

BRIGHTMAN Marc, Carlos FAUSTO et Vanessa GROTTI
(dir.), *Ownership and Nurture. Studies in Native
Amazonian property relations*

Louis Vermander



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/jsa/16569>

DOI : 10.4000/jsa.16569

ISSN : 1957-7842

Éditeur

Société des américanistes

Édition imprimée

Date de publication : 15 décembre 2018

Pagination : 215-221

ISSN : 0037-9174

Référence électronique

Louis Vermander, « BRIGHTMAN Marc, Carlos FAUSTO et Vanessa GROTTI (dir.), *Ownership and Nurture. Studies in Native Amazonian property relations* », *Journal de la Société des américanistes* [En ligne], 104-2 | 2018, mis en ligne le 15 décembre 2018, consulté le 25 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/jsa/16569> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/jsa.16569>

Ce document a été généré automatiquement le 25 septembre 2020.

© Société des Américanistes

BRIGHTMAN Marc, Carlos FAUSTO et
Vanessa GROTTI (dir.), *Ownership and
Nurture. Studies in Native Amazonian
property relations*

Louis Vermander

RÉFÉRENCE

BRIGHTMAN Marc, Carlos FAUSTO et Vanessa GROTTI (dir.), *Ownership and Nurture. Studies in Native Amazonian property relations*, Berghahn Books, New York, 2016, xii, 270 p., index, 11 ill. en noir et blanc, photos, carte.

Le premier qui, ayant enclos un terrain, s'avisa de
dire : « Ceci est à moi », et trouva des gens assez
simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la
société civile.

Jean-Jacques Rousseau ([1755] 2016)

- 1 Et si l'anthropologie américaniste s'était fourvoyée dans les dernières décennies en utilisant les termes de propriété et de possession tels que les entendaient Rousseau et Locke, basés sur une distinction nette entre nature et culture ? C'est l'hypothèse centrale de l'ouvrage édité par Vanessa Grotti, Carlos Fausto et Marc Brightman, qui regroupe neuf articles sur des sociétés amazoniennes. De fait, dans la littérature sur l'Amazonie, la propriété se retrouve tour à tour complètement absente (et son absence même est définitionnelle de ces sociétés, sortes de *terrae nullis* pour la possession), puis étrangement centrale lorsque la question de la lutte pour les terres indigènes réémerge à partir des années 1980. Ce paradoxe est le résultat, selon les auteurs, d'une conception de la propriété privée dite « occidentale » (*Western propriety*), fruit d'une

histoire intellectuelle et sociale particulière, perçue comme un outil maladroit pour envisager les sociétés amazoniennes.

- 2 Il faudrait plutôt épouser un autre mode de pensée, défini dès l'introduction de l'ouvrage. Si l'on considère que notre chair, notre « être tout entier » provient d'autres personnes qui ont travaillé pour nous mettre au monde puis nous faire grandir, ce qui nous connecte aux autres devient alors la substance même qui fait notre corps, la nourriture qui l'entretient et la connaissance qui permet l'action. Les proches et les lointains occupent donc des rôles divers dans le corps que l'on opère. L'individu se retrouve à la fois possédé et endetté auprès de l'« Autre » en même temps qu'il devient à son tour le créancier de celui qu'il nourrit et éduque. En conséquence, la possession prend un sens nouveau : elle devient un système complexe d'intérêts entrelacés, qui ne peut pas être capturé dans les cadres vieillissants de l'anthropologie et des sciences sociales. C'est là le premier but de cette compilation : sortir l'anthropologie d'une gangue théorique qui apparaît inopérante, et recréer une base « cosmologique » de la possession, au plus proche des faits étudiés dans des sociétés différentes. Il s'agit de faire de la propriété non pas un objet fixe que les sociétés amérindiennes placeraient plus ou moins à la marge ou au cœur de leur fonctionnement mais bien plutôt un objet mouvant de comparaison, dont les formes différeraient dans chacune des sociétés.
- 3 Pour repenser la propriété, il apparaît dès lors nécessaire de la mettre en dialogue avec la notion de « nourriture¹ », afin de sortir d'une vue tirée de la tradition légale romaine puis philosophique de l'Occident. Ce cadrage est à ce point ancré qu'il informe jusqu'aux luttes pour les droits indigènes, où la propriété est entendue dans son sens légal supposé universel. Un effort pour prendre en compte la différence de définition locale de la possession apparaît nécessaire, mais il se heurte d'emblée à un obstacle majeur, celui du pragmatisme politique : est-il possible de concilier dans les faits un agir dans le cadre international (qui fonctionne sur les bases de la propriété occidentale) et les spécificités théoriques de la propriété dans différentes sociétés indigènes ?
- 4 Celle-ci semble bien se baser non pas sur les choses mais sur les relations – de soin, de nourriture, de prédation/familiarisation – car, comme le formule Coelho de Souza dans sa contribution (p. 171 et suiv.), les relations intangibles de propriété sont moins des relations entre personnes à l'égard des choses que « des droits sur les relations mêmes ». La négligence des formes de propriétés en Amazonie par le discours anthropologique aurait alors été provoquée par la combinaison de la faible incarnation de la possession dans la région (qui s'exprime surtout dans les chants, les noms, les sorts, etc.) couplée à l'influence d'un discours de gauche empreint de marxisme qui place au centre l'objet et la « propriété absolue ».
- 5 L'ouvrage se penche ensuite sur les traits mêmes de cette propriété « amazonienne » en procédant par accumulation de caractéristiques relevées à partir de différentes études ethnologiques. Une clé de redéfinition de la propriété amérindienne se trouverait ainsi au cœur des valeurs conférées aux choses et aux artefacts. Comment conceptualiser la possession des choses dans un univers où la distinction sujet-objet est floue, et où la notion de « personne » s'étend bien au-delà des humains ? Il semble que la relation de « nourriture », comme acte de domestication des objets soit nécessaire à leur propriété, car comme le précise Carlos Fausto dans son analyse des Kuikuro (p. 139 et suiv.), les choses sont moins sujettes qu'assujetties. Cette lecture de la possession d'objets par le lien de nourriture est d'autant plus complexe que les réseaux d'échange de ces objets

transcendent les catégories d'affin et de consanguin. En plus des échanges inter-ethniques traditionnels, d'autres ont eu lieu avec les Européens dès le début de la colonisation, y compris de biens contre des personnes (voir la contribution de Santos Granero, p. 45). Ces objets acquis par échange ont une valeur bien plus qu'utilitaire : ils sont la narration de l'altérité rencontrée par leurs possesseurs. En ce sens, ils ne sont pas la traduction de l'émergence d'un individualisme possessif en Amazonie à l'heure du capitalisme, mais bien plutôt l'expression d'un désir culturel fort d'engager une relation avec l'altérité. Les formes variables de la maîtrise et de l'attachement des personnes aux choses sont encore peu connues ethnologiquement, mais d'après Fausto et Santos Granero, elles sont caractéristiques d'un langage commun de propriété qui définit simultanément un mode de relation entre les artefacts et les individus, mais aussi entre les personnes et les « parties des personnes ».

- 6 On a jusqu'ici presque toujours entendu la « nourriture » dans son sens large. Mais les auteurs rappellent, dans la lignée de Viveiros de Castro, que la « forme alimentaire de la vie sociale » s'applique aussi à la propriété. S'inspirant des deux écoles du « manger » (*two schools of eating*) comme structure de la société (le soin pour Joanna Overing et la prédation pour Viveiros de Castro), Luiz Costa (p. 85) montre par exemple comment les Kanamari font de la nourriture des animaux une relation de maîtrise, en transformant le capturé en apprivoisé. Par-là, il se range du côté du concept plus large développé par Vanessa Grotti, qui fait de la nourriture un « processus de contrôle et d'appropriation ».
- 7 Oiara Bonilla se sert de ce concept de nourriture/propriété pour renverser les termes du sujet et analyser la possession du point de vue du sujet/victime. En partant de l'étude des Paumari, qui s'identifient dans leurs relations aux autres comme clients (*pamoari*) et comme proie (*igitha*), elle démontre que la relation inégale de soumission est au cœur du fonctionnement de cette société. Il s'agit d'imposer une relation asymétrique de maîtrise, où l'Autre est dominant, pour « bien vivre ». Le contrecoup apparaît évident : vivre dangereusement devient « condition existentielle de la forme sociale » (Viveiros de Castro, 2012), mais de manière subtile, la soumission force l'Autre prédateur à devenir hôte, et permet de se constituer à son tour comme chasseur invisible, ou parasite. La propriété en Amazonie tient beaucoup selon les auteurs dans ces relations asymétriques entre personnes. L'ouvrage démontre en cela que l'éthique de soi dans ces sociétés n'est pas confinée au domestique ou à l'égalitarisme comme tendaient à le penser les anthropologues pré-perspectivistes, mais beaucoup plus à la maîtrise et au contrôle. Mieux, il s'agit de mettre en évidence que la christianisation et les différents changements historiques ont influencé la vision de la commensalité et de la nourriture comme l'expression de formes d'égalitarisme et de fraternité en Amazonie. L'article de Santos Granero agit comme une piqûre de rappel en remettant au centre l'histoire des formes natives d'esclavage et d'appropriation de l'autre, ainsi que leur rôle politique crucial. Dans le même sens, celui de Brightman et Grotti rappelle que malgré les efforts des missionnaires protestants chez les Trio et les Akuriyo pour leur inculquer un « contenu culturel teinté d'individualisme et d'égalité », ceux-ci ont conservé des conditions culturelles leur permettant l'appropriation d'autres individus (p. 74).
- 8 Cet ensemble de cas très divers, tant sur le plan historique que géographique, permettent selon les auteurs de penser une certaine permanence de ce lien entre relations asymétriques (qui oscillent entre des formes évidentes et visibles et d'autres

plus faibles) et propriété. À ce point de l'analyse, il importe aussi de distinguer l'asymétrie de l'inégalité. Chez les Parakanã occidentaux, Fausto voit une société égalitaire tout en étudiant des relations asymétriques notamment dans le chamanisme. À l'opposé, Santos Granero étudie les relations asymétriques dans un contexte politique d'inégalité très fort. Cette persistance permet d'affirmer encore la connexion passé/présent, et par là une indépendance du modèle ontologique. Il s'agit de poser que, s'il est de fait impossible d'ignorer les changements profonds portés par la colonisation, les systèmes de dépendance et de maîtrise indigènes restent actifs.

- 9 Un autre point qui appelle à la redéfinition du modèle de propriété dans le cadre des sociétés amazoniennes est le statut de l'être, et plus particulièrement de la possession de soi. La personne est constituée de multiples relations. Dans les mots de Fausto, « le Soi et le Même » ne « fusionnent pas dans la construction de l'individu amérindien » (« Introduction », p. 19). C'est cette multiplicité et ce caractère fracturé qui induisent des sujets composites et donc des personnes différentes, tout en interdisant de fait le modèle de la propriété absolue – car comment un individu ne se possédant pas lui-même pourrait avoir une maîtrise totale d'un objet tiers ? Plutôt que la propriété, c'est l'altérité qui décrirait le cas amazonien. Ce qui est définitionnel, c'est la non-exclusion du lien d'une personne à un objet avec ce qui connecte ce même individu aux autres humains et non-humains. Plus encore, c'est parfois la relation à l'objet – comme celle qu'entretiennent les rêveurs avec les jaguars chez les Parakanã – qui rend la connexion possible avec les autres membres de la communauté. Le statut d'auteur apparaît comme peu pertinent dans les sociétés amazoniennes : le chant ne se compose pas, il se dévoile. Cependant, l'humain est capable de devenir autre (jaguar par exemple), pour s'approprier de nouveaux chants et les transmettre. Pedro de Niemeyer Cesarino évoque aussi dans son texte cette absence caractéristique d'un auteur autarcique (p. 193-196) en évoquant la « décentralisation de la fonction-acteur », qui découle selon Fausto d'un régime différent de celui qui opposerait la propriété individuelle et la propriété collective.
- 10 Ce régime de propriété spécifique produit à son tour un ensemble complexe de droits et d'obligations invisibles enchâssés dans ces objets, surtout lorsqu'ils sont matériels (masques, tatouages, etc.). Marcela Stockler Coelho de Souza étudie ici les crises cognitives provoquées par la commercialisation des motifs kisêdjê. Ces derniers, tout en étant des objets matériels, sont produits par un procédé créatif particulier et perçus par les acteurs de différentes manières. Or les droits conférés par ces objets, mais aussi les prérogatives qu'ils impliquent ne rentrent pas dans le moule de représentation légale du contrat. Au contraire des propriétés occidentales, les objets ne sont pas des biens passifs venant des capacités d'un sujet mais bien plutôt une « objectification personnifiée » de leurs relations. L'absence d'une redéfinition de la possession, qui répondrait à la spécificité conceptuelle de la société kisêdjê, masque complètement cet enjeu. Elle enterre la résolution du problème avant même de l'avoir posé.
- 11 La « propriété foncière » même n'est pas un concept pensé profondément en Amazonie. Plutôt que des droits préférentiels sur des espaces, la propriété regroupe toutes les relations entre le non-humain et les humains qui doivent y agir de différentes manières (cultiver, chasser, etc.). Les droits sur la terre incluent à la fois des droits territoriaux et une sphère d'influence sociopolitique où la propriété est le lieu d'un réseau de relations. Comme le montre Susana de Matos Viegas, la temporalité de la possession diffère radicalement chez les Tupinambá d'Oliveira (Bahia, Brésil ; p. 240). La terre

n'est ni héritée, ni échangée. Elle est possédée par le soin que les individus lui apportent mais toujours dans un temps court. Il s'agit ensuite de l'abandonner à la forêt pour la laisser se régénérer et rechercher de nouveaux espaces et des nouvelles relations de possession. Cette manière de maîtriser, de posséder le territoire est à l'opposé de la législation occidentale qui garantit l'exclusivité d'un territoire immobile sur un temps donné puis une fin de contrat brutale. Cette originalité de la propriété chez les Tupinambá d'Oliveira est aussi ce qui motive leur lutte permanente pour un territoire large : le modèle ne pourrait fonctionner dans un espace restreint. La temporalité spécifique est nécessaire à la compréhension de l'expérience de la possession dans ces sociétés.

- 12 Bien que dangereux et équivoque, le concept de propriété est aussi inévitable. Lorsque les sociétés indigènes rencontrent l'économie de marché, le phénomène n'est pas celui d'un choc entre une société fondée sur la possession et une autre qui en serait dépourvue. On trouve plutôt un problème de traduction qu'une absence/présence d'institutions établies. L'objectif de cet ouvrage semble alors de fournir un ensemble de théories de la propriété amazonienne et de constituer un modèle pour préserver sinon un respect mutuel des modèles, du moins la garantie d'une émergence d'un problème théorique et politique.
- 13 Il est clair que l'ouvrage remet en question un mode du discours ethnologique et des sciences sociales, en même temps qu'il fait apparaître des *a priori* théoriques dans le discours même de défense des droits indigènes (droits à la terre, à la propriété intellectuelle, etc.) en exposant les cadres théoriques qui structurent ces revendications communes. La qualité des analyses ainsi que leur diversité ouvre un ensemble de questionnements qui revitaliseront sans aucun doute la littérature sur les sociétés amérindiennes. Certains modèles mis à jour, notamment celui de la temporalité particulière de la possession ou celui du parasitisme, constituent des matrices théoriques brillantes qui appellent à la discussion.
- 14 Néanmoins, certains éléments, provenant de deux sources, apparaissent plus problématiques : l'un tenant à la structure même de l'ouvrage et l'autre à celle plus large du courant anthropologique dans lequel cette compilation s'inscrit. Du point de vue de la composition, la volonté de comprendre une grande partie de l'Amazonie en multipliant les ethnologies est louable ; pour autant, il est discutable que l'on puisse tirer, de cette diversité un modèle unique de propriété, tel que le dessine l'introduction. La destruction d'un modèle de compréhension erroné de la propriété ne s'accompagne pas d'une prudence quant à la reconstruction immédiate d'un autre. Tout au plus, le modèle ontologique d'une propriété amazonienne est discuté dans ses termes : ainsi Fausto préfère expliquer la structure relationnelle de maîtrise/possession amazonienne par des concepts cosmopolitiques, quand Santos Granero avance une prépondérance de la catégorie juridico-économique de l'esclavage. Jamais cependant l'existence d'un modèle théorique général, s'appliquant à un espace indifférencié – l'Amazonie – n'est remise en cause. Bien sûr, les subtilités de chaque étude sont soigneusement relevées et mises en valeur, mais elles sont finalement toujours replacées dans ce modèle général de la propriété par relations asymétriques, au risque parfois d'un lien artificiel entre les textes et le modèle dans l'introduction du recueil.
- 15 En outre, ces textes ont une certaine tendance à légitimer leur contenu par ce que l'on appellera un « circularité théorique ». Les neuf articles citent sans exception les travaux précédents de tradition perspectiviste de Descola, de Viveiros de Castro, de

Fausto et de Grotti dans une proportion telle qu'il est difficile de ne pas remarquer l'effet de « cercle fermé », inhérent à la formation d'écoles de pensée ou de courants philosophiques.

- 16 En un sens, on pourrait reprocher à l'ouvrage d'aller paradoxalement trop loin et trop peu. Trop loin dans l'interprétation générale de la propriété amazonienne et les rattachements systématiques de chaque étude ethnographique présentée à une caractéristique de ce nouveau modèle. Trop peu dans la conservation même du terme de « propriété ». Si le sens de la notion diffère à ce point, pourquoi la conserver ? Ne serait-il pas plus efficace de faire naître un nouveau terme mettant l'altérité et l'asymétrie des relations au centre ? On rétorquera à cela qu'abandonner le terme même de propriété reviendrait à octroyer à la conception occidentale du concept une hégémonie complète. Sans évacuer cette critique légitime, il semble probable que sur le plan politique, il serait peut-être plus facile de créer une législation favorisant les droits indigènes à partir d'une notion théorique nouvelle plutôt que de demander une reconnaissance de la propriété qui passera nécessairement par une révision laborieuse de son statut dans les lois nationales et internationales.
- 17 Malgré tout, l'ouvrage a l'immense mérite de replacer les conflits dans ce qu'ils sont vraiment : une négociation entre deux cultures, un « problème de traduction », plutôt qu'une confrontation entre des sociétés sans propriété et un ordre mondial, au risque de figer, sans le vouloir, la différence dans le concept pour les sociétés amazoniennes.

BIBLIOGRAPHIE

ROUSSEAU Jean-Jacques

2016 *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Garnier Flammarion, Paris.

VIVEIROS DE CASTRO Eduardo

2012 « Immanence and fear: Stranger-events and subjects in Amazonia », *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 2 (1), p. 27-43, <https://doi.org/10.14318/hau2.1.003>, consulté le 15/12/2018.

NOTES

1. On a choisi de traduire « *nurture* » par nourriture, entendue au double sens d'« action de nourrir » et d'« entretenir la vie d'un organisme », mais aussi dans son acception plus globale d'« éducation ou d'enseignement ». Élevage, traduction plus proche littéralement, nous semblait moins apte à traduire la richesse du concept.

AUTEURS

LOUIS VERMANDER

Institut des hautes études de l'Amérique latine (IHEAL), université Sorbonne nouvelle – Paris 3