tradition libérale, comme bien d'autres ayant élaboré des positions pluralistes. Ainsi, les exemples de valeurs également bonnes mais en conflit, auxquels ils font référence pour prouver leurs assertions, sont souvent des exemples libéraux

2. Pour une histoire du pluralisme des valeurs, cf. Peter Lassmann (2011). Pour une formulation très claire de cette position dans des termes proches de ceux que j'adopte ici, cf. John Gray (1995). J'ai approfondi ces idées en termes anthropologiques dans Joel Robbins (2013b).

connus. Présentées comme des oppositions binaires, elles vont de valeurs humbles mais importantes, comme la politesse et la sincérité, à des poids lourds comme la justice et la pitié, la liberté et la sécurité, la liberté et l'égalité. Si l'on réfléchit à la difficulté d'harmoniser des oppositions de valeurs en conflit comme celles-ci, mais aussi à la difficulté de dire en toute conviction laquelle est supérieure à l'autre, on peut avoir un aperçu du genre d'intuitions qui étayaient la position pluraliste.

Après avoir donné cette version abrégée du pluralisme des valeurs afin d'illustrer comment cette conception est susceptible de faire renaître un intérêt anthropologique pour la différence, permettez-moi de m'arrêter en chemin pour mettre en évidence la manière dont le pluralisme des valeurs, quoiqu'il soit clairement une doctrine sur les différences, n'est pas une forme de relativisme. Pour les pluralistes des valeurs, on sait qu'il existe dans le monde un grand nombre de valeurs dont chacune peut à parts égales, quoique différemment, soutenir des vies humaines épanouies. Il est également vrai que les sociétés hiérarchisent et élaborent des valeurs extrêmement et entièrement différentes. C'est là une, mais seulement une, des raisons pour laquelle les sociétés sont significativement différentes l'une de l'autre. Mais tant que les sociétés sont en train d'élaborer des valeurs réelles – celles qui conduisent à un épanouissement humain authentique –, nous n'avons alors pas de critère permettant de décider que nos modes de vie sont supérieurs aux leurs, du moins du point de vue des valeurs qui les forment. Il reviendrait à ceux qui suivent d'autres valeurs de considérer les nôtres et de faire les choix tragiques qui surviendraient pour eux, s'ils avaient les moyens de savoir ce que c'est que de vivre avec nos valeurs fondamentales, de même que l'une de nos tâches serait de considérer les valeurs élaborées par les autres et de faire les choix, aussi tragiques soient-ils, que la connaissance de ces valeurs peut susciter chez nous. La véritable erreur serait de ne pas parvenir à les connaître ni à prendre la mesure des valeurs que notre propre tradition n'a pas élaborées, puisqu'alors on passerait à côté de la possibilité de connaître quelque chose qui est réel dans le monde et qui concerne la question de savoir comment des êtres humains peuvent mener une vie bonne. Une approche anthropologique de la différence, fondée sur le pluralisme des valeurs, pourrait partir des idées que je viens d'exposer. Son objectif ne serait pas de présenter et de justifier l'intégrité de cultures prises dans leur ensemble, bien qu'elle ne soit pas tenue de prendre position sur la question de savoir si elles existent réellement ou non. Elle travaillerait plutôt à présenter les valeurs des hommes que nous étudions et à fournir des récits de la façon dont ces valeurs interviennent dans leurs vies, avec assez de force et de clarté pour qu'elles puissent être ressenties comme valeurs par ceux qui n'en détiennent pas encore des versions pleinement élaborées. Et cela me ramène à la représentation des Urapmin

lors de la réunion pour le renouvellement du permis de prospecter. Ce que les Urapmin espéraient réaliser au moyen de cette représentation, comme je l'ai dit, était de faire comprendre à leurs visiteurs non seulement qu'ils voulaient une mine, mais qu'ils voulaient aussi que la mine leur revienne par le biais de relations qu'ils entendaient former avec des personnes morales qui savent quand ressentir de la compassion et quand se rappeler leurs obligations. L'une des choses que les anthropologues devraient être capables de faire est d'aider à communiquer les valeurs précisément à travers le type de clivages que les Urapmin essayaient de surmonter par le biais de leur représentation. Ils m'avaient demandé de l'aide dans le cas présent, de sorte que leurs préoccupations entraient dans ma pratique anthropologique sous leur insistance. Mais ce que je veux suggérer est que la transmission des valeurs de ceux que nous étudions à ceux qui vivent en dehors de leur société devrait devenir une tendance plus générale de la pratique anthropologique.

Afin de transmettre efficacement ce que c'est que de vivre selon un ample spectre de valeurs importantes, les anthropologues devraient probablement aborder leur travail quelque peu différemment. Il leur faudrait, par exemple, se concentrer davantage sur l'étude des valeurs qu'ils ne le font à présent. Mais, en outre, il leur faudrait développer des compétences leur permettant de rendre ces valeurs compréhensibles à autrui. Et il est probable que cela n'aille pas de soi. Pour comprendre pourquoi, nous pouvons revenir brièvement à Firth. Ce dernier remarquait que les valeurs « ont un aspect cognitif, peuvent être conceptualisées, ont une forme dans les idées », et surtout qu'elles « ont également une charge émotionnelle » (1964 : 221). Pour faire comprendre à ceux qui sont relativement étrangers à une valeur donnée ce qu'elle est, par exemple l'importance d'établir et entretenir une relation, nous devons faire en sorte de les amener à ressentir la force émotionnelle de cette valeur, et ne pas simplement comprendre conceptuellement en quoi elle consiste. C'est pourquoi j'ai choisi ici le récit d'une représentation des Urapmin – une représentation conçue pour émouvoir un public – et non pas une analyse conceptuellement riche, mais émotionnellement plate, de tous les contextes pratiques et intellectuels dans lesquels on peut trouver la preuve que les Urapmin sont concernés par la relation et mettent les valeurs relationnelles au-dessus des autres. J'ai essayé par ce moyen de transmettre l'idée que les Urapmin se soucient d'abord et avant tout de ce que nous pourrions appeler, dans un langage qui n'est certainement pas le leur, le droit des relations, encore plus qu'ils ne se soucient des droits des individus qui sont parfois, dans leur vision, créés par ces mêmes relations.

J'ai travaillé récemment sur la question de savoir comment les valeurs sont présentées dans une performance rituelle (Robbins 2015). Mais quand j'ai commencé à réfléchir à cet article, je me suis souvenu de la représentation

des Urapmin pour la réunion du renouvellement du permis, non pas grâce à ma recherche dans ce domaine, mais grâce à ma lecture de plusieurs travaux portés sur le changement climatique dans les îles du Pacifique. Dans son article «A Sea of Warriors: Performing an Identity of Resilience and Empowerment in the Face of Climate Change», Candice Steiner (2015) décrit en effet plusieurs représentations mises en œuvre par les hommes du Pacifique pour communiquer à de larges publics, non seulement la réalité des effets du changement climatique dans leur région, mais également l'impact de ces effets sur la capacité des insulaires du Pacifique à vivre leur vie comme ils l'entendent, comme des hommes qui apprécient d'être en relation proche les uns avec les autres et avec leurs ancêtres. Parlant avec Candice Steiner de l'une de ces représentations, le spectaculaire «Moana: Rising of the Sea», mon honorable prédécesseur à la conférence Firth, Vilsoni Hereniko, remarquait que, selon lui, les arts seront décisifs dans la transformation de la façon dont le monde aborde le changement climatique, parce qu'ils mobilisent «le champ des sensations et des sentiments», et font passer «la compréhension des effets de l'élévation du niveau de la mer de la tête au cœur» (Steiner 2015 : 170). Dans l'un de ses écrits sur le changement climatique, Hereniko (2014 : 227) parlait de même de l'importance de transmettre une «vérité affective ou émotionnelle». J'ai voulu suggérer que ce domaine des émotions était décisif pour celui des valeurs, et que si l'on veut retrouver la force critique de la différence que l'anthropologie avait jadis mise en jeu si puissamment, on doit lui prêter attention comme l'ont fait Hereniko et d'autres travaillant sur l'art scénique des insulaires du Pacifique, y compris, à leur façon, les Urapmin. Et si l'on est tenté de mettre en doute l'importance de l'aspect émotionnel des valeurs, il est bon de rappeler que Firth lui-même avait insisté jadis sur le fait que c'est «tout particulièrement l'élément émotionnel dans les valeurs qui les fait promouvoir et guider la conduite» (1964 : 221). Sans familiariser les gens avec la force émotionnelle des valeurs, qu'ils n'ont pas encore prise en considération ou qu'ils n'ont pas envisagé de promouvoir à une position élevée dans leurs propres hiérarchies de préoccupations, nous avons peu de chance de contribuer à faire avancer les choses.

Peut-être pourrais-je en rester là, et juste suggérer de penser la communication des valeurs comme une tâche pour l'anthropologie quand elle se situe entre groupes différents – qu'ils soient Européens ou insulaires du Pacifique, ou quoi que ce soit d'autre. Nous pouvons le justifier intellectuellement, comme je l'ai montré, sur la base d'une position pluraliste des valeurs. Et nous pouvons le justifier pratiquement en observant que tout changement social réel doit impliquer un changement de valeur s'il veut prétendre avoir des effets réels sur le monde. Les choses étant ce qu'elles sont, le temps est peut-être venu pour l'anthropologie de rappeler son implication historique

dans la différence. L'un des mouvements intellectuels dominants de nos jours dans la discipline – le tournant ontologique – a expressément renouvelé la valeur de l'auto-détermination, faisant de « l'auto-détermination ontologique des collectifs » que les anthropologues étudient, l'un des centres d'intérêt théoriques principaux ainsi que l'un des slogans les plus récurrents (Viveiros de Castro 2014 : 43). Il a fortement soutenu l'étude de la différence, s'inspirant largement des premiers travaux mélanésianistes dans ce but. Mais à la lumière de ce que j'ai montré ici, l'attachement profond du tournant ontologique à ce que Viveiros de Castro appelle la « création de concepts » laisse plutôt les valeurs de côté et ne semble pas suggérer que les anthropologues devraient en parler de manière créative. Et à l'évidence, jusqu'à présent, l'étude de l'ontologie a été bien plus soucieuse de marquer les esprits que de toucher les cœurs. Mon but en disant cela n'est pas de dire que le tournant ontologique est sans importance – il est en train d'ouvrir une voie décisive vers la redécouverte de la force de la différence dans l'anthropologie contemporaine –, il est de suggérer qu'il ne fait pas tout le travail qui demande à être fait dans cette direction.

Marcel Mauss, par sa lecture de Malinowski entre autres, fut l'un des premiers intellectuels à démontrer à quel point l'anthropologie sous son meilleur aspect pouvait puissamment faire connaître les préoccupations des hommes par-delà le clivage îles du Pacifique/Europe. Je voudrais conclure en citant un de ses propos auquel je me suis déjà référé auparavant, mais je pense que c'est seulement dans cet article que j'ai réellement posé les fondements pour l'évoquer de la manière la plus pertinente pour moi. Mauss écrivait : « Il faut définir une civilisation encore plus par ses manques, ses défauts, ses refus d'emprunter que par ses emprunts, par les points qui lui sont communs avec d'autres » (1930 : 455). J'interprète Mauss ainsi : en définitive, les sociétés peuvent être mieux jugées par les valeurs universellement pertinentes qu'elles ne veulent ou ne peuvent concevoir et qu'elles n'assimileront pas de ceux qui les ont conçues clairement et élaborées complètement, plutôt que par celles qu'elles reconnaissent facilement et considèrent comme importantes et qui sont ainsi promues avec conviction. Dans cette optique, les anthropologues pourraient être utiles aux insulaires du Pacifique en s'efforçant de faire comprendre l'importance de la valeur des relations dans leurs vies, et ils pourraient le faire de telle sorte que ceux qui privilégient d'abord d'autres valeurs apprennent à ressentir la force de celle-ci.

Traduit de l'anglais (États-Unis) par Franck Lemonde.

*University of Cambridge
Division of Social Anthropology, Cambridge (Angleterre)
jr626@cam.ac.uk*

RÉFÉRENCES CITÉES

152

Berlin, Isaiah

1998 *The Proper Study of Mankind. An Anthology of Essays*. Ed. by Henry Hard & Roger Hausheer. New York, Farrar, Strauss & Giroux.

Clifford, James & George E. Marcus

1986 *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley, University of California Press.

Fabian, Johannes

1983 *Time and the Other. How Anthropology Makes its Object*. New York, Columbia University Press.

Firth, Raymond

1964 *Essays on Social Organization and Values*. London, University of London.

Geertz, Clifford

2000 *Available Light. Anthropological Reflections on Philosophical Topics*. Princeton, Princeton University Press.

Gray, John

1995 «Agonistic Liberalism», *Social Philosophy and Policy* 12 (1): 111-135.

Hau'ofa, Epli

1975 «Anthropology and Pacific Islanders», *Oceania* 4 (4): 283-289.

2008 *We Are the Ocean. Selected Works*. Honolulu, University of Hawai'i Press.

Hereniko, Vilsoni

2014 «The Human Face of Climate Change: Notes from Rotuma and Tuvalu», in Will Rollason, ed. *Pacific Futures. Projects, Politics and Interests*. New York, Berghahn: 226-236.

Hollinger, David

2003 «Cultural Relativism», in Theodor M. Porter & Dorothy Ross, eds, *The Cambridge History of Science*. New York, Cambridge University Press: 708-720.

Lassman, Peter

2011 *Pluralism*. Cambridge, Polity.

Malinowski, Bronislaw

Argonauts of the Western Pacific. London, G. Routledge & sons.

Mauss, Marcel

1930 «Voyage au Maroc», *L'Anthropologie* 40: 453-456.

Mead, Margaret

1928 *Coming of Age in Samoa. A Psychological Study of Primitive Youth for Western Civilisation*. New York, W. Morrow & Co.

1935 *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*. New York, W. Morrow & Co.

Moyn, Samuel

2010 *The Last Utopia. Human Rights in History*. Cambridge, Harvard University Press.

Robbins, Joel

1999 «“This is Our Money”: Modernism, Regionalism, and Dual Currencies in Urapmin», in Joel Robbins & David Akin, eds, *Money and Modernity. State and Local Currencies in Contemporary Melanesia*. Pittsburgh, University of Pittsburgh Press: 82-102.

2013a «Beyond the Suffering Subject: Toward an Anthropology of the Good», *Journal of the Royal Anthropological Institute* 19 (3): 447-462.

2013b «Monism, Pluralism and the Structure of Value Relations: A Dumontian Contribution to the Contemporary Study of Value», *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 3 (1): 99-115
[www.haujournal.org/index.php/hau/article/view/hau3.1.008].

2015 «Ritual, Value, and Example: On the Perfection of Cultural Representations», *Journal of the Royal Anthropological Institute* 21 (1): 18-29.

Joel Robbins

Said, Edward

1979 *Orientalism*. New York, Vintage.

Steiner, Candice Elanna

2015 «A Sea of Warriors: Performing an Identity of Resilience and Empowerment in the Face of Climate Change in the Pacific», *Contemporary Pacific* 27 (1) : 147-180.

Viveiros de Castro, Eduardo

2014 *Canibal Metaphysics*.
Ed. and transl. by Peter Skafish.
Minneapolis, Univocal.

Weber, Max

1946 *From Max Weber. Essays in Sociology*.
Transl. by Hans H. Gerth & Charles W.
Mills. New York, Oxford University Press.

White, Geoffrey

2008 «Forward», in Epele Hau'ofa, *We Are the Ocean. Selected Works*. Honolulu, University of Hawai'i Press: ix-xx.

