

**L'HOMME**

**L'Homme**

Revue française d'anthropologie

153 | janvier-mars 2000

Observer Nommer Classifier

---

## Épistémologie du témoignage

Le cannibalisme ni vu ni connu

Georges Guille-Escuret

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/12>

DOI : 10.4000/lhomme.12

ISSN : 1953-8103

### Éditeur

Éditions de l'EHESS

### Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2000

Pagination : 183-206

ISBN : 2-7132-1316-9

ISSN : 0439-4216

### Référence électronique

Georges Guille-Escuret, « Épistémologie du témoignage », *L'Homme* [En ligne], 153 | janvier-mars 2000, mis en ligne le 04 mai 2007, consulté le 20 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/12> ; DOI : 10.4000/lhomme.12

---

# Épistémologie du témoignage

Le cannibalisme ni vu ni connu

**Georges Guille-Escuret**

*Cet homme que j'avoy, estoit homme simple et grossier, qui est une condition propre à rendre véritable tesmoignage; car les fines gens remarquent bien plus curieusement et plus de choses, mais ils les glosent; et, pour faire valoir leur interpretation et la persuader, ils ne se peuvent garder d'alterer un peu l'Histoire...*

Montaigne, *Essais*

L'ANTHROPOLOGIE SOCIALE est actuellement troublée par un mouvement d'autodénigrement où le masochisme d'une liberté s'imaginant revenue de tout s'emploie à enseigner un militantisme de l'asthénie. Dans la terne constellation des relativismes contemporains, personne ne s'avise de contester que la scientificité soit une magnifique ambition et ce n'est plus au nom d'un espoir supérieur, joyeusement porté par un anarchisme fébrile ou par une transgression prometteuse, que nous sommes invités à y renoncer : l'ethnologie « post-scientifique » entend fonder en toute morosité ses discours sur le socle d'un constat définitif d'inanité rationnelle, comme si l'austérité universitaire se devait de souligner l'importance de cette insignifiance radicale. Radicale, car la contestation est remontée en amont de la construction des théories, de la reconnaissance de cohérences collectives (sociétés, ethnies, cultures) et de la maîtrise des méthodes comparatives pour attaquer la crédibilité des descriptions elles-mêmes. Si l'observateur professionnel qu'est l'ethnographe n'est pas fiable, s'il est finalement l'auteur inconscient de ce qu'il croit transcrire, toute parole sur autrui n'est-elle pas condamnée à rester cloîtrée dans un univers fantasmatique où elle se bornerait à traduire des volontés inexorablement injustifiables ? L'évocation de la différence se réduirait à un commentaire subjectif et interne des rapports de forces.

Toutefois, bien que ce déferlement critique du relativisme puise son efficacité dans une extériorité au moins temporaire de l'approche épistémologique (faute de quoi il tomberait évidemment dans le paradoxe du menteur), il évite soigneusement de se confronter à la lueur des épistémologies classiques. Et pour cause : ses principaux arguments ont des homologues dans l'étude des sciences exactes, à ceci près que, chez ces dernières, leur présence n'embarrasse pas la prétention scientifique. Pourquoi déduire une inconsistance rationnelle du fait que deux ethnographes analysant séparément une société ont peu de chance d'en extraire les mêmes informations, quand une remarque équivalente au sujet de deux biologistes face à une espèce d'insectes ne disqualifiera nullement l'ento-

EN QUESTION

mologie ? La position de Karl Popper selon laquelle, à l'instar de l'œuf et de la poule, l'observation et la théorie sont perpétuellement à la source l'une de l'autre vaudrait-elle pour toutes les connaissances à l'exception de certains secteurs anthropologiques ? Cela reviendrait à avouer que les sciences dures doivent leur suprématie à un allègement insolite de leur « cahier des charges », ou bien à un alourdissement aussi suspect des obligations attribuées aux sciences sociales.

Dans ce registre, un autre exercice en vogue consiste à détailler les défauts de fabrication d'une œuvre ethnologique célèbre et à mettre en relief les préjugés qui l'ont engendrée pour révéler qu'une large part d'imaginaire y détermine les interprétations. Mais on en dit autant de la physique (Kepler en est l'illustration par excellence) et tout dépend de la façon dont le chercheur soumet ses lubies à l'épreuve des faits. En outre, ces réfutations se désintéressent d'une information primordiale : elles montrent ipso facto que le travail invalidé était « réfutable » et répondait donc au critère de démarcation d'une épistémologie popperienne notoirement peu conciliante à l'égard des sciences sociales. Une analyse que l'on ne met pas en doute est certes irréfutable, mais « fautive de combattants » : il convient par conséquent de retenir que, d'une part, l'ethnologie produit quelquefois des ouvrages accessibles à la critique et que, d'autre part, cette discipline apprend à élaborer des procédures aptes à contrer efficacement les thèses énoncées sous son égide. D'autant que le relativisme vise les sommets en laissant entendre que les doutes émis à propos de textes exceptionnels sont a fortiori valables pour des recherches moins frappantes. En réalité, cette conviction émane exclusivement d'obsessions hiérarchiques, car la perspective inverse paraît plus facile à défendre : les progrès de la description d'une chaîne opératoire ou d'un système généalogique ont moins subi les effets des envolées intellectuelles de tel ou tel maître que la répétition de celles-ci n'a été entravée par la lente accumulation des exigences techniques à satisfaire coûte que coûte pendant l'enquête. Rien ne nous autorise à affirmer que c'est à l'aune de jaillissements théoriques individuels que la scientificité d'une communauté universitaire doit être jaugée plutôt qu'en mesurant le développement collectif de sa précision méthodologique. À moins, bien entendu, d'accréditer au départ l'idée que la question ne se pose pas en anthropologie parce qu'elle ne possède pas à proprement parler de techniques – elle n'est pas « technoscience » –, ce qui revient à utiliser un expédient dont les sciences humaines n'ont assurément pas le monopole : dissimuler la conclusion parmi les éléments initiaux afin de la retrouver « inopinément » sur la ligne d'arrivée.

Ces remarques liminaires, néanmoins, demeurent défensives et ne relèvent pas le défi implicitement lancé : objections émises à partir d'une épistémologie à distance, elles se bornent à signaler que les attaques du relativisme n'atteignent pas *particulièrement* le fonctionnement de l'anthropologie. Pour que s'amenuise le doute qui pèse sur sa scientificité potentielle, une épistémologie interne – consacrée en l'occurrence aux conditions d'utilisation du témoignage ethnographique – doit entrer en lice. Au risque de l'échec, mais n'est-ce pas là ce qui

caractérise le mieux une réponse scientifique à des philosophies déguisant le désir de concurrence qui les anime ?

## Non-lieux et fins de non-recevoir

### *Cannibales, nazis et martiens*

Par où commencer ? Non par des monographies exemplaires, ni par des sujets présumés bien connus ou superbement fréquentés. C'est au contraire sur un terrain scabreux, précaire ou embourbé que la comparaison aura la meilleure chance de s'épanouir, car des contrastes pourront y apparaître entre les indices de crédibilité et les motifs de suspicion. Sur ce plan, le cannibalisme n'a pas de rival : il se situe au delà de l'extrême limite de tolérance à l'égard de l'exotisme et aucun Occidental ne reste insensible au franchissement de cette frontière. L'ethnologie n'a pas cessé depuis ses débuts d'en subir la possibilité comme une hantise et, plus qu'en tout autre domaine, l'éventualité du témoignage s'y trouve à la fois cernée et imprégnée par les illusions qu'entretiennent les rumeurs du mépris, de la crainte ou de l'aversion. De surcroît, le chercheur accède généralement aux zones de cannibalisme supposé *après* les explorateurs, les missionnaires, les trafiquants et les pacificateurs : entre lui et l'énigme s'intercalent des témoins aussi douteux que privilégiés et des récits peu conventionnels mais irremplaçables, lesquels doivent eux-mêmes être connectés à des souvenirs locaux que les invectives du colonialisme ont rendus circonspects.

Dans l'histoire de notre discipline, des revirements significatifs sont aisément perceptibles. En résumé, il ressort trois grandes phases. D'abord, durant la seconde moitié XIX<sup>e</sup> siècle, l'anthropologie et la préhistoire prennent leur élan dans une débauche de notes et de rapports concernant les pratiques anthropophages des peuples primitifs<sup>1</sup>. En France, cette frénésie s'interrompt assez soudainement à l'approche de la Première Guerre mondiale et c'est un silence presque total qui lui succède. Le renversement est trop spectaculaire pour ne pas signifier une autocensure qui devient rapidement une sorte de tabou tacitement admis. L'Allemagne, dans son époque sinistre, résiste à ce retrait et, à un moindre degré, les États-Unis. Le discours sur le cannibalisme est dès lors monopolisé par des voyageurs avides de procurer à un large public des sensations fortes, tandis que les ethnologues se drapent dans une pudeur muette : la littérature portant sur la Nouvelle-Guinée jusque dans les années 80 en fut l'illustration la plus saisissante.

Certes, cette opposition n'a pas entièrement disparu aujourd'hui, mais le mur du silence généré par l'ethnographie s'est effrité outre-Atlantique dans les années 70 à l'occasion de la discussion sur les causes nutritionnelles ou culturelles des sacrifices aztèques (Harner 1977 ; Harris 1979a ; Sahlins 1979) au cours de

1. En fait, le cadre du questionnement qui s'imposera jusque dans le dernier quart de notre siècle est intégralement présenté dans le mémoire rédigé en 1799 par Joseph-Marie de Gérando : « Considérations sur les diverses méthodes à suivre dans l'observation des peuples sauvages » (in Copans & Jamin, eds., 1994 : 73).

laquelle l'anthropophagie, apparemment débarrassée de son intimité avec l'évolutionnisme de jadis, fut réhabilitée comme cible théorique : tout en conservant son statut de pratique extrême, elle rejoignit la confrontation *nature/nurture*. La nécessité d'une réplique au réductionnisme y amorça un projet d'analyses symboliques (Brown & Tuzin 1983) qui a presque réussi à s'imposer comme terrain d'études normal.

Presque seulement : peu de temps après l'ouverture de ce débat, un pamphlet de William Arens (1979), *The Man-Eating Myth*, connut un certain succès en renvoyant les protagonistes dos à dos et en soutenant que le phénomène du cannibalisme serait pour l'essentiel soluble dans les fantasmes malveillants d'une civilisation soucieuse de justifier la violence de ses colonisations. Malgré une désapprobation largement dominante au sein de la communauté scientifique et les démentis minutieusement argumentés que des spécialistes publièrent sur tel ou tel cas, la thèse d'Arens a conservé une rémanence : le regain du relativisme, postmodernisme compris, semble même lui donner une seconde jeunesse, si l'on en juge par un livre collectif récent, *Cannibalism and the Colonial World*, qui cantonne l'intérêt du thème dans la fascination de la culture occidentale à son endroit (Barker, Hulme & Iversen 1998).

Ici se concrétise l'amplification que la phobie du cannibalisme apporte à la question du témoignage. Les deux premiers textes, respectivement signés par Peter Hulme et William Arens lui-même, ironisent en effet sur le rapprochement fréquemment opéré<sup>2</sup> entre la démarche qui sous-tend *The Man-Eating Myth* et la négation contemporaine de l'Holocauste, feignant de n'y voir qu'un procès d'intention. Amalgame d'autant plus absurde, selon eux, que leur propos ne vise nullement à révéler un mensonge délibéré mais bien un « mythe », avec la spontanéité et la sincérité que la notion implique<sup>3</sup>. Hulme se demande alors pourquoi un tel reproche épargnerait le scepticisme à l'égard des soucoupes volantes. Les cannibales seraient en somme à ranger parmi les martiens, les ogres et les trolls.

L'imbroglia naît d'une confusion entretenue sur différents plans entre la motivation de l'enquête et son mode opératoire. La consommation de chair humaine étant spontanément perçue dans notre société sous forme de l'aviissement d'une identité fondamentale de l'humain, le sentiment d'une sorte de « crime primitif contre l'humanité » en découle et, d'un point de vue philosophique, l'analogie avec le crime moderne des nazis est envisageable. Arens et Hulme n'ont alors aucune difficulté à opposer la contestation politiquement correcte de l'horreur étrangère à l'effacement odieux d'une atrocité qui appartient à *notre* histoire : eux travaillent à dénoncer les méfaits de la xénophobie et du racisme et les négationnistes font le contraire. Cependant, à l'instar de ces derniers, ils commentent abondamment les causes idéologiques de l'accusation en taisant les raisons de la

2. J'ai moi-même défendu ce point de vue dans *L'Homme* (Guille-Escuret 1992) en déclarant qu'il n'était pas question de confondre les motivations politiques, mais de comparer les procédés de raisonnement.

3. C'est tout de même oublier que le cannibalisme a constitué dès le XVI<sup>e</sup> siècle le lieu d'un antagonisme idéologique puissant et durable, notamment entre catholiques et protestants (Lestringant 1990, 1994). La polémique n'est guère un terrain favorable à l'élaboration d'un mythe commun à tous.

disculpation et passent ainsi sous silence le problème primordial de la discussion : au nom de quelle valeur universelle une société admettant le cannibalisme serait-elle moralement plus insupportable qu'une autre ? Si la seule réponse imaginable aux préjugés des explorateurs, des missionnaires et des colons consiste à démentir pratiquement leurs observations, il faudrait croire que ceux-ci avaient raison de voir en l'anthropophagie un comportement bestial, incompatible avec une humanité authentique. Arens et ses partenaires partagent tacitement avec les cibles de leurs critiques la conviction qu'un tel acte se situerait aux confins de notre espèce, sinon leur défense des peuples insultés ne se limiterait pas à réclamer le non-lieu pour manque de preuves et vices de forme : elle commencerait par attaquer l'outrecuidance des procureurs.

Dans le brouillard du relativisme émerge ainsi une étrange anthropologie où le discours sur les autres est ramené à un prétexte pour parler de nous<sup>4</sup>. L'exotisme s'y résume à un déclencheur de fantasmes occidentaux, qui sont les seuls objets d'analyse accessibles. Dès lors, les présumés cannibales n'ont rien à dire et c'est déplorable, car le parallèle esquissé par Hulme avec la croyance concernant les extraterrestres s'interrompt ici : si les soucoupes volantes n'existent pas, les petits hommes verts ne peuvent assurément plus en sortir, tandis que mettre en doute l'Holocauste ne conduit pas à transformer les juifs en mythe. Si l'anthropophagie a été imaginée, les peuples chez qui elle a été repérée ne vont pas, eux non plus, s'évaporer. Laver l'injure hors de leurs cultures revient à les soumettre à une injure aussi considérable en censurant leur histoire sur un point où il n'est pas certain que notre idéologie soit moins honteuse que la leur. Dans une déclaration révélatrice, Marvin Harris (1979b : 340) nous invite à penser que le cannibalisme représenterait une forme d'exploitation plus radicale que celles mises en œuvre par la bourgeoisie : sauf que, justement, consommer n'est pas exploiter, chasser n'est pas domestiquer et abattre n'est pas aliéner. C'est tout de même une civilisation de tyrans qui se montre choquée par des comportements de fauves.

La comparaison entre la problématique d'Arens et celle du révisionnisme venait d'abord de la méthode utilisée, non des motivations : dans les deux cas, la disqualification d'une masse de témoignages saisis un à un a servi un rejet irrationnel au nom d'un point de vue étroitement juridique, impliquant un formalisme fébrile dont nul n'ignore les proportions qu'il a prises aujourd'hui aux États-Unis. Cependant, la sociologie n'est pas un tribunal qui rend des verdicts manichéens en écoutant des témoins au-dessus de tout soupçon. Elle est censée traiter les informations malgré et avec leurs imperfections en constituant des ensembles, en les confrontant les unes aux autres, en les associant ou en les opposant. La science ne reconnaît pas le « bénéfice du doute ».

4. Parallèlement, une tendance dominante de la littérature nord-américaine condamne comme « politiquement incorrect » l'auteur qui s'installe dans la peau d'une personne appartenant à une catégorie dont lui-même ne fait pas partie. En généralisant le rejet de tels « abus de langage », la société obligerait les écrivains à entériner la répartition en ghettos à l'origine de leur création et non plus dans leur création. Paradoxalement, la protection des droits de l'Autre a eu en effet pour conséquence, d'abord de le faire taire (s'il n'a pas les moyens de s'exprimer), ensuite d'entraver la communication entre catégories socioculturelles. Réduire le cannibalisme à nos fantasmes est pareillement une façon d'interdire au cannibale de nous apprendre quelque chose.

Le relativisme s'appuie souvent sur un puritanisme du savoir préférant renoncer à la scientificité plutôt que d'utiliser des données troubles. Le « témoignage parfait » étant plus improbable encore que le crime parfait, la volonté de démonstration s'apparente vite à une vanité naïve. Surtout quand les positions contraires multiplient les impairs et les abus. Dans le cas des sacrifices aztèques, l'enthousiaste défenseur d'une référence constante au rapport *etic/emic*<sup>5</sup> qu'est Marvin Harris soutient une interprétation du phénomène qui fait tout bonnement l'impasse sur le discours tenu par les principaux intéressés, puisque leurs croyances n'existent que pour dissimuler la vérité (Oakes 1981 ; Smith 1984). On ne saurait mieux préparer le terrain à la vision postmoderne selon laquelle l'opposition des analyses universitaires et des explications locales se limiterait à une concurrence entre thèses *emic* également valables.

La réplique de Marshall Sahlins à Marvin Harris est-elle moins tendancieuse quand elle énonce à la cantonade que, si les chefs fidjiens ont affirmé manger de la chair humaine en raison du manque de viande sur leurs îles, c'était pour se débarrasser de la curiosité de leurs inquisiteurs (Sahlins 1979 : 125) ? Le passage qu'il cite afin de confirmer cette position a apparemment été écrit par un représentant de la couronne britannique dont les conceptions sont aussi éloignées de la culture polynésienne que celles de l'anthropologue américain. Celui-ci se contente donc de contrer l'*emic* du matérialisme culturel par l'*emic* d'un visiteur dont l'unique supériorité est d'être plus ancien. Or, il était aisé de contester la suprématie « avouée » de la fonction alimentaire de l'anthropophagie fidjienne en évoquant un *fait* souvent relaté : les guerriers délaissant le cadavre d'un ennemi jugé lâche ou méprisable dans le but déclaré de l'insulter.

La bizarrerie de l'affaire apparaît : le réductionnisme et le relativisme s'entendent pour construire leurs interprétations et jauger celles de leurs adversaires indépendamment des réalités en question. Pourtant, les trois perspectives du chercheur, du témoin et des gens observés sont censées se nourrir d'un *etic* commun et l'ambition scientifique dépend d'une capacité à incorporer un maximum d'éléments sur ce plan. Il est symptomatique que des épistémologies polémiques soient ainsi allées camper directement au sommet, s'épargnant un travail platelement méthodologique sur les conditions d'utilisation des observations. Le cannibalisme, il est vrai, est un thème qui présente cette particularité de réintroduire sans cesse ces intervenants exécrables que sont l'événement et le sujet parmi les « matières premières » de l'anthropologie.

## L'*etic* du témoignage : quelques cas exemplaires

Afin de défricher cette question, on commencera par examiner quatre témoignages directs ou indirects sur l'anthropophagie, dont certains des plus célèbres, et on y cherchera non plus des causes d'insatisfaction, mais, à l'inverse, des détails

5. Rappelons que ce rapport, théorisé par le linguiste Kenneth Pike, se propose d'étendre à l'ensemble du réel social l'opposition sémantique phonétique/phonémique. Bien que très suggestif et naguère fort en vogue, ce modèle se révèle à l'usage très équivoque (voir Olivier de Sardan 1998).

susceptibles de résister au doute. Puis on abordera l'analyse fameuse d'Evans-Pritchard des données disponibles sur les Azandé. Le caractère disparate de cette série d'illustrations s'explique par la volonté d'infirmier l'aspect « monolithique » du témoignage qui fait obstacle à son évaluation et, ainsi, de pressentir un large éventail de questions exploitables. Enfin, nous étudierons plus en détail un ensemble de narrations touchant une même société – celles des jésuites sur les Tupinamba du XVI<sup>e</sup> siècle – pour montrer que la confrontation des récits débouche logiquement sur un stratagème discret des chefs, stratagème dont aucun des missionnaires ne semble avoir eu conscience, ce qui, par récurrence, met en relief la valeur de leurs descriptions tout en situant ses limites.

### Hérodote, les Androphages et les Amazones

Il est difficile d'éluder le grand ancêtre. Hérodote mentionne plusieurs peuples qui se livrent à l'anthropophagie. Chez les Scythes, la pratique est occasionnelle et très restreinte : « tout Scythe qui tue pour la première fois boit du sang de sa victime » (IV, 64)<sup>6</sup>. Vers l'Orient, les Massagètes sacrifient et mangent en même temps ceux qui ont atteint l'extrême vieillesse et du bétail (I, 216), mais, contrairement aux Padéens qui vivent en Inde, ils ne vont pas jusqu'à dévorer les malades (III, 99). Enfin, loin au nord, juste avant le désert absolu, sont les Androphages, sans justice et sans lois (IV, 18, 106).

Les cannibales sont donc des nomades situés aux confins du monde connu : hormis l'absorption du sang du premier vaincu par les Scythes (dont l'ethnographie a livré ailleurs des cas homologues), aucune information n'échappe à ce qu'on peut attendre des prémonitions d'un sédentaire « civilisé ». La consommation de chair humaine équivaut à une sauvagerie extrême associée à l'absence d'une véritable organisation sociale. Curieusement, le seul détail qui mérite à cet égard de retenir notre attention est livré à propos du légendaire miroir féminin des guerriers pillards, les Amazones : Hérodote déclare en effet que, chez les Sauromates (issus d'un groupe d'Amazones), « une fille ne se marie pas avant d'avoir tué un ennemi » (IV, 117) et il est improbable que cette idée d'un accès au statut d'adulte par le meurtre, attestée à notre époque chez des chasseurs de têtes indonésiens et océaniens (cannibales ou non), soit entièrement déductible de l'imagination xénophobe d'un Hellène. Un peuple exclusivement composé de femmes guerrières est un fantasme compréhensible dans le cadre d'une domination masculine effrénée, mais le fait de lui attribuer une telle institution suggère une connaissance de cette forme étrangère de violence.

### Marco Polo, le Moyen Âge et les Batak

Marco Polo est-il allé jusqu'en Chine ? Rien n'est moins sûr. Au terme d'une critique minutieuse des faits contenus dans *Le devisement du monde*, Frances Wood (1995) incline à croire qu'il a à peine dépassé la mer Noire : il aurait glané

6. Conformément à l'usage, les nombres en chiffres romains désignent le numéro du livre et les nombres en chiffres arabes, celui du paragraphe.

dans ces parages des renseignements plus ou moins dignes de foi auprès de voyageurs. Bref, il s'agirait d'un faux témoignage et le récit du Vénitien serait ici assurément dénué d'intérêt s'il abondait en histoires de cannibales. Mais ce n'est justement pas le cas : il en est vaguement question à propos des îles Andaman – les habitants y sont « gens très cruels et mangent les hommes tout crus » (Marco Polo 1980 : 422) – et le texte se montre juste un peu plus disert sur trois des huit royaumes de Sumatra, lieu où l'auteur prétend avoir séjourné cinq mois.

Or, dans les temps modernes, l'Indonésie n'a jamais eu, contrairement à l'Océanie, la réputation d'une tendance générale à l'anthropophagie (alors que la chasse aux têtes y est en revanche fréquemment mentionnée). Les Batak de Sumatra font précisément exception et il est donc remarquable que Marco Polo atteste le cannibalisme sur cette île. Il importe peu que son périple soit une mystification, compte tenu de la pauvreté de sa description : le point instructif réside dans la localisation du cas un demi-millénaire avant que la première monographie consacrée à Sumatra ne reproduise l'affirmation.

D'autres voyageurs, Arabes ou Européens, prêtres ou marchands, ont aussi livré des descriptions du nord de l'île après l'avoir visitée entre le XIII<sup>e</sup> siècle et le début du XV<sup>e</sup> : Ibn Battuta, Odorich de Portenau et surtout Nicolo de Conti, autre Vénitien, qui y aurait vécu pendant un an (Sibeth 1991 : 16). Tous trois insistent sur la présence du cannibalisme et Conti signale qu'il est pratiqué dans une région nommée *Batech*. La permanence d'un constat désignant les seuls Batak et la convergence de témoignages différents sur ce point sont trop flagrantes pour que l'éventualité d'une soumission commune au « mythe » occidental soit crédible.

### **James Cook, les Nootka et le potlatch**

On a beaucoup commenté les rencontres entre le capitaine Cook et les Polynésiens, et leur conclusion tragique. Sa prise de contact avec les Nootka sur l'île de Vancouver suscite moins de curiosité bien qu'elle contienne un élément ethnographique assez troublant. Peu de temps après l'arrivée des navires anglais, les Indiens vinrent avec de nombreux objets pour se livrer à ce que Cook interprète aussitôt comme un « trafic ». Le navigateur remarque au passage que tous les participants y firent preuve de « la plus stricte honnêteté », mais il découvre bientôt que, parmi ces « marchandises », figurent des crânes et des mains qui ont été exposés au feu. Il en déduit immédiatement des coutumes anthropophages : ce n'est sans doute pas inexact, sauf que ces mains, probablement fumées, ne lui ont pas été offertes en tant qu'aliments, car les Nootka auraient sûrement choisi d'autres parties du corps humain s'ils avaient voulu proposer de la nourriture. Ce sont manifestement des trophées qui lui ont été présentés.

Sous cet angle, l'ensemble des produits apportés par les visiteurs pour l'échange devient très suggestif : des armes, des vêtements, des masques monstrueux, des couvertures, des ornements en cuivre... (Cook 1991 : 87-88). Bref, tout le matériel qui sera un siècle plus tard donné comme caractéristique du potlatch. L'interprétation d'une telle coïncidence est certes excessivement délicate : des anthropologues ont souligné les altérations historiques du potlatch et d'autres ont

soutenu que le cannibalisme avait également subi de profondes modifications au XIX<sup>e</sup> siècle (Mac Leod 1933). Dans la mesure où les deux phénomènes sont étroitement liés aux rapports intergroupes et où la colonisation a d'emblée bouleversé ces confrontations, l'hypothèse d'une solidarité, voire d'une interdépendance, entre le potlatch et l'anthropophagie semble rationnelle. Quant au capitaine Cook, son témoignage à ce sujet prend un relief non négligeable, si l'on veut bien convenir qu'il n'avait pas lu Franz Boas.

### Paul Du Chaillu, les Fang et les Eshira

Publié en 1863, *Voyages et aventures en Afrique équatoriale* de Paul Du Chaillu a été récemment réédité avec une présentation du philosophe gabonais Bonaventure Mvé-Ondo (1996) qui entremêle les marques d'estime et d'exaspération : l'explorateur, explique-t-il, « évoque et même décrit fort bien les peuples qu'il rencontre » (*ibid.* : 10) à ceci près que ses propos sur le cannibalisme chez les Fang doivent être repoussés « pour leur incohérence, leur inconsistance mais aussi pour leur volonté d'impressionner le lecteur » (*ibid.* : 13). Il y aurait eu « affabulation et invention » (*ibid.*). L'aversion éprouvée par le préfacier contre un acte à ses yeux inexcusable le conduit à une position bien plus contradictoire que celle du savant aventurier. La condescendance et le sentiment d'appartenir à une culture supérieure n'éclairent nullement le fait qu'un voyageur dont la finesse d'observation est applaudie sur moult sujets se transforme brusquement en mystificateur quasi cynique face à l'éventualité de l'anthropophagie.

Ce cas est évidemment représentatif : le contraire de la vérité c'est, soit le mensonge, soit l'erreur. Un voyageur dont les informations zoologiques, botaniques et sociologiques sont confirmées par la postérité peut s'égarer à propos du cannibalisme et on pourra alors reconstituer la façon dont il s'est trompé. Son exposé livrera les sources du malentendu : Cook a bien vu des mains fumées sur son navire, mais les Nootka ne les ont pas apportées en tant que friandises. Toutefois, la réfutation exige souvent que l'on rejette un élément brut de la narration – « j'ai vu ceci » – et il en résulte que le témoin, au-delà d'être victime de ses propres préjugés, devient l'auteur conscient d'une calomnie : on imagine mal que le reste de ses descriptions demeure alors utilisable. Marco Polo ment peut-être sur sa présence en Chine : cependant, s'il n'avait pas tenté de présenter la vérité, sinon sur lui-même du moins sur les autres, la cause serait depuis longtemps entendue. Les exégètes justiciers, Arens en tête, se montrent souvent évasifs quant à ce qui sépare le travail de l'imagination à partir de l'invention proprement dite du fait.

Du Chaillu (*ibid.* : 150) écrit ainsi à propos d'une femme fang : « Elle tenait tranquillement à la main une cuisse détachée d'un corps humain, absolument comme une de nos ménagères rapporterait du marché un gigot ou une côtelette. » Analogie fort tendancieuse, sans nul doute : l'absence d'un comportement cérémoniel à l'instant de la rencontre ne prouve pas l'absence de cérémonie. La villageoise a pu bénéficier d'un présent de la part d'un parent, auquel cas le moment symbolique a précédé l'observation. Par ailleurs, il y a peu de chance que l'auteur ait confondu le membre avec celui d'un grand singe (il étudiait les

gorilles de près). En conséquence, ou bien la scène a effectivement eu lieu, ou bien nous avons affaire à une tentative lucide et perverse de désinformation : l'anecdote ne saurait se dissoudre dans un « mythe », comme le voudrait une note de Mvé-Ondo (*ibid.* : 551).

Or, cette scène d'épouvante, d'une facture presque conventionnelle pour l'époque, est suivie d'autres, beaucoup plus inattendues. Arrivé chez les « Ashiras » (Eshira), Du Chaillu s'étonne de l'absence d'esclaves et en découvre le motif : « Ils se figuraient, les pauvres diables, que je venais les chercher pour les conduire à la côte afin d'y être engraisés, puis transportés dans les pays des blancs, et enfin mangés par eux. Ils croyaient que moi-même, en attendant, je me proposais de goûter un peu à leur chair ; car voilà l'usage que, suivant eux, les Blancs font de leurs esclaves » (*ibid.* : 469).

Dans la région voisine, il est reçu avec infiniment d'égards par un « roi » qui lui présente un esclave pour son souper. Le dégoût ostensible de l'invité provoque cette réplique : « On nous a toujours dit que vous autres Blancs vous mangiez des hommes. Pourquoi donc venez-vous de si loin chercher ici nos hommes, nos femmes et nos enfants ? Est-ce que vous ne les engraissez pas dans votre pays pour les manger ? » (*ibid.* : 493) Le visiteur essaie en vain de contredire son hôte. Celui-ci trouve ce discours absurde et répète sans cesse : « Si vous ne mangez pas vos esclaves, à quoi vous servent-ils ? » (*ibid.*).

La conclusion de Du Chaillu est à la fois suffisante et grotesque mais, au bout du compte, touche le problème authentique : « J'avais beau faire ; l'organisation du travail et les exigences de l'économie sociale dans certains pays étaient des mystères qui ne pouvaient entrer dans la tête de Sa Majesté » (*ibid.*). Certes. Dans un peuple où être « esclave » signifie vivre le long et périlleux processus de l'adoption forcée, la conception occidentale de l'esclavage n'était pas évidente à assimiler et ce dialogue de sourds, retranscrit comme tel par l'un des participants, nous livre peut-être une information primordiale.

Cette croyance en un « cannibalisme blanc » n'est d'ailleurs pas isolée. Quatre siècles auparavant, en 1455, le navigateur Alvise Ca' da Mosto découvrant la Gambie tente de prendre contact avec les habitants : « Ils répondirent qu'ils avaient eu connaissance dans le passé de nos trafics avec les Noirs du Sénégal, qui ne pouvaient être mauvais s'ils étaient nos amis, car ils tenaient pour sûr que nous, chrétiens, mangions de la chair humaine et que nous achetions des Noirs pour les dévorer... » (in Verrier, ed. 1994 : 103).

Le soupçon a-t-il joué un rôle, direct ou indirect, dans le développement éventuel d'une anthropophagie guerrière en Afrique pendant la traite massive des esclaves ? Nul n'ignore que, dans beaucoup de sociétés acéphales, la loi du talion est le principe qui régent les relations interpopulations : par exemple, quand les Ngando arrivèrent à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle sur les rives de la Lobaye, au sud de l'actuel Centrafrique, ils ne pratiquaient pas du tout l'anthropophagie et c'est la nécessité de répondre aux affronts des ethnies voisines qui les y amena (Guille-Escuret 1998).

Le trafic des négriers engendra une opposition extraordinairement virulente entre les groupes fournisseurs de captifs, généralement installés près des grandes

rivières, et ceux qui subissaient leurs attaques. Ces derniers n'ayant pas accès aux voies navigables ne pouvaient massivement vendre leurs prisonniers et ont pu être d'autant plus tentés de les dévorer qu'ils n'imaginaient pas d'autre finalité à cette calamité qu'un cannibalisme blanc (l'ampleur du phénomène excluant évidemment à leurs yeux une volonté d'adoption).

La certitude de contempler une situation primitive et « préhistorique » est ce qu'il y a de plus subjectif dans le discours des explorateurs européens en Afrique : les évaluations sérieuses de la ponction *réelle* exercée en trois siècles par le commerce triangulaire – c'est-à-dire en tenant compte non seulement des personnes qui ont été emmenées sur les bateaux mais aussi de celles qui sont mortes avant d'y arriver ou qui furent tuées dans les batailles – oscillent entre quarante et cent cinquante millions d'individus (Suret-Canale 1979). Autrement dit, sur une dizaine de générations successives et une dizaine de millions de kilomètres carrés, le prélèvement serait de l'ordre d'un habitant par génération et par kilomètre carré, et ce principalement dans un massif forestier tropical peu propice aux grandes densités humaines ! Du Chaillu et ses confrères n'ont pas rencontré des sociétés sans histoire mais des sociétés dévastées par l'histoire, et l'Afrique est sûrement le dernier endroit du monde où le cannibalisme pourrait nous livrer un « vestige » culturel. La véritable insulte envers les ethnies concernées serait de nier l'acte en croyant oblitérer une vilaine facette de l'archaïsme, et sans l'avoir envisagée par rapport au gigantesque massacre accompagnant la naissance des temps modernes.

### Edward Evans-Pritchard et les Azandé

L'évaluation des données sur le cannibalisme azandé (ou zandé) par Evans-Pritchard (1960) constitue un rare travail de confrontation des témoignages anciens. Arens (1979) n'a pas manqué d'applaudir ce texte qui encourage une grande circonspection devant les relations de voyage en soulignant la disparité contradictoire des assertions et en rappelant en conclusion qu'un débat a eu lieu pour savoir si les Azandé avaient ou non une queue ! Evans-Pritchard indique en outre que les affirmations les plus péremptoires proviennent d'individus ayant à peine passé quelques semaines sur le territoire azandé, à la périphérie, sans connaissance de la langue ni interprète compétent, etc.

Un constat ressort de cette salubre revue bibliographique : explorateurs pressés ou militaires cassants, les premiers témoins, présumés directs, sont loin d'être les meilleurs. La situation de découvreur et l'absence momentanée de concurrence semblent les avoir dispensés de justifier leurs propos et ils émettent des opinions qui s'appuient rarement sur des observations explicites : on lit « les Azandé sont ceci » plus souvent que « j'ai vu ou entendu cela ». Les informateurs ultérieurs, tels C. R. Lagae (1926) et P. M. Larken (1927) auxquels Evans-Pritchard rend hommage, prennent soin, quant à eux, pour dissiper des malentendus ou soutenir des assertions contestées, de préciser l'origine d'une confusion passée et de spécifier les sources d'une correction nécessaire.

Considérons maintenant un bref commentaire tenu par un Français qui a vécu en Centrafrique dans les deux dernières années du XIX<sup>e</sup> siècle et que l'eth-

nologue anglais ne cite pas : Raymond Colrat de Montrozier (1902) n'est assurément pas plus immunisé contre un certain complexe de supériorité raciale que la plupart de ses contemporains. Par ailleurs, il n'est ni un des premiers arrivants, ni un observateur par vocation et on doit sans doute le classer parmi les témoins indirects. Voici pourtant ce qu'il écrit : « Quoi qu'en ait dit Schweinfürt<sup>7</sup>, les A'Zandés sont peu cannibales ; les véritables A'Zandés ne le sont même pas. Le savant voyageur a partagé l'erreur des Nubiens, qui appelaient Niams-Niams<sup>8</sup> en général tous les peuples du bassin congolais. Il n'avait du reste parcouru que les confins du pays zandés, et il se pourrait que l'influence de leurs voisins les Monbouttous, par exemple, ait pu déterminer ceux du sud-est au cannibalisme. » Il ajoute qu'il « ne rentre dans leur action ni croyances superstitieuses, ni esprit de vengeance et que par conséquent le mobile qui les fait agir ne peut être que la gourmandise », mais ceux qui sont anthropophages « ne le sont que par occasion et ne tuent pas dans le seul but de se procurer de la viande » (*ibid.* : 122).

Aucun critère objectif ne nous permet de reconnaître une compétence particulière à cet auteur. Ce qui rend ce passage intéressant, c'est uniquement que la position exprimée est très proche de celle qui sera développée une génération plus tard par Lagae, Larken et Evans-Pritchard : grosso modo, les Azandé conquérants, « de pure souche » si l'on veut, n'étaient pas cannibales, mais certains des groupes happés par leur autorité l'ont été et la pratique s'est plus ou moins diffusée ensuite dans cette société. Une attestation nous est ainsi offerte que la thèse défendue par les observateurs « sérieux » n'a pas été inventée a posteriori par des interlocuteurs souhaitant édulcorer un passé pénalisant. Ce témoignage indirect et sans garantie de rigueur nous apporte donc une information précieuse.

Le deuxième point nous instruit sur un autre plan : l'unique raison de croire que la pratique fut motivée par un désir de viande réside dans l'absence d'une explication différente. Le voyageur le dit franchement, presque naïvement. Les coutumes des Indiens d'Amérique du Sud, si choquantes soient-elles pour les Européens, avaient quant à elles le mérite de s'entourer d'une théâtralité rituelle complexe et strictement codifiée<sup>9</sup> qui suscitait la réflexion. Le monde africain n'ayant fourni ni ostentation symbolique ni symbolique ostentatoire, la question s'est trouvée cantonnée dans le cadre d'une bestialité primaire : à accepter ou à nier. On s'aperçoit alors que le succès de la dichotomie entre sociétés « froides » et sociétés « chaudes » a masqué une alternative secondaire : l'effacement de la dimension historique par une culture peut être automatique ou fermement réglémenté. Dans le premier cas, les rapports interindividuels en assument spontanément.

7. Il s'agit du naturaliste germanique qui a pénétré pour la première fois chez les Azandé et qui a lourdement insisté sur leurs mœurs anthropophages.

8. Surnom donné aux Azandé par des peuples voisins : il est probable que cette désignation soit à l'origine de l'onomatopée *miam miam* attribuée aux enfants, mais qui n'apparaît pas dans notre pays jusqu'au XX<sup>e</sup> siècle (chez Feydeau, par exemple).

9. C'est ainsi qu'Isabelle Combès (1992) analysant l'anthropophagie chez les anciens Tupi-Guarani intitule son livre *La tragédie cannibale* et discerne six actes dans cette sombre dramatique.

ment la charge. Dans le second, il réclame une action exercée par l'ensemble de l'organisation sociale.

Les ethnies forestières africaines qui ont peu ou prou pratiqué l'anthropophagie ne l'ont pas placée sous le contrôle central d'une maison des hommes ou d'un chaman et n'ont pas élaboré une réglementation rigide à ce sujet. Ce sont souvent des sociétés où chaque lignage veille jalousement sur des secrets qui sont l'insigne de son identité et de son indépendance. L'inexistence d'une signification symbolique déterminante ne s'ensuit nullement et il a fallu attendre les récentes années pour qu'une ethnographie patiente et minutieuse soit en mesure de le prouver : encore l'analyse d'Élisabeth Copet-Rougier (1998) sur les rapports entre corps, parenté et pouvoirs chez les Kako du Cameroun est-elle unique en son genre pour le continent africain. Elle suffit cependant à indiquer la gigantesque distance qui sépare sur ce sujet l'absence de rite et l'absence de sens.

Les résultats de l'enquête historique d'Evans-Pritchard sur les Azandé et ceux de la recherche plus psychologique d'Élisabeth Copet-Rougier sur la culture kako s'appliqueraient sans doute à beaucoup d'ethnies : par exemple, en ce qui concerne les Fang évoqués plus haut, la narration de Günter Tessmann (1913), après un séjour de cinq ans au Gabon, s'apparente étonnamment à celles de Lagae et de Larker en Centrafrique, distinguant une diversité de situations locales et insistant sur une complexité politique pendant que d'autres se contentaient de propos... à l'emporte-pièce<sup>10</sup>.

### Les jésuites, les Tupinamba et la “cuisine” du chef

À côté des récits de Hans Staden, de Jean de Léry et d'André Thevet, les jésuites ayant évangélisé le Brésil au début du XVI<sup>e</sup> siècle ont laissé une mine de données sur les fameux Tupinamba : nul n'ignore que ces Indiens ont vite représenté dans l'imaginaire européen un exotisme maximal. Ce corpus a été minutieusement exploité dans des reconstitutions de leur culture (Métraux 1948a, 1948b et 1967 ; Fernandes 1952). Néanmoins, deux facteurs interdépendants ont sensiblement orienté le cours des réflexions. D'abord, la conviction initiale d'avoir affaire à une société dépourvue de lois véritables (Hobbes y voyait même une persistance de la guerre de tous contre tous) s'est atténuée d'autant plus lentement et imparfaitement que l'antagonisme idéologique entre la thèse du bon sauvage et celle du primitif bestial a maintenu son influence. Ensuite, la curiosité suscitée par la violence de ces groupes s'est portée sur la construction symbolique plutôt que sur l'efficacité politique.

Depuis quelques décennies, cette image classique des Tupi a été corrigée et l'on a pris en compte l'existence d'une hiérarchie puissante au sein de ces groupes (qui rassemblaient fréquemment plusieurs milliers d'individus). Au point que Pierre Clastres lui-même finit par affirmer à leur propos une tendance à s'extraire de l'univers des sociétés primitives (Clastres 1997 : 87, 93). Plus prosaïquement, on les ran-

10. Les travaux de Lagae, Larker et Tessmann ont été consultés dans les Human Relations Area Files.

gerait aujourd'hui dans la catégorie aussi commode que vague des « chefferies ». Or, en rassemblant les descriptions des jésuites<sup>11</sup>, on s'aperçoit que le privilège de l'autorité apparaît furtivement au milieu du rituel cannibale des Tupi.

Rappelons brièvement les éléments célèbres de la séquence. L'ennemi captif est ramené au village et traité avec égard : on le confie notamment à la garde d'une femme (voire de plusieurs) avec laquelle il aura éventuellement des enfants. Il n'essaie d'ailleurs pas de s'évader, car cette fuite serait indigne à ses yeux et son propre groupe refuserait de l'accueillir. Après un laps de temps très variable, il est sacrifié dans une simulation de combat où il nargue ses hôtes, vante ses exploits guerriers et promet la vengeance de ses pairs. Celle qui fut sa compagne durant sa captivité verse des larmes juste après sa mort, mais sera l'une des premières à participer au repas commun. Le sort des prisonnières est en principe identique, « hormis qu'on ne leur donne point de mari », note André Thevet (1982 : 76). Selon d'autres, elle pourra devenir la concubine d'un villageois et, parfois, la protection d'un chef leur évitera même la mise à mort : seul un traitement rituel (son crâne brisé dans la forêt) indiquera après son décès la persistance de son statut. Dans le cadre de cette patrilinéarité sans partage, les enfants d'un ennemi mâle sont en outre irrévocablement ennemis<sup>12</sup> et subiront le sort de leur père (encore que, par endroits, des filles aient pu être épargnées) le même jour. La mère, là aussi, doit participer au repas.

La variabilité des informations sur le sort des captives ou des filles de captifs est assez significative : quand l'ennemi est identifié au beau-frère, la femme capturée tend logiquement à occuper la place de l'épouse, non celle d'une individualité inassimilable. De même, le fait que le fils de l'ennemi ne puisse sortir de la catégorie de son père ne vaut pas pour sa soeur. Une frontière semble avoir été franchie avec une fermeté qui fléchit ici et là : l'enjeu de la vengeance dépasse celui de la reproduction. Le frère Pero Correia parle à cet égard d'un groupe où l'on hésite à sacrifier les filles de l'ennemi et où l'on prend plus de précautions qu'ailleurs afin qu'il ne s'échappe pas (Laborie 1998 : 101).

Deux informations supplémentaires confirment l'impression d'une machine culturelle que ses composantes masculines s'emploient à faire tourner rond, tandis que les femmes menacent de la gripper. Les jésuites rapportent à maintes reprises une observation qui les laisse perplexes : ce sont fréquemment des filles de chefs et parfois des sœurs de chefs qui deviennent les concubines des prisonniers et ce sort serait aux yeux des Indiens très honorifique pour elles. Moyennant quoi, la compagne ne l'entend pas toujours ainsi : elle essaie de faire adopter ses

11. Outre les textes déjà cités de Métraux, nous nous référons principalement à la collection de citations (presque une anthologie, en fait) réunie par Donald Forsyth (1983) dans un article répondant à Arens. Les témoignages du frère Pero Correia et du père Manuel da Nobrega sont par ailleurs accessibles en français dans un recueil de lettres et documents édité par Jean-Claude Laborie (1998).

12. Cela concerne une interprétation de Philippe Descola (1994) sur l'absence de domestication du pécaré en Amazonie : les rapports *affins/consanguins*, *ennemis/enfants captifs* et *gibier/animaux familiers* seraient équivalents. Les Tupinamba, contrairement aux peuples amérindiens auxquels se réfère Descola, refusent l'« apprivoisement » de l'enfant, mais ils confirment l'intérêt de la conjecture en traitant celui-ci comme un gibier et non comme un esclave inassimilable : par opposition à l'esclavage occidental, celui qui n'est pas adoptable n'y devient pas pour autant domesticable.

enfants par des membres de sa parenté et il arrive qu'elle tente de fléchir l'intransigeance de son compagnon pour qu'il s'enfuit avec elle dans un village lointain. Le risque ne doit pas être exceptionnel, puisque des sanctions radicales sont prévues en cette circonstance.

Sans tomber dans la sociobiologie, on admettra qu'il n'est pas étonnant qu'une femme, même soumise à une pression culturelle extraordinaire et exposée à l'attrait d'une position honorifique, cherche à éviter de procréer des enfants dont le destin est de nourrir sa famille. La vraie question est de savoir pourquoi les chefs confient préférentiellement la future victime à une de leurs filles. Devant cette fantasmagorie stupéfiante, les jésuites ont fourni la matière à une hypothèse qu'ils ont été incapables de formuler, sans doute en raison des œillères de leur mysticisme.

José de Anchieta écrit que, pour un Tupi, capturer un ennemi est plus glorieux que le tuer parce que, souvent, ceux qui y parviennent confient la mise à mort à un autre individu qui aura ainsi accès à un nouveau nom (Forsyth 1983 : 161). Il convient d'ajouter que ce meurtrier ornera également son corps de cicatrices indélébiles pour porter en permanence la marque de son acte. Le prestige se manifeste donc sous deux formes : le courage et la force authentiques durant le combat, d'une part, et l'honneur qu'un lourd rituel associe au meurtre proprement dit, d'autre part. Gageons que le gain politique concret de la victoire se situe dans le second cadre.

Ferñao Cardim confirme que l'acquisition d'un nouveau nom après un tel meurtre est la conquête suprême, et termine ce paragraphe en signalant que les femmes veillant sur le captif sont des filles de chef, *particulièrement si leurs frères doivent devenir les exécuteurs* (*ibid.* : 167). Et Alfred Métraux (1967 : 63), après avoir rappelé que la victime craignait le ridicule de mourir sous les coups d'un garçon inexpérimenté, précise qu'en effet le privilège était parfois attribué au fils de l'homme qui avait fait la capture. Toutefois, quand celui-ci a cédé son droit à quelqu'un sitôt après le retour au village, le choix ne revient-il pas au bénéficiaire ?

Sous la dramaturgie baroque du crime rituel transparait donc une stratégie nettement plus prosaïque. Elle n'infirme ni la consistance ni l'efficacité du système symbolique : elle en tire profit sur un autre plan. Les chefs offriraient d'autant plus volontiers leurs filles aux futurs sacrifiés que, par ce truchement, ils obtiennent le pouvoir de désigner celui qui accaparera tous les signes de la victoire, en commençant par leurs propres fils. Le fait que le prisonnier ait des enfants ne serait dans ces conditions pas fortuit : on l'encourage à produire des « supports » de vengeance dont l'appropriation par le chef est garantie par son lien de parenté avec la mère. En langue tupi, souligne Hélène Clastres (1972), un seul mot désigne l'ennemi et le beau-frère.

Sans doute cela revient-il à mettre la sœur au service du destin du frère, lequel recevra à moindres frais le statut de guerrier et renforcera dès lors l'influence de son père. Les jésuites signalent que chaque agglomération comprenait plusieurs lignages ayant chacun leur chef et que ce dernier avait régulièrement plus d'une dizaine d'épouses : la société qu'ils ont crue anarchique et sauvage était vraisemblablement en proie à une multitude de tensions internes et de compétitions ex-

cerbées. Les migrations récentes de ces communautés et la lutte pour des espaces prometteurs (Balée 1984) auraient contribué aux paroxysmes concomitants des rivalités internes et externes.

Les récits des prêtres sont divers sans être profondément contradictoires : ils nous donnent à voir les mêmes facteurs à des degrés d'intensité différents. N'en déplaise à Arens et Hulme, la mystification véritable, c'est la prétendue malveillance qui les aurait conduits à surestimer les mœurs anthropophages de leurs ouailles. La preuve : ils ont énoncé tous les éléments autorisant à penser que les chefs utilisaient le meurtre du captif à des fins politiques personnelles, mais sont demeurés incapables de concevoir un calcul incompatible avec la naïveté supposée des sauvages. Au bout du compte, il n'ont pas vu ce qui ressemblait le plus à la psychologie d'intérêt des seigneurs européens. Même si notre conjecture était erronée, il n'en resterait pas moins que les jésuites n'ont pas formulé l'accusation dont ils avaient réuni toutes les pièces. S'ils n'ont pas inventé le cannibalisme, ils ont en revanche occulté une crise historique qu'ils avaient sous les yeux parce qu'elle contredisait leur certitude de contempler un mode de vie sauvage et naturel.

### Montaigne et son domestique : le contrôle du témoignage

Les témoins innocents, les regards spontanés et les curiosités désintéressées n'existent pas. L'interprétation d'une société exotique se fonde sur une information « impure », pleine d'images retouchées, déformées, complétées, corrigées et censurées, mais c'est le lot de toute science que d'épurer inlassablement des données troubles et notre discipline n'est pas la seule où manque le catalyseur de l'expérimentation.

En épigraphe de cet article, Montaigne, dans son fameux texte sur les cannibales, parle d'un domestique ayant séjourné dix ou douze ans au Brésil et dont le témoignage lui paraît fiable parce que l'homme est « simple et grossier » : sur ce chemin, l'éducation du chercheur en fait le pire des observateurs et un développement de l'interprétation anthropologique réclame que l'ethnographie soit réservée à des imbéciles indécrottables. Peut-être certains théoriciens sont-ils encore enclins à le croire. Cependant, en laissant de côté le point de vue hiérarchique et en admettant que le serviteur du philosophe n'ait pas rendu compte de son expérience d'une manière spécialement innocente, il importe ici de se demander quelle conviction discrète conduit Montaigne à cette confiance, ou à cette tranquillité. L'hypothèse est que son interlocuteur semble simple à l'écrivain dans la mesure où celui-ci croit pouvoir distinguer dans le discours recueilli ce qui revient aux réflexes culturels de l'individu de ce qui reflète une réalité inattendue. Au contraire, « les fines gens » ont acquis l'art de masquer leur subjectivité aux yeux de leurs pairs et la surprise qu'ils provoquent chez leurs auditeurs ou leurs lecteurs résulte d'une élaboration secrète qui a transformé la sensation ressentie initialement.

Autrement dit, trois modes d'interprétation font face à une même réalité (ou, si l'on veut, trois *emic* à un même substrat *etic*)<sup>13</sup> : celui des Tupinamba qui ont un accès direct et riche à cette réalité ; celui du domestique « ethnographe » qui,

les ayant fréquentés, a un accès direct et pauvre à leur monde *plus* un accès direct à la compréhension qu'ils en ont ; enfin, celui de l'« anthropologue » Montaigne qui ne rencontre l'univers matériel et intellectuel des Tupinamba que par les yeux d'un intermédiaire.

Considérées dans cette situation de base, les visions épistémologiques qui dominent actuellement le débat ne peuvent dissimuler ce qu'elles ajoutent arbitrairement à l'analyse : une concurrence entre des connaissances qui ne sont pas orientées vers les mêmes cibles. Selon le réductionnisme, seule une observation rationnelle saura dégager les principes d'organisation du domaine étudié et l'interprétation indigène en sera déductible. Comment la raison pourrait-elle découvrir la cohérence profonde d'un monde en tronquant d'emblée sa constitution ? La pensée des Indiens ne s'ajoute pas à leur univers : elle l'incorpore et leurs interprétations ne se donnent pas pour des recherches fondamentales. Quant au relativisme, il déclare que les perceptions des Indiens, des témoins et des « fines gens » sont des croyances incommensurables, aucune ne délivrant une vérité supérieure à l'autre. En fait, les interprétations sont effectivement incommensurables parce qu'elles visent des aspects du monde à la fois imbriqués et radicalement différents : l'impossibilité du témoignage parfait découle de l'incapacité du regard à épuiser une portion du réel, si étroitement délimitée soit-elle, et il s'ensuit que la différence des moyens d'analyse correspond à une différence des cadres de référence. Les Tupi pensent le réel auquel ils sont confrontés et font partie du réel à comprendre pour leur visiteur qui, lui-même, s'inscrit dans la curiosité de Montaigne. Le relativisme contribue à forger ce qu'il combat en participant, pour le plus grand bonheur des scientismes les plus grossiers, à la fabrication de l'illusion hiérarchique qu'il prétend ensuite démentir.

Le problème crucial se dégage désormais de lui-même avec les moyens de le résoudre : la position d'observateur indirect, c'est-à-dire celle de Montaigne mais aussi la nôtre tout au long de cet article, est-elle en mesure de produire une information particulière ? Oui, à condition de cerner strictement sa compétence : celle d'une épistémologie interne travaillant au sein de l'anthropologie sur le rapport entre la culture des gens observés et celle des observateurs sans réduire l'un des deux pôles à un prétexte pour apprendre quelque chose de l'autre. Le savoir ethnographique à acquérir sur les obsessions des missionnaires et des explorateurs ne doit pas exclure celui qu'il convient d'extraire des populations rencontrées, et réciproquement. Renoncer à la symétrie équivaut à emprisonner l'enquête dans un cadre préfabriqué : bonne ou mauvaise, l'intention règne.

Quant au critère méthodologique déterminant, il réside dans la surprise, l'inattendu, l'inouï. Car, par elle-même, une idéologie n'invente rien : elle arrange des images, gomme des contrastes, ajoute des compléments issus de ses références préférées, mais elle ne crée pas. Sa fonction est de protéger l'ordre établi de la

13. Sans vouloir nier les qualités évocatrices de ce modèle ni sa pertinence potentielle sur le sujet traité, il est pour le moment préférable de ne pas s'y attacher : la réflexion risquerait d'être parasitée par des ambiguïtés trop subtiles pour le niveau de raisonnement auquel il convient de se conformer ici.

pensée en transformant l'inconnu en connu et en digérant l'inédit à coup de réminiscences. Le goût du sensationnel qui sous-tend les narrations sur les groupes anthropophages et qui apparaît régulièrement dans le titre ou le sous-titre des livres d'explorateurs (« *n* années chez les cannibales ») indique assez que son action n'est jamais aussi préméditée que dans les moments où elle feint d'être désarçonnée. Toutefois, les contrées inexplorées recèlent de nombreuses occasions pour l'authentique imprévu et, face à celles-ci, il arrive que l'idéologie la plus bornée se révèle, au sens propre, *décontenancée* ou *désorientée*.

Quand un voyageur s'offusque d'un « marché » de chair humaine ou de parcs à bestiaux bipèdes en une zone où le commerce et l'élevage sont à peu près inexistants, on sait que ce fantasme, typique d'une société de maquignons, imprégnait sa société avant qu'il ne prenne le bateau. Le prétendu choc confirme une hantise collective, et il n'est pas difficile de montrer que les exclamations indignées recouvrent complaisamment l'énorme indigence de la description. Et quand Paul Du Chaillu compare immédiatement une villageoise cannibale à une ménagère rentrant de ses courses quotidiennes, il s'agit d'une analogie purement décorative qui en appelle à la complicité du lecteur : entre « fines gens », on se comprend. Le même auteur est moins à l'aise – tout son mérite est d'ailleurs de ne pas taire l'épisode – lors de son dialogue apparemment surréaliste avec un chef persuadé que le cannibale c'est lui.

L'essence conservatrice d'une idéologie dominante rend son imaginaire conventionnel et, par là, ses mystifications prévisibles, contrairement, ajoute Montaigne, à l'intellectuel dont le succès social dépend de son talent novateur. Dans son libéralisme de la croyance, le relativisme oblitère le trait spécifique de l'interprétation scientifique : elle ne *croit* qu'en son propre développement, non en ses acquis, et se justifie dans un devenir permanent. La compétition entre un *emic* scientifique et un *emic* exotique ne saurait en conséquence être envisagée qu'à partir de ce second point de vue : la croyance se donne pour achevée et entend avant tout perdurer, et la science entreprend de comprendre de mieux en mieux la croyance.

Or, en se confrontant à l'exotisme, l'anthropologie se décale par rapport aux réflexes de sa culture originelle et devient apte à opposer ce qui peut revenir à ses stéréotypes, d'une part, et ce qui échappe à l'entendement commun, d'autre part : le captif qui refuse de s'évader et qui reçoit la fille du chef comme concubine sort des « attendus » du jugement européen ; de même pour la relation entre le cannibalisme et l'acquisition d'un nouveau nom par le tueur (Brésil), voire une forme de conquête du nom de la victime (Mélanésie) ; de même encore pour le partage codifié du corps de l'ennemi avec un nombre important de consanguins et d'alliés. Les témoins qui, en Océanie, décrivent au XIX<sup>e</sup> siècle cette répartition et la consommation attenante en des termes évoquant ce que, plusieurs décennies plus tard, l'ethnographie livrera à propos du sacrifice des porcs nous offrent la matière d'une comparaison que l'idéologie serait bien en peine d'encourager ou de canaliser.

Et que dire de l'omniprésente connexion entre absorption alimentaire et absorption sociale ? Chez les Tupinamba et les Aztèques, elle se présente comme

une succession : l'adoption précède l'ingestion. Chez les Iroquois, les Mélanésien ou en Afrique centrale, c'est une alternative. Malgré la répétition du constat, cette idée trop troublante n'a jamais incorporé les pressentiments occidentaux sur le cannibalisme et les explorateurs la retranscrivent régulièrement comme une anomalie, voire une absurdité. Ainsi, en 1858, le naufrage près de l'île Rossell (à l'ouest de la Nouvelle-Guinée) d'un navire transportant plus de trois cents ouvriers chinois connut un grand retentissement, les insulaires les ayant presque tous massacrés et mangés<sup>14</sup> : le récit détaillé publié par un passager du bateau envoyé à la rescousse relate la survie de quatre individus adoptés par « les chefs », dont un jeune Chinois qui avait rejoint les sauveteurs quelques heures avant la rencontre avec les Mélanésien et à qui ceux-ci prodiguèrent devant les Français de multiples marques d'affection, espérant le convaincre de revenir parmi eux. L'hostilité violente du narrateur s'estompe alors un instant dans une phrase symptomatique et délicate : « Après s'être tant occupés du Chinois qu'ils paraissaient véritablement aimer, les sauvages finirent par s'occuper un peu de nous... » (Rochas 1861 : 87).

Le traitement méthodique du témoignage ethnographique et l'étude du cannibalisme ont été également laissés en friche par l'anthropologie, bien que ces thèmes correspondent à des sollicitations autrefois pressantes de notre société qui s'amenuisent exclusivement en raison de la déception croissante que provoque notre discipline (Guille-Escuret 1996). D'une certaine façon, nous avons réagi à de mauvaises questions sociologiques par de fines réponses psychologiques qui, malgré leur utilité et leur pertinence intrinsèques, avaient l'inconvénient de parler d'autre chose. On ne guérit pas une curiosité malsaine et malveillante par des merveilles de substitution (surtout que nos propositions sur ce plan sont en général assez abstraites). À cet égard, il est sûrement significatif que le timide retour de l'anthropophagie parmi les objets traités dans nos revues se fasse sous l'angle étroit de la représentation symbolique, comme si la culture pouvait tout expliquer sans que tout participe à l'explication de la culture.

Le témoignage touche à l'événement, à l'acte, à la pratique : l'anthropologie a déployé infiniment plus d'efforts pour comparer les notions et les systèmes que les événements et les crises. L'écart est devenu tel que beaucoup, confondant le délaissement et l'obstacle, semblent persuadés que la comparaison n'est applicable que dans le premier de ces deux registres. Et, certes, on peut comparer deux systèmes culturels comme des instantanés isolables quand la confrontation d'événements réclame constamment une insertion délicate dans des échelles spatiales et temporelles. Pourtant, dans les cas qui ont été survolés ici, il est apparu que les élé-

14. Cinquante ans plus tard, Charles Seligman (1910 : 548) nie l'événement en raison de son invraisemblance, ignorant sans doute les rapports rédigés en français sur le sujet qui indiquent comment les insulaires avaient transporté les naufragés trois par trois depuis l'îlot où ceux-ci avaient débarqué jusqu'à un campement lointain. Tout porte à croire que cette tragédie est en grande partie à l'origine du fantasme occidental incitant les voyageurs à demander aux Mélanésien quelles sont à leurs yeux les races les plus délectables : ces derniers, se prêtant volontiers à un jeu dont ils connaissaient sans doute la source, répondaient systématiquement que les Chinois sont de loin les plus savoureux.

ments de témoignages qui résistent à la suspicion puisent toujours leur force dans la mise en relation de leur présence au sein de plusieurs cadres de référence : l'explorateur qui évoque un détail auquel l'ethnographe ne donnera un sens que cinquante ans plus tard, par exemple.

Cela dit, il faut être conscient de ce qu'un défrichage peut avoir de rebutant, en ce qu'on entame le gros œuvre pendant que les terrains voisins portent des fruits enviablés. Le traitement sociologique de l'événement ne promet à court terme qu'une ethnologie « simple et grossière ». L'enjeu, néanmoins, dépasse de loin une critique des résignations relativistes et des caricatures scientistes : il consiste à retrouver le champ complet de l'anthropologie sociale en y intégrant les préoccupations d'une histoire comparative et, par là, à reprendre l'offensive contre les préjugés les plus nocifs de notre civilisation à l'égard des cultures qui lui paraissent étrangères. L'anthropophagie est le lieu éminent et névralgique d'une amputation de l'histoire dans les sociétés primitives : notre société répète inlassablement l'image de « nos ancêtres cannibales »<sup>15</sup>, comme si ce comportement était nécessairement pré-historique. Vestige d'un état pré-humain, son existence marquerait la persistance des groupes concernés en deçà d'un seuil dont le franchissement est indispensable à la civilisation. Un seuil à partir duquel l'histoire s'affranchirait de l'évolution.

Admettons que le refus total et irréversible de l'anthropophagie soit, au même titre que l'écriture ou l'État, une invention des civilisations et une condition sine qua non de leur avènement. Nous aurions en conséquence une magnifique occasion de penser des sociétés primitives non plus comme des « sociétés sans... », mais comme des « sociétés avec ». Nous les envisagerions non plus en fonction d'une absence, mais par rapport à une pratique variable, sporadique, modulée, comparable. Et il deviendrait possible de montrer que les sociétés contenant ce caractère primitif ne se définissent pas dans l'immutabilité d'un état sauvage, leur « froideur » à l'égard du passé n'empêchant nullement l'histoire concrète de les embraser.

Quant à la civilisation, elle serait à son tour observée par reflet, grâce à un regard qui ricocherait sur une pensée exotique élaborée en amont de son apparition. Résumons une hypothèse vers laquelle les témoignages convergent, à la fois en raison des données fournies et des sentiments exprimés par les narrateurs. Les cannibales peuvent adopter ceux qu'ils peuvent manger : ils ont conscience de consommer leurs pareils. L'ennemi y est pair et proie, on échange avec lui les vivants et les morts, les femmes et les hommes, les adultes et les enfants. On l'intègre ou on le consomme : l'assimilation est une absorption et l'absorption est une assimilation<sup>16</sup>. Les civilisés, eux, s'interdisent de manger ceux qu'ils s'interdisent d'adopter : l'ennemi ne reste pas un pair, ou le pair ne reste pas un ennemi,

15. « Nos ancêtres cannibales » et « Nos ancêtres les cannibales » furent ainsi les gros titres de couverture de la revue *Sciences & Avenir*, respectivement en novembre 1986, 477 et février 1994, 564. En février 1998, dans le dossier consacré par l'hebdomadaire *Le Point* (n° 1377) à « L'odyssée de l'espèce », un article était de nouveau intitulé « Nos ancêtres les cannibales ».

16. A contrario, on notera qu'en forêt centrafricaine, les Ngbaka et les Ngando ne mangeaient pas les Pygmées, avec lesquels les relations sexuelles étaient prohibées.

mais, dans l'un et l'autre cas, l'étranger n'est plus une proie et, simultanément, la relation avec lui a cessé d'être un échange. Le conquérant n'assimile pas la dimension de l'autre qu'il absorbe et n'absorbe pas celle qu'il assimile. Le vainqueur ne pense plus le vaincu comme une métaphore de lui-même : la victoire altère l'image en métonymie et l'équivalence naturelle des opposés est abandonnée pour une inégalité conçue comme un destin. La civilisation n'émergerait-elle pas là où le fils et la fille d'un esclave sont appelés à être esclaves ? L'histoire qu'ont les civilisés et que les anthropophages n'ont pas, ne serait-ce pas l'accumulation de la domination que nous inscrivons dans le progrès ? Ils mangent leurs pareils parce qu'ils les savent pareils, nous refusons de manger nos inférieurs parce que ce serait mettre en cause la continuité indispensable à la hiérarchie. Même les Atrides ne dévorent pas leurs serviteurs.

MOTS CLÉS/KEYWORDS : cannibalisme/*cannibalism* – témoignage/*testimony* – épistémologie/*epistemology* – relativisme/*relativism* – explorateurs/*explorators* – missionnaires/*missionaries*.

#### BIBLIOGRAPHIE

Arens, William

1979 *The Man-Eating Myth. Anthropology and Anthropophagy*. Oxford, Oxford University Press.

1998 « Rethinking Anthropophagy », in Francis Barker, Peter Hulme & Margaret Iversen, eds., *Cannibalism and the Colonial World*. Cambridge, Cambridge University Press : 39-62.

Balée, William

1984 « The Ecology of Ancient Tupi Warfare », in R. Brian Ferguson, ed., *Warfare, Culture and Environment*. Orlando, Academic Press : 241-265.

Barker, Francis, Peter Hulme & Margaret Iversen, eds.

1998 *Cannibalism and the Colonial World*. Cambridge, Cambridge University Press.

Brown, Paula & Donald Tuzin, eds.

1983 *The Ethnography of Cannibalism*. Washington, Society for Psychological Anthropology.

Clastres, Héléne

1972 « Les beaux-frères ennemis : à propos du cannibalisme tupinamba », *Nouvelle*

*Revue de Psychanalyse* 6 : *Destins du cannibalisme* : 71-82.

Clastres, Pierre

1997 *Archéologie de la violence : la guerre dans les sociétés primitives*. La Tour d'Aigues, Éditions de l'aube. (1<sup>re</sup> éd. 1977, art. in *Libre* 1.)

Colrat de Montrozier, Raymond

1902 *Deux ans chez les anthropophages et les sultans du Centre africain*. Paris, Plon.

Combès, Isabelle

1992 *La tragédie cannibale chez les anciens Tupi-Guarani*. Paris, PUF.

Cook, James

1991 *Relations de voyage autour du monde*, 2. Paris, La Découverte. (Éd. orig. 1893.)

Copans, Jean & Jean Jamin, eds.

1994 *Aux origines de l'anthropologie française*. Paris, Jean-Michel Place (2<sup>e</sup> éd.).

Copet-Rougier, Élisabeth

1998 « Tu ne traverseras pas le sang. (Corps, parenté et pouvoir chez les Kako du Cameroun) », in Maurice Godelier &

Michel Panoff, eds., *Le corps humain : supplicé, possédé, cannibalisé*. Amsterdam, Éditions des Archives contemporaines (OPA) : 87-108.

**Descola, Philippe**

1994 « Pourquoi les Indiens d'Amazonie n'ont-ils pas domestiqué le pécaré ? Généalogie des objets et anthropologie de l'objectivation », in Bruno Latour & Pierre Lemonnier, eds., *De la préhistoire aux missiles balistiques. L'intelligence sociale des techniques*. Paris, La Découverte (« Recherches ») : 329-344.

**Du Chaillu, Paul**

1996 *Voyages et aventures en Afrique équatoriale*. Paris-Libreville, Sépia-Centre culturel français de Libreville. (1<sup>re</sup> éd. 1863.)

**Evans-Pritchard, Edward E.**

1960 « Zande Cannibalism », *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 90, part II : 238-258.

**Fernandes, Florian**

1952 « La guerre et le sacrifice humain chez les Tupinamba », *Journal de la Société des Américanistes* XLI (1) : 139-220.

**Forsyth, Donald W.**

1983 « The Beginnings of Brazilian Anthropology : Jesuits and Tupinamba Cannibalism », *Journal of Anthropological Research* 39 (2) : 147-175.

**Guille-Escuret, Georges**

1992 « Cannibales isolés et monarques sans histoire », *L'Homme* 122-124 : 327-345.

1996 *L'anthropologie, à quoi bon ?* Paris, L'Harmattan.

1998 « Le corps du délit et l'exotisme artificiel : à propos de l'anthropophagie guerrière en forêt centrafricaine », in Maurice Godelier & Michel Panoff, eds., *Le corps humain : supplicé, possédé, cannibalisé*. Amsterdam, Éditions des Archives contemporaines (OPA) : 109-135.

**Harner, Michael**

1977 « The Ecological Basis for Aztec Sacrifice », *American Ethnologist* 4 : 117-135.

**Harris, Marvin**

1979a *Cannibales et monarques : essai sur l'origine des cultures*. Paris Flammarion. (Éd. orig. 1977.)

1979b *Cultural Materialism : The Struggle for a Science of Culture*. New York, Vintage Books.

**Hérodote**

1985 *L'enquête, Livres I à IV*. Édition d'André Bargaet. Paris, Gallimard.

**Hulme, Peter**

1998 « Introduction : The Cannibal Scene », in Francis Barker, Peter Hulme & Margaret Iversen, eds., *Cannibalism and the Colonial World*. Cambridge, Cambridge University Press : 1-38.

**Laborie, Jean-Claude, ed.**

1998 *La mission jésuite au Brésil. Lettres et autres documents*. Paris, Éditions Chandeigne.

**Lagae, Mgr C. R.**

1926 *Les Azandé ou Niam-Niam L'organisation zandé, croyances religieuses et magiques, coutumes familiales*. Bruxelles, Vromant.

**Larken, Major P. M.**

1927 « An Account of the Zande », *Sudan Notes and Records* 10 : 85-134.

**Lestringant, Frank**

1990 *Le huguenot et le sauvage*. Paris, Aux Amateurs de Livres.

1994 *Le cannibale. Grandeur et décadence*. Paris, Perrin.

**Mac Leod, William C.**

1933 « Mortuary and Social Anthropophagy on the Northwest Coast of North America and its Historical Sources », *Journal de la Société des Américanistes* XXV : 335-366.

**Métraux, Alfred**

1948a « The Tupinamba », in Julian H. Steward, ed., *Handbook of South American Indians*, 3. Washington, Smithsonian Institution : 95-133.

1948b « Warfare, Cannibalism, and Human Trophies », in Julian H. Steward, ed., *Handbook of South American Indians*, 5. Washington, Smithsonian Institution : 383-409.

1967 *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*. Paris, Gallimard.

**Montaigne**

1969 *Essais*, Livre 1. Paris, Garnier-Flammarion. (1<sup>re</sup> éd. 1595.)

**Mvé-Ondo, Bonaventure**

1996 « Présentation » de Paul Du Chaillu, *Voyages et aventures en Afrique équatoriale*. Paris-Libreville, Sépia-Centre culturel français de Libreville : 5-20.

**Oakes, G.**

1981 « The Epistemological Foundations of Cultural Materialism », *Dialectical Anthropology* 6 (1) : 1-21.

**Olivier de Sardan, Jean-Pierre**

1998 « Émique », *L'Homme* 147 : 151-166.

**Polo, Marco**

1980 *Le devisement du monde*. Paris, La Découverte, 2 vol.

**Rochas, V. de**

1861 « Naufrage et scènes d'anthropophagie à l'île Rossell dans l'archipel de La Louisiade (Mélanésie) », in *Le Tour du Monde* IV, 2<sup>e</sup> semestre. Paris, Hachette : 81-94.

**Sahlins, Marshall**

1979 « Culture, protéines, profit », *Libre* 5 : 105-128.

**Seligman, Charles G.**

1910 *The Melanesians of British New Guinea*. Cambridge, Cambridge University Press.

**Sibeth, Achim**

1991 *The Batak, Peoples of the Island of Sumatra*. London, Thames and Hudson.

**Smith, Joseph W.**

1984 *Reductionism and Cultural Being : A Philosophical Critique of Sociobiological Reductionism and Physicalist Scientific Unificationism*. The Hague, Martinus Nijhoff Publishers.

**Suret-Canale, Jean**

1979 *Afrique noire. Géographie, civilisations, histoire*. Paris, Éditions Sociales.

**Tessmann, Günter**

1913 *Die Pangwe : Völkerkundliche monographie eine West-Africanischen Negerstammes*, 1. Berlin, Ernst Wasmuth.

**Thevet, André**

1982 *Les singularités de la France antarctique...* Paris, Éditions du Temps. (1<sup>re</sup> éd. 1558.)

**Verrier, Frédérique, ed.**

1994 *Voyages en Afrique noire d'Alvise Ca' da Mosto (1455 et 1456)*. Paris, Chandeigne-Unesco.

**Wood, Frances**

1995 *Did Marco Polo Go to China?* London, Secker and Warburg.