

# Le tournant néocolonial de l'anthropologie

## Les Yuqui d'Amazonie : un cas d'école

Par Ivan Segré

« La question n'est point tant de savoir dans quelle mesure tout cela est vrai, mais plutôt de mesurer à quel point c'est faux. »

Pierre Clastres, *La Société contre l'Etat*

Dans sa Leçon inaugurale au Collège de France, Claude Lévi-Strauss revient sur l'imbrication du colonialisme et de l'anthropologie depuis la découverte du Nouveau Monde, « dialogue équivoque » dont une « science » de l'homme doit assumer l'histoire pour s'en défaire et accoucher d'un véritable « humanisme » : « Notre science est arrivée à la maturité, le jour où l'homme occidental a commencé à comprendre qu'il ne se comprendrait jamais lui-même, tant qu'à la surface de la terre une seule race, ou un seul peuple, serait traité par lui comme un objet. Alors seulement, l'anthropologie a pu s'affirmer pour ce qu'elle est : une entreprise, renouvelant et expiant la Renaissance, pour étendre l'humanisme à la mesure de l'humanité<sup>1</sup> ». Concluant son intervention, Lévi-Strauss rend hommage aux « Indiens des Tropiques » et à « leurs semblables par le monde », expliquant qu'il entend transmettre son enseignement « tel que je fus parmi eux, et tel que, parmi vous, je voudrais ne pas cesser d'être : leur élève et leur témoin<sup>2</sup> ». C'est par un mouvement analogue que Xavier Ricard Lanata ouvre l'étude qu'il a consacrée aux bergers des Andes, ressaisissant la leçon du maître en ces quelques mots :

« *“Los Indios nunca aprenden”*, me répétait ma grand-mère limègne lorsque, enfant, je lui demandais la raison de ses brusques colères contre les employés de la maison familiale. Elle était descendante d'immigrés espagnols arrivés au Pérou au milieu du XIXe siècle. Ils s'étaient vite mêlés à l'oligarchie créole de Lima, dont ils avaient adopté les préjugés à l'égard de la «race indienne», qu'ils côtoyaient sans cesse sans jamais la rencontrer<sup>3</sup>. »

Parti à la rencontre des bergers de l'Ausengate (Andes orientales), Ricard Lanata poursuit une tradition anthropologique inaugurée par le séjour de Boas chez les Inuits (1883-1884) comme de Malinowski dans les îles Tobriand (1915-1918), ce dernier se faisant l'élève et le témoin des « primitifs » tandis que les classes populaires européennes expérimentaient dans les tranchées le nihilisme essentiel de leurs classes dominantes. Une science anthropologique ainsi fondée sur la rencontre empathique d'une altérité sociale et civilisationnelle n'est cependant pas une idéalisation de l'Autre : l'image du « bon sauvage » est précisément une image, soit le symptôme d'une rencontre qui n'a pas eu lieu. Le travail de l'anthropologue doit donc être mené à l'abri de deux écueils : le premier consisterait à renouer

---

<sup>1</sup> *Anthropologie structurale II*, Plon, 1973/1996, p. 44.

<sup>2</sup> Ibid.

<sup>3</sup> *Les Voleurs d'ombre. L'univers religieux des bergers de l'Ausangate (Andes orientales)*, Société d'ethnologie, 2010, p. 9.

avec l'équivoque coloniale, autrement dit avec une forme de suprématisme occidental réduisant l'altérité civilisationnelle à un « objet » non seulement à étudier, mais, plus essentiellement, à soumettre. De cette équivoque coloniale témoigne, par exemple, l'introduction de Malinowski à ses *Trois essais sur la vie sociale des primitifs* (1926), lorsqu'abordant les enjeux « pratiques » d'une discipline anthropologique qu'il s'efforce de fonder sur l'observation participante, il souligne l'intérêt d'une « étude de l'économie primitive » non seulement pour la connaissance, mais aussi « pour ceux qui se proposent de développer les ressources des contrées tropicales, d'employer le travail des indigènes et de commercer avec eux » ; passant de l'infrastructure économique à la superstructure idéologique, il souligne ensuite l'intérêt de « l'étude de la mentalité primitive », cette fois « pour ceux qui se proposent d'éduquer les primitifs<sup>4</sup> ». Exploitation et éducation furent en effet les deux faces d'un même impérialisme colonial. Le second écueil consisterait, en réaction, à idéaliser abusivement cette altérité dite « primitive » et à l'ériger en icône, bientôt « objet » d'adoration. Ceci posé, examinons la manière dont l'anthropologie universitaire renoue aujourd'hui avec l'équivoque coloniale, et tâchons de ne pas nous laisser enfumer.

\*

Dans mon compte-rendu des *Mondes de l'esclavage* (Seuil, 2021), j'ai gravement mis en cause la contribution de l'ethnologue David Jabin au sujet d'une prétendue division entre maîtres « blancs » et esclaves « noirs » chez des chasseurs-cueilleurs de la forêt amazonienne connus aujourd'hui sous le nom de « Yuqui ». J'ai jugé sa thèse « grotesque » et j'ai qualifié de « rodomontade » sa prétention d'avoir éreinté l'anthropologie politique de Pierre Clastres. J'ai en outre considéré que la caution scientifique qu'a apportée au travail de Jabin un historien de l'envergure de Paulin Isnard n'était « pas digne » (LM#314). Le Professeur d'anthropologie Philippe Erikson a aussitôt répondu dans LM qu'avant d'émettre de tels jugements sur l'ethnologie de David Jabin, j'aurais « sûrement mieux fait de [me] donner la peine de consulter la thèse de plus de 500 pages qu'il a soutenue en 2016, fondée sur des données dont l'impressionnante solidité a été unanimement saluée par un prestigieux jury d'experts internationaux », parmi lesquels se trouvait Carlos Fausto, « figure majeure de l'américanisme tropical » qui aurait assuré dans son rapport de soutenance que « le cas Yuqui est destiné à devenir un classique dans les annales de l'ethnologie amérindienne » (LM#315).

Je me suis finalement rallié sur ce point à l'avis d'Erikson : j'ai lu intégralement la thèse « de plus de 500 pages » que Jabin a consacré aux Yuqui. Et à présent aussi bien informé qu'il est possible de l'être, je réitère mon propos, à savoir que son « ethnographie d'un esclavage amérindien » relève de l'enfumage idéologique plutôt que d'un travail de recherche anthropologique. Et ce n'est donc pas Jabin qui, selon moi, est principalement mis en cause, mais bien a) le « prestigieux jury d'experts internationaux » qui a unanimement salué la qualité et l'importance de son travail<sup>5</sup> ; b) l'université française qui lui a décerné le prix des meilleures thèses soutenues en 2016 (deuxième ex-æquo)<sup>6</sup> ; enfin c) Paulin Isnard qui a jugé bon d'intégrer un condensé de sa thèse dans *Les Mondes de l'esclavage*, ouvrage

---

<sup>4</sup> *Trois Essais sur la vie sociale des primitifs*, Payot, 1933/1968, p. 9-10.

<sup>5</sup> Les rapporteurs de la thèse d'ethnologie de David Jabin étaient Isabelle Combès (Professeur à l'Universidade Federal da Grande Dourados) et Alice Bellagamba (Professeur à l'Università degli Studi di Milano-Bicocca) ; son jury était composé de Capucine Boidin (Maître de conférence à l'Université Sorbonne Nouvelle-Paris 3), Véronique Boyer (Directrice de recherche au CNRS), Philippe Erikson (Professeur à l'Université Paris Ouest Nanterre), Carlos Fausto (Professeur au Museo Nacional-Universidade Federal do Rio de Janeiro), Pierre Grenand (Directeur de recherche honoraire à l'IRD) et Patrick Menget (Directeur d'étude émérite à l'EPHE).

<sup>6</sup> <https://www.valdemarne.fr/vivre-en-val-de-marne/informations/prix-de-luniversite-2017-13-laureats-recompenses>

paru au Seuil dont la prétention scientifique est revendiquée et dont l'ambition de devenir un livre de référence sur le sujet est assumé. Quant à la démonstration de ce que j'avance, j'en développerai ailleurs, dans un ouvrage à venir, tous les tenants et les aboutissants. Je m'en tiendrai ici à la pointe acérée de la thèse de Jabin, à savoir qu'il aurait découvert chez les Yuqui d'Amazonie une formation sociale *endogène* fondée sur la distinction entre des maîtres « blancs » et des esclaves « noirs ». Par *endogène*, j'entends le fait que la discrimination en question n'est pas le résultat, selon l'ethnologue, d'une influence de la société coloniale mais une création indigène indépendante, l'influence extérieure, en l'occurrence celle des missionnaires qui ont sédentarisés et évangélisés les Yuqui, ayant au contraire contribué au délitement de l'institution servile. C'est donc là la thèse que j'ai d'abord considérée « grotesque » (LM#314) puis, en réponse à Erikson, dans un écrit intitulé « La société contre l'Université. Cours élémentaire d'anthropologie » (LM#316), que j'ai qualifiée de « sordide ».

## La Chefferie universitaire

En réponse à mon article « La société contre l'Université » est paru un second écrit signé cette fois par Erikson et Jabin : « Les servitudes amérindiennes : un débat complexe » (LM#317). Il y est écrit, au sujet « des couleurs de peau » :

« Abordons à présent notre troisième et dernière remarque portant sur la question, cruciale, des couleurs de peau. Ou plutôt du contraste entre “noirs” et “blancs”, que tant Ivan Segré que la rédaction de *lundimatin* semblent considérer comme la preuve irréfutable que David Jabin se serait naïvement égaré en présentant comme une institution esclavagiste endogène “yuqui” ce qui ne serait en fait, et “de toute évidence”, que le produit d'un emprunt. Deux remarques pour commencer. D'une part, jamais Jabin n'a-t-il prétendu que l'esclavage yuqui était une institution endogène, même s'il considère qu'en l'état, cette hypothèse ne peut pas être écartée. Il constate que des formes de servitude héréditaires existent chez eux, et s'attache à les décrire. Faute de données suffisantes, il se garde toutefois bien de trancher sur la question de leurs origines. D'autre part, conformément à ce qui a été énoncé ci-dessus, une institution autochtone n'est pas moins autochtone pour avoir subi, parfois au fil de plusieurs générations, des influences extérieures. Que le motif de la croix (*cruz* en espagnol, *karos* en shipibo) figure de façon prééminente dans l'art graphique des Shipibo d'Amazonie péruvienne, par exemple, n'empêche nullement cet art de constituer un trait emblématique de leur culture. De même, que les pratiques esclavagistes (et les discours) des Yuqui aient été influencées par l'obsession chromatique des envahisseurs hispanophones ne prouve aucunement que l'institution elle-même ait été importée ex-nihilo par ces derniers » (LM#317).

La question des « couleurs de peau », dans cette polémique, est en effet « cruciale », puisque c'est le trait qui, selon moi, signale le plus évidemment un emprunt à la société coloniale, ou encore une « acculturation », au sens qui lui donne Clastres : « cette répugnante dégradation que les cyniques ou les naïfs n'hésitent pas à baptiser du nom d'acculturation<sup>7</sup> ». A ce sujet, Erikson/Jabin font deux remarques : la première concerne la différence entre une thèse qu'on affirme et une hypothèse qu'on n'écarte pas ; la seconde touche à la nature composite des cultures et des institutions.

Sur le second point, j'accorde bien volontiers à Erikson/Jabin que si l'évangélisation des Yuqui est due à l'influence des missionnaires, cela ne signifie cependant pas que ces chasseurs-cueilleurs de la forêt amazonienne aient été, avant de les rencontrer, dénués de toute croyance, ni qu'ils n'aient pu s'approprier après coup le christianisme des missionnaires et, en ce sens, le rendre « autochtone ». Reste que sans l'influence des missionnaires, les Yuqui n'auraient pas été évangélisés, de même que sans l'influence de la société coloniale, le « motif de la croix » n'aurait pas la place prééminente qu'il a acquis dans l'art graphique des Shipibo.

---

<sup>7</sup> *Recherches d'anthropologie politique*, Seuil, 1980, p. 32.

Venons-en maintenant à leur première « remarque » concernant l'origine endogène ou exogène de la formation sociale prétendument découverte par Jabin. Je lis donc dans un écrit signé Erikson/Jabin et adressé à LM en vue d'y être publié : « jamais Jabin n'a-t-il prétendu que l'esclavage yuqui était une institution endogène, même s'il considère qu'en l'état, cette hypothèse ne peut pas être écartée ». Que l'esclavage yuqui ait été une « institution endogène », c'est pourtant bien ce que laisse entendre la contribution de Jabin au *Mondes de l'esclavage*, à tel point que Ismard, Patterson et moi-même l'avons entendu ainsi, et le journaliste du *Monde des livres* également : « des esclaves héréditaires chez les Amérindiens nomades yuqui de Bolivie, étudiées par l'ethnologue français David Jabin, dans cette Amazonie pourtant considérée naguère par quelques ethnologues comme l'utopie rétrospective par excellence, préservée des hiérarchies sociales les plus cruelles<sup>8</sup> ». Nicolas Weill n'a pas écrit qu'on croyait les chasseurs-cueilleurs de la forêt amazonienne préservés des influences de la société coloniale, mais bien « des hiérarchies les plus cruelles », ce qui ne fait sens que si ces « hiérarchies » sont endogènes. Il est cependant exact qu'après tout Jabin ne dit rien, à ce sujet, qui soit explicite. Comme le soulignent Erikson/Jabin, « il constate que des formes de servitude héréditaires existent chez eux, et s'attache à les décrire. Faute de données suffisantes, il se garde toutefois bien de trancher sur la question de leurs origines ». A vrai dire, il ne pose même pas la question des « origines » de cette institution servile dans sa contribution au *Mondes de l'esclavage*, ce qui est d'ores et déjà fort troublant quand on prétend avoir découvert chez des chasseurs-cueilleurs de la forêt amazonienne une division entre maîtres « blancs » et esclaves « noirs ». Mais qu'en est-il dans sa thèse de « plus de 500 pages » ? A défaut de recevoir de la main d'Erikson le PDF de la thèse en question (« Le service éternel. Ethnographie d'un esclavage amérindien. Yuqui, Amazonie bolivienne », Thèse de doctorat en ethnologie, décembre 2016), je suis allé le chercher par mes propres moyens. Et il se trouve que dans cette thèse de « plus de 500 pages », Jabin s'emploie notamment à analyser « les rapports établis entre ces groupes nomades et la société régionale », ainsi qu'à « décrire la morphologie sociale de ces derniers [les Yuqui] avant le contact » (p. 44), c'est-à-dire avant leur intégration dans ce qu'il appelle « l'espace civilisé » (par différence avec « l'espace indigène ») (p. 180). Or, tout au long de son analyse, il n'envisage jamais une quelconque influence de « l'espace civilisé » sur un esclavagisme yuqui selon lui effectif « avant le contact » et en voie de disparition après.

J'ai écrit « jamais », mais soyons aussi précis que possible : de fait, Jabin envisage une seule fois en « plus de 500 pages » l'hypothèse d'une influence de la « société nationale » bolivienne, et ce précisément au sujet de la division entre maîtres « blancs » et esclaves « noirs » qu'il aurait découverte chez les Yuqui, soit la configuration sociale a priori la plus évidemment empruntée au colonisateur « blanc ». Il écrit, page 448 : « Voir dans cette valorisation esthétique et sociale de la peau claire une influence de la société nationale serait cependant une hypothèse hasardeuse : elle était présente avant le contact et tend à s'amenuiser depuis ». En jugeant « hasardeuse » l'hypothèse d'une « influence » extérieure, Jabin la disqualifie donc explicitement, soutenant pour sa part que la division entre maîtres « blancs » et esclaves « noirs » est donc une formation sociale précisément endogène, laquelle se serait progressivement délitée, selon lui, *après* la sédentarisation et l'évangélisation de ces chasseurs-cueilleurs.

En affirmant par ailleurs, dans un écrit signé Erikson/Jabin, que « jamais Jabin n'a-t-il prétendu que l'esclavage yuqui était une institution endogène », est-ce à dire que Jabin ne se souvient plus de ce qu'il a soutenu dans sa thèse ? Voilà qui paraît très invraisemblable. Est-ce donc à dire qu'il est susceptible d'écrire et de publier des bobards ? Voilà qui serait

---

<sup>8</sup> Voir *Le Monde des livres* daté du 22 septembre 2021.

désastreux, sachant que l'anthropologie, lorsqu'elle repose sur un travail de terrain, n'est pas similaire à la philosophie, pour ne rien dire des sciences physiques ou mathématiques, en ceci que, comme l'écrit un praticien de cette discipline au sujet des données empiriques recueillies sur le terrain : « On est bien obligé le plus souvent de croire l'anthropologue sur parole<sup>9</sup> ». Ce praticien en conclut aussitôt à la nécessité d'un « pacte ethnographique » dont le contenu implicite serait le suivant : « ce que je vous décris est réellement arrivé, les propos que je vous rapporte ont réellement été tenus, le réel dont je vous parle n'est pas un réel de fiction, ni le produit de mes fantasmes<sup>10</sup> ». Je préfère donc, pour ma part, sauver ce qui peut l'être de l'ethnographie de Jabin et en conclure que le professeur Erikson, un peu inquiet de la tournure prise par cette polémique, a jugé bon de procéder en tacticien, faisant mine de concéder ceci afin de rendre plus acceptable cela, et que pour ce faire il aura imposé à son ancien doctorant de cosigner un écrit dont il est pourtant le seul auteur. Autrement dit, j'opte pour l'hypothèse suivante : le Professeur Erikson, contrairement aux apparences, est le seul auteur du second article paru dans LM (#317), mais il a invité son ex-doctorant à apposer sa signature au bas du texte, et l'invitation était suffisamment injonctive pour que Jabin n'ait guère le choix, si bien qu'il aura obtempéré. Si mon hypothèse, qui permet d'éviter le pire, s'avérait exacte, voilà donc qui serait fort instructif, sachant que dans sa thèse, Jabin écrit, page 343 :

« Pour forcer le trait on pourrait dire que chez les Yuqui, linguistiquement et sociologiquement si proches des Aché chez lesquels Pierre Clastres mena son principal travail de terrain, le chef n'est pas « prisonnier du groupe » mais que c'est plutôt le groupe qui est prisonnier du chef. Pour reprendre la dichotomie établie par Lowie (1948) et sur laquelle s'était basé Clastres pour construire son modèle, le chef Yuqui correspond indéniablement plus à un « *strong chief* » qu'à un « *titular chief* ».

Si les Yuqui sont non seulement « linguistiquement » mais « sociologiquement si proches » des Aché-Guayaki étudiés par Clastres, et que l'organisation sociopolitique des Yuqui est autoritaire, coercitive et esclavagiste, alors s'ensuivrait que l'ethnographie de Clastres, qui prétend décrire une organisation sociopolitique égalitaire, est au pire un ramassis de bobards, au mieux une projection illusoire procédant d'une idéalisation abusive du « bon sauvage ». Certes, c'est bien là une réfutation de Clastres qui est destinée, nous assure-t-on, « à devenir un classique dans les annales de l'ethnologie amérindienne ». La difficulté, tout de même, c'est que Clastres écrit par ailleurs, à ce sujet : « Ma présentation des faits ethnographiques concernant la chefferie indienne n'est pas du tout nouvelle : elle traîne, jusqu'à la monotonie, dans les écrits de tous les voyageurs, missionnaires, chroniqueurs, ethnographes qui, depuis le début du XVI<sup>e</sup> siècle, se succèdent dans le Nouveau Monde<sup>11</sup> ». Et de fait, à lire de près les écrits de l'anthropologie contemporaine, la figure du « strong chief », le chef autoritaire, n'est pas tant une formation sociale avérée chez des chasseurs-cueilleurs de la forêt amazonienne, comme le soutiennent Jabin et ses relais institutionnels, qu'un ethos caractéristique de la chefferie primitive qui, aujourd'hui, dirige l'Université. Ou pour le dire autrement, le Professeur d'anthropologie Philippe Erikson et le docteur en ethnologie David Jabin sont libres de considérer les chasseurs-cueilleurs de la forêt amazonienne comme des esclavagistes quasi « négrophobes » et, apparemment, ils étaient fondés à envisager qu'une thèse d'ethnologie aussi inepte, désinvolte et sordide puisse leur procurer un important bénéfice social et académique. Mais en prenant un contributeur régulier de LM pour un amateur de « caricatures hollywoodiennes » (LM #315), ils ont pris des risques inconsidérés, d'autant que nous allons entrer maintenant dans le vif du sujet : la couleur de peau.

---

<sup>9</sup> Olivier de Sardan Jean-Pierre, « La rigueur du qualitatif. L'anthropologie comme science empirique », article accessible en ligne, p. 45.

<sup>10</sup> Ibid., p. 47.

<sup>11</sup> Recherches d'anthropologie politique, Seuil, 1980, p. 148.

## Ethnographie de la couleur de peau « noire » de l'esclave

La thèse de Jabin se présente comme une « ethnographie d'un esclavage amérindien », mais à mon sens il piétine la discipline ethnographique plutôt qu'il ne la pratique. Cela dit, comme précisé ci-dessus, je m'en tiendrai pour l'heure à la seule question, « cruciale », des « couleurs de peau ». Enquêtant sur l'esclavagisme des Yuqui, Jabin découvre donc l'existence de « différences somatiques [...] érigées en marqueurs de servitude ». Elles sont de deux sortes : la pigmentation de la peau et une « marque auriculaire ». Voyons ce qu'il en est de la couleur de peau « noire » de l'esclave indigène, « marque de servitude » la plus évidemment significative, de prime abord, d'une influence de la société coloniale. La première mention d'une dévalorisation de la peau « foncée » apparaît à la page 296 de sa thèse, alors qu'il est question des modalités sociales d'un accouchement chez les Yuquis :

« Dès que l'enfant commençait à sortir, l'équipe féminine devait s'éloigner en courant à bonne distance de la mère pour couper court au contact. Les femmes revenaient alors observer l'enfant, s'enquérir de son sexe (tant mieux si c'était un enfant mâle, *kyemba*) et son bon état de santé. C'était le moment de dire les louanges et de souligner, qui la tache de naissance qu'il avait sur les fesses (*eyegwa*), qui la clarté de la peau de l'enfant (*amachi*), avant de s'en retourner définitivement. Si la première de ces caractéristiques semble une coquetterie relativement anodine, la deuxième revêt une importance capitale car les Yuqui disent que les esclaves ont la peau foncée. En général et pour des raisons qui seront exposées dans le dernier chapitre de ce travail, les différences de couleur de peau revêtent une grande importance chez les Yuqui. »

Signalée d'abord en passant, la couleur de peau « foncée » de l'esclave est donc ethnographiée en tant que tel dans le dernier chapitre de la thèse. Mais dès avant, l'auteur y revient, la première mention d'un esclave yuqui caractérisé par sa couleur de peau intervenant à la page 420. Jabin s'intéresse alors aux études linguistiques réalisées par les missionnaires de la New Tribes Mission qui ont « réduit » les Yuqui, c'est-à-dire les ont sédentarisés et évangélisés au cours d'un processus qui a débuté dans les années 1950 et s'est achevé à la fin des années 1980 (lorsque le dernier « groupe » yuqui a été contacté, sédentarisé et évangélisé). Menant son enquête de terrain entre 2005 et 2010, Jabin n'observe pas, à rigoureusement parler, une différence effective entre maîtres « blancs » et esclaves « noirs » puisque « l'institution servile » en question, selon lui, s'est progressivement délitée sous l'influence des missionnaires ; il en observe néanmoins ce qu'il appelle « les soubassements idéologiques », lesquels sont notamment linguistiques. Et à ce sujet, il puise dans la documentation écrite laissée par les missionnaires, puis il recoupe leurs informations avec ses propres observations sur le terrain :

« Il existe de nombreuses manières de s'adresser aux esclaves et de les désigner mais la diversité lexicale a logiquement décliné avec la disparition de l'institution. En effet, le dictionnaire de la linguiste Mary Garland (2008 a), établi dans les années 1970, recèle des termes que je n'ai jamais entendu de la bouche des Yuqui de manière spontanée et dont mes enquêtes n'ont pu révéler les contextes d'utilisation. Voici quelques exemples : le terme *e-betaja* signifie « celui qui le rend nombreux », *erebetikyākya*, « celui qui lui obéit », *e-regurikyo* « celui qui lui appartient ». Parmi les termes présentés par la linguiste missionnaire, d'autres sont toujours utilisés aujourd'hui mais de manière plus ou moins fréquente. Le terme *bia barekwā*, utilisé en cas d'énervement, signifie littéralement « personne inférieure », de moindre qualité, à la peau foncée. L'appellation *bia enorai*, très péjorative, signifie « personne de couleur noire », en référence à la couleur de peau supposément plus sombre des esclaves. Le terme de référence le plus couramment utilisé dans les dialogues quotidiens est *bia-remā-kwā* (un esclave, sans préciser du maître à qui il appartient) ou sous une autre forme *che-remā-kwā* (mon esclave) : c'est le terme qui désigne le plus spécifiquement un individu de condition servile. Les missionnaires et les Yuqui le traduisent en espagnol par *esclavo* et j'ai adopté cette traduction dès mes premiers pas chez les Yuqui » (p. 420-421).

L'institution servile qu'il s'agit d'ethnographier n'existe donc plus, au XXI<sup>e</sup> siècle, qu'à l'état de vestiges notamment linguistiques. Certains termes ou idiomes relatifs à cette institution ont disparu avec elle, mais « d'autres sont toujours utilisés aujourd'hui ». Et parmi ces termes encore en usage apparaît une singulière « appellation » : « *bia enorai*, très péjorative, [qui] signifie “personne de couleur noire”, en référence à la couleur de peau supposément plus sombre des esclaves ». Jabin relève le fait, et l'entérine : les missionnaires de la NTM ont observé que les Yuqui avaient des « esclaves », ou du moins l'ont-ils traduit ainsi (« *esclavo* »), et ils ont aussi observé qu'ils les désignaient notamment comme des « personnes de couleur noire », Jabin expliquant : « en référence à la couleur de peau supposément plus sombre des esclaves ». Il se doit de préciser « supposément » puisqu'il n'a pas lui-même observé, sur le terrain, une différence de couleur de peau entre de supposés « esclaves noirs » et de supposés « maîtres blancs ». Il a seulement observé qu'une « appellation » encore en usage pouvait en témoigner. Le fait est néanmoins établi à ses yeux : si les missionnaires l'ont observée et que cette « appellation » de l'esclave en référence à sa couleur de peau « noire » est encore en usage aujourd'hui parmi les Yuqui, c'est donc que dans le fin-fond de la forêt amazonienne, les esclaves yuqui étaient désignés, et donc identifiables par leur couleur de peau « noire ».

La couleur de peau « noire » de l'esclave a été jusqu'ici relevée en passant. Elle devient l'objet d'un développement approfondi dans le dernier chapitre, après que les marqueurs de servitude ont été définis : « des particularités somatiques et corporelles auxquelles une idéologie de la différence vient donner sens » (p. 444). C'est aux pages 448-449 que Jabin ethnographie la manière dont la couleur de peau, selon qu'elle est « blanche » ou « noire », est un « opérateur de distinction sociale » chez les Yuqui :

« La couleur de la peau, qui a déjà été évoquée à plusieurs reprises dans ce travail, fonctionne également comme un opérateur de distinction sociale. À bien des égards, elle entre en résonance avec les principes qui sous-tendent la discrimination raciale dans les sociétés euro-américaines. Voir dans cette valorisation esthétique et sociale de la peau claire une influence de la société nationale serait cependant une hypothèse hasardeuse : elle était présente avant le contact et tend à s'amenuiser depuis. On observe dans les trois groupes yuqui une très grande variabilité interindividuelle de pigmentation de la peau : certains ont la peau claire, mais aussi des cheveux et des yeux clairs. Dans le Chapare, où les paysans d'origine andine constituent désormais l'immense majorité de la population, certains Yuqui font exception par la clarté de leur peau. [...] Dans la vie quotidienne la disparité de couleur de peau est fréquemment évoquée. Pour se référer à un tiers en flattant son interlocuteur on dira par exemple *Deribichĩnn jai* qui signifie “celui qui est aussi bon que toi”, mais plus littéralement “celui qui est aussi blanc que toi”. L'expression contraire *Deribichĩnn jai chiã*, signifie “celui qui n'est pas aussi bon que toi”, “celui qui t'es inférieur” et on l'utilise pour parler d'un tiers au statut hiérarchique plus bas que la personne à laquelle on s'adresse. La peau plus claire est dite “blanche” (*eribichĩnn*). Comme nous l'avons vu, elle se voit souvent évoquée dans l'onomastique féminine et elle constitue une qualité esthétique fondamentale, dont l'importance est accrue pour les femmes. Lors des récits dont l'action se déroule avant le contact, il est fréquent d'entendre louer les qualités physiques d'une femme en disant qu' “elle était grasse et blanche” et, de nos jours, on complimente les petites filles à la peau claire pour leur beauté. [...] De nombreux termes, aux champs sémantiques plus ou moins étendus, sont utilisés pour parler des personnes “blanches”. Par exemple, *Aba riyari* qui prend aussi les sens de “bon” et “désirable” ou encore *Ekyaba*, qui signifie également “être propre” et “être lisse”. Rien de bien exceptionnel du point de vue euro-américain : le “blanc” de la peau renvoie donc à l'idée de propreté, de beauté et de supériorité. En opposition, la peau foncée est dite “noire” (*enubi*), et renvoie aux idées de saleté, de laideur et d'infériorité. Comme nous l'avons déjà vu dans ce chapitre, les esclaves sont considérés comme des “gens noirs” (*bia enorai*, *bia enubi*) et ces termes sont de véritables insultes. Chez les Yuqui comme dans d'autres sociétés, et en particulier la nôtre, il existe donc des “blancs” et des “noirs”. Tout comme dans les sociétés euro-américaines, la bipolarité de cette catégorisation a cependant parfois de quoi surprendre. Les critères d'appartenance au groupe des “noirs” ou au groupe des “blancs” peuvent, dans un premier temps, sembler arbitraires car dans les faits la distinction n'est pas dépendante de l'intensité de la pigmentation, mais d'autres critères. La couleur de la peau semble ici comme ailleurs être un prétexte à une classification sociale : les “noirs” sont les individus d'origine servile » (p. 448-449).

A aucun moment, tout au long de sa thèse de « plus de 500 pages », Jabin n'envisage un seul instant que la couleur de peau « noire » de l'esclave, qu'il n'a pas observée dans les corps mais dans les mots, provienne d'un emprunt à la société coloniale. Bien au contraire, il prend donc le soin, la seule fois où il évoque cette « hypothèse », de la qualifier par ce mot : « hasardeuse ». Telles sont donc, relativement à la couleur de peau « noire » de l'esclave chez les Yuqui, les données ethnographiques « dont l'impressionnante solidité a été unanimement saluée par un prestigieux jury d'experts internationaux ».

## Les circonvolutions du Professeur

Si Jabin juge « hasardeuse » l'hypothèse d'une influence coloniale sur l'organisation sociopolitique des Yuqui, le Professeur Erikson, dans le second article qu'il a adressé à LM (#317), cinq ans après que la thèse de Jabin a été soutenue et unanimement saluée par l'internationale universitaire, et trois semaines après que je m'en suis ému en découvrant sa contribution dans *Les Mondes de l'esclavage* (LM#314), paraît cependant prêt à concéder une possible influence extérieure, mais à condition de ne pas revenir sur l'essentiel : « que les pratiques esclavagistes (et les discours) des Yuqui aient été influencées par l'obsession chromatique des envahisseurs hispanophones ne prouve aucunement que l'institution elle-même ait été importée ex-nihilo par ces derniers ». Autrement dit, l'esclavagisme des Yuqui est une formation sociale endogène, mais leur « obsession chromatique » pourrait, en effet, avoir été influencée par les « envahisseurs hispanophones ». Le problème, c'est qu'en ouvrant cette porte, l'édifice risque de s'écrouler bientôt, car la question se pose aussitôt : s'il y a une part exogène dans l'institution servile yuqui ethnographiée par Jabin, quelle en est l'étendue ? En outre, pourquoi Jabin a-t-il disqualifié l'hypothèse en la jugeant « hasardeuse » ?

Le Professeur Erikson n'est pas dupe de la difficulté à laquelle lui et Jabin s'exposent en admettant une possible influence de la société coloniale sur l'institution servile prétendument découverte chez les Yuqui, raison pour laquelle il s'empresse aussitôt de refermer cette porte, moyennant quelques apparentes concessions : « ce que David Jabin décrit à propos des Yuqui contemporains évoque certes, par certains aspects, la stigmatisation par la couleur de peau caractéristique de la traite négrière » (LM#317) ; or cette « caractéristique » ne semble pas, de prime abord, avoir de pendant dans la forêt amazonienne où « le noir, de la Mésio-Amérique à la Patagonie, connote généralement l'invisibilité et l'immatérialité, sans connotation péjorative » (ibid.) ; néanmoins le Professeur conclut, retombant finalement sur ses pieds :

« Autrement dit, il serait pour le moins hasardeux d'affirmer que c'est en raison de leur statut subalterne que les esclaves des Yuqui sont considérés "noirs" ou, plus invraisemblable encore, que ce serait en raison de la pigmentation de leur peau qu'on les aurait mis en esclavage. Il est par contre intéressant de penser que des différences peu perceptibles de couleur de peau puissent être resignifiées dans le cadre du contexte des relations de domination » (LM#317).

Mais c'est là précisément, cher Professeur, le processus qui est à l'origine de « la stigmatisation par la couleur de peau caractéristique de la traite négrière ». Car il serait tout aussi hasardeux d'affirmer que c'est en raison de leur statut subalterne que les esclaves africains des colons ont été considérés comme « noirs » ou, non moins invraisemblable, que ce serait en raison de la pigmentation de leur peau qu'on les aurait réduits en esclavage. Montesquieu l'avait déjà signalé : les considérations relatives à la pigmentation de la peau ne précèdent pas « l'esclavage des nègres », elles en résultent. Dans un cas comme dans l'autre, des différences relatives à la couleur de peau sont donc « resignifiées dans le cadre du



contexte des relations de domination ». La thèse de Jabin, telle que la présente Erikson, est donc bien que les deux processus, celui de l'institution servile ayant sévi dans les plantations coloniales et celui de la division entre maîtres et esclaves chez les chasseurs nomades yuqui sont rigoureusement analogues. Et ce serait donc là, précisément, le sommet d'une découverte empirique « majeure » qui a valu à son auteur les honneurs de l'université française et, au-delà, destinerait son ethnographie de l'esclavage chez les Yuqui, assure Carlos Fausto, cité par Erikson, « à devenir un classique dans les annales de l'ethnologie amérindienne ».

### **Un exercice d'histoire « conjecturale »**

Mais d'où proviendrait donc la couleur de peau « noire » de l'esclave chez les Yuqui, si ce n'est pas un fantasme emprunté à la société coloniale ? Jabin répond à cette question « cruciale » en conclusion de sa thèse. Abordant le problème de « la genèse de l'institution servile » chez les Yuqui, il se livre alors à ce qu'il appelle « un exercice d'histoire conjecturale » :

« Dans la première partie de ce travail, nous avons décrit le repliement progressif des Yuqui face à l'extérieur. Les derniers Amérindiens avec lesquels ils ont pu établir une relation d'inimitié préférentielle semblent être les Siriono de l'hacienda Los Limos, au Nord-Ouest de l'hinterland Guapay-Ichilo. Nous nous plaçons donc dans le contexte d'une guerre entre des Siriono pacifiés et des Yuqui qui profitaient d'une immense région de forêts inondables laissée à l'écart de la colonisation pour se réfugier dans l'isolement. Dans ce conflit, il ne s'agissait pas pour ces derniers de se procurer des outils métalliques ou des produits agricoles, comme dans les relations d'hostilité qu'ils entretenaient par ailleurs, mais plutôt de prendre des captifs. Du point de vue des propriétaires terriens qui avaient pacifié les Siriono et qui, sur un mode équivoque bien connu dans la région, les exploitaient dans une relation de patronage, la principale caractéristique remarquable des « barbares » ennemis des Siriono était la clarté de leur peau. On se souvient aussi que, selon plusieurs observateurs, les Siriono étaient reconnaissables et se reconnaissaient entre eux par des marques disposées sur la partie postérieure du pavillon de l'oreille. Invertissons maintenant la perspective pour nous placer du point de vue yuqui. Dans cette société, les principaux marqueurs de servitude, la noirceur de la peau et les marques auriculaires, semblent indiquer clairement l'origine siriono des esclaves. Dès lors, une hypothèse se dessine : l'institution servile, présente en germe dans les grands principes sociologiques structurant la société yuqui, a pu éclore avec la disparition de la dernière source de captifs disponible. Repoussés plus à l'ouest par les expéditions guerrières des propriétaires terriens et de leurs protégés siriono, alors que tous les groupes de la région avaient déjà établi une relation étroite avec la société nationale, les Yuqui se virent privés du dernier groupe ennemi à leur portée et, par là même, de toute relation d'inimitié préférentielle. Comment satisfaire alors cet impérieux besoin de l'Autre pour permettre la construction du Soi ? Comment les Yuqui purent-ils alors entretenir ce principe d'« hétéronomie ontologique » vis-à-vis de l'extérieur mis en pratique, sous des modalités tout aussi complexes que diversifiées, par la plupart des sociétés amérindiennes des basses terres sud-américaines ? Les Yuqui affirment que les esclaves ont toujours été présents au sein des groupes nomades. Ils les considèrent comme des *Bia*, et non comme des étrangers mais, dans le même temps, ils soulignent encore aujourd'hui chez leurs descendants les signes qui les repoussent vers une Altérité naturalisée, puisque somatiquement avérée. Il est dès lors tentant de voir dans l'esclavage yuqui une machine à reproduire l'altérité depuis l'intérieur, une « institution de la marginalité » permettant la reproduction infinie d'écarts différentiels, de l'asymétrie et d'une inégalité radicale au sein de chacun des groupes nomades yuqui. Face à la disparition de l'ennemi, pourquoi ne pas tenter de le reproduire et de l'élever pour le garder par-devers soi ? En somme, l'esclavage yuqui serait né d'un enkystement de l'ennemi par reproduction de lignées de captifs » (p. 485-486).

Sur la base d'une documentation historique, Jabin découvre que les Yuqui étaient réputés pour la couleur claire de leur peau, encore plus ou moins observable aujourd'hui ; à l'inverse, les Siriono, une ethnie indienne voisine au sein de laquelle les Yuqui, durant des décennies, voire des siècles, auraient mené des raids afin de se saisir de captifs, avaient un teint de peau plus sombre et, en outre, étaient identifiables à une particularité somatique et/ou culturelle : une « marque auriculaire ». Les captifs des Yuqui, étant des Siriono, avaient donc la peau sombre, ou « noire », en regard de la peau claire, ou « blanche », de leurs maîtres,

outre une « marque auriculaire ». Or ces captifs, selon Jabin, étaient des « esclaves ». C'est le premier point qu'il s'est évertué à établir dans sa thèse, et que Ismard a aussitôt entériné en dépit d'un imposant corpus ethnologique qui prétend le contraire : « Au sujet des populations amazoniennes yuqui, David Jabin offre d'ailleurs ici même un cas d'étude exceptionnel, qui dément le paradigme d'une insertion du captif dans la parenté du maître » (*Les Mondes de l'esclavage*, Seuil, 2021, p. 430). Il s'agit en effet d'un démenti, puisque l'ethnologie sud-américaine soutient qu'au moins pour ce qui concerne les chasseurs-cueilleurs, les « captifs » étaient assimilés, soit qu'ils aient été littéralement consommés à l'occasion d'un rituel anthropophage (généralement appliqué pour les guerriers ennemis), soit qu'ils aient été intégrés à la tribu (pour ce qui concerne les femmes et les enfants pris à l'ennemi). En revanche, il n'a jamais été question d'une quelconque « institution servile » chez des chasseurs-cueilleurs nomadisant en petits groupes dans la forêt amazonienne. Le propos de Clastres à ce sujet est encore une fois un lieu commun de la littérature anthropologique : « Le mode de production domestique, qui assure l'autarcie économique de la communauté comme telle, permet aussi l'autonomie des groupes de parenté qui composent l'ensemble social, et même l'indépendance des individus. Hors celle qui relève des sexes, il n'y a en effet dans la société primitive aucune division du travail : chaque individu est en quelque sorte polyvalent, les hommes savent tous faire tout ce que les hommes doivent savoir faire, toutes les femmes savent accomplir les tâches que doit accomplir toute femme<sup>12</sup> ». Si une forme d'inégalité peut apparaître au sein de cette société, elle relèvera donc nécessairement d'une inégalité relative au « savoir-faire ». Clastres a par exemple analysé le cas de l'homme dont le statut de chasseur se dégrade du fait d'une inefficacité durable, jusqu'à le déporter dans le champ du féminin. Le grand « arc » du chasseur étant « la métaphore, irrévocable, de la masculinité », si l'homme en perd l'usage, il rebascule du côté du « panier », attribut de la femme. L'homme n'ayant d'autre activité laborieuse que la chasse, et celle-ci étant essentielle à sa virilité, il n'a, de fait, aucun besoin d'un « esclave ». Se saisir de captifs est donc une manière de faire la guerre et éventuellement de dynamiser la démographie du groupe tribal, mais certainement pas une manière de s'approvisionner en main-d'œuvre servile. Il n'empêche, Jabin, comme l'écrit Ismard, « dément » sur ce point toute la littérature ethnologique en découvrant pour sa part une « institution servile » qui aurait jadis structuré la socialité de chasseurs-cueilleurs nomades aujourd'hui sédentarisés et évangélisés depuis des décennies. Et loin de passer pour un ignorant, il reçoit l'appui de l'institution universitaire, apparemment bienheureuse d'affubler les derniers chasseurs nomades de la forêt amazonienne d'un esclavagisme comparable à celui de la société coloniale. Les Yuqui, durant des décennies, avaient donc des « esclaves » à la peau « foncée », autrement dit « noire » : les Siriono.

Puis, les Siriono ont intégré, durant la première moitié du XXe siècle, les « réductions » des missionnaires, et/ou l'hacienda de propriétaires terriens, ce qui les a de fait soustraits aux raids guerriers des Yuqui. L'institution servile s'est néanmoins perpétuée au sein des « groupes » yuqui après que les Siriono ont cessé de servir de source d'approvisionnement en esclaves. Et les esclaves des Yuqui ont continué à être identifiables à une couleur de peau « noire » et à une « marque auriculaire ». C'est du moins ce que Jabin prétend avoir découvert, d'une part sur la base des « rapports » rédigés par les missionnaires de la NTM, qui assurent qu'il y avait des « maîtres » et des « esclaves » chez les « groupes » yuqui repérés et contactés à partir des années 1950, d'autre part sur la base de l'enquête de terrain qu'il a menée chez les Yuqui entre 2005 et 2010. Il en déduit dès lors que les particularités somatiques des esclaves chez les Yuqui, couleur de peau « noire » et « marque auriculaire », signalent leur appartenance, à l'origine, à l'ethnie des Siriono, au sein de

---

<sup>12</sup> *Archéologie de la violence*, Aube, 2010/2016, p. 40.

laquelle les Yuqui prélevaient un tribut humain. Mais comment s'est perpétuée l'institution servile si elle reposait sur des raids esclavagistes qui ont cessé avec la « réduction » des Siriono ? La réponse de Jabin est que, une fois la source d'approvisionnement épuisée du fait de l'action protectrice des missionnaires et/ou des propriétaires terriens qui exploitaient les Siriono, les Yuqui auront perpétué leur esclavagisme initial (jadis à base de raids en territoire siriono) sous une forme généalogique devenue autarcique, la société yuqui produisant dorénavant elle-même ses esclaves par engendrement : l'esclave yuqui est tel de génération en génération, la progéniture d'un père esclave étant elle-même esclave. Mais cet esclave de père en fils provient donc, à l'origine, d'un captif siriono dont il garde les particularités somatiques : couleur de peau noire et marque auriculaire. Et Jabin de conclure : « En somme, l'esclavage yuqui serait né d'un enkystement de l'ennemi par reproduction de lignées de captifs ».

### **L'abracadabrante histoire de Jabin**

L'élégance de cet « exercice d'histoire conjecturale » a manifestement enchanté le « prestigieux jury d'experts internationaux », et bien d'autres puisque la thèse de Jabin, insistons-y, a été récompensée par l'université française en 2017, recevant le second prix des meilleurs thèses universitaires soutenues durant l'année 2016. Mais est-ce la démonstration qui les a enchantés ou la découverte d'un esclavagisme amazonien décidément analogue à celui des conquistadores ? Car pour ce qui est de la démonstration, il faut être d'un enthousiasme aveuglé pour y souscrire. Le processus de sédentarisation des Siriono, ou leur « réduction », c'est-à-dire leur intégration à « l'espace civilisé », débute selon Jabin en 1925 à la suite de trois facteurs concomitants qui ont déstabilisé un équilibre d'ores et déjà précarisé : de sévères épidémies de grippe, l'arrivée sur leur territoire de « groupes » indiens rivaux, les Ayoreo, et d'importantes inondations. Et Jabin d'expliquer :

« C'est à partir de 1925, et dans la quinzaine d'années suivante, que les Siriono (sensu stricto), sans nul doute fortement affectés et affaiblis par la conjonction des trois facteurs cités plus haut prirent contact avec la société nationale en de multiples points du territoire qu'ils occupaient. Ils se rendirent en recherche de protection, de nourriture et de métal dans des missions, des estancias et dans des centres de réduction gouvernementaux appelés « *núcleos indígenas* ». Du point de vue siriono, il n'existait, dans un premier temps, aucune différence entre ces divers points de civilisation et de réduction : on y attendait d'eux du travail agricole en échange des soins qu'on leur prodiguait et des objets qu'on leur cédait » (p. 72-73).

Jusqu'au début des années 1920, les raids yuqui en territoire siriono leur auraient donc permis de s'approvisionner en « esclaves ». Les « groupes » yuqui ayant fait l'objet d'un processus de réduction similaire à partir des années 1960, s'ensuit que ce que Jabin appelle un « enkystement de l'ennemi par reproduction de lignées de captifs » s'opère sur un temps très court. De fait, juste après avoir décrit l'arrivée des Siriono dans les « centres de réduction gouvernementaux », il prévient : « Nous nous pencherons plus tard en détail sur le processus de réduction des Yuqui, les Sirionoïdes méridionaux, qui commença 35 ans plus tard » (ibid.). Prenons l'année 1968 comme point de repère, puisque cette année-là les missionnaires de la NTM assurent que le premier « groupe » yuqui qui a rejoint la mission est composé de « maîtres » et d'« esclaves ». Une quarantaine d'années (1925-1968) séparerait donc la « réduction » des Siriono de la découverte, par les missionnaires de la NTM, d'une « institution servile » devenue autarcique chez les Yuqui, soit deux générations. Et nous sommes généreux, car en page 73, Jabin explique que les missionnaires d'une église pentecôtiste fondent en 1932 une mission « avec quelques Siriono » ; et il observe : « Dans la décennie suivante, c'est dans cette mission du nom d'Ibiato que la majorité des Siriono se

regroupa ». Gardons néanmoins comme repères chronologiques ceux que Jabin lui-même désignent comme tels page 99, lorsqu'il récapitule l'historique de l'identification puis de la sédentarisation des « groupes » indiens de la région :

« L'ensemble sirionoïde a été délimité, dans ses contours géographiques et culturels, durant le XIXe siècle et la première moitié du XXe siècle. Avec l'entrée en contact avec la société nationale, sous ses diverses modalités, les différentes entités culturelles composant cet ensemble ont ensuite été connues de l'intérieur. L'appréhension de la diversité au sein de cet ensemble fut graduelle et s'opéra en trois phases : les Siriono dans les décennies 1920 à 1930, les Jora dans les années 1940 jusqu'au début des années 1950, et enfin les Yuqui entre 1955 et 1991. »

L'histoire des trois « entités » sirionoïdes est ensuite ressaisie en ces termes : « Alors que les Jora furent exterminés, les Siriono firent le choix de la subordination pacifique cependant que l'évolution des conditions de vie dans les marges ne leur laissait plus que des possibilités extrêmement restreintes. Enfin, touchés moins rapidement que les autres Sirionoïdes, les Yuqui bénéficièrent d'un sursis de quelques dizaines d'années et suivirent ce long cheminement jusqu'à son paroxysme » (p. 146). Ces quelques « dizaines d'années », de 1925 à 1968, aurait néanmoins permis aux différents « groupes » yuqui, suivant l'hypothèse de Jabin, de refonder leur « institution servile » de sorte qu'à la capture d'individus siriono succède un esclavagisme autarcique : la « reproduction de lignées de captifs ». Et puisque selon lui chaque « groupe » yuqui pratiquait une « endogamie locale obligatoire » (p. 324), s'ensuit que chacun des trois « groupes » yuqui aurait réagi de manière similaire à la « disparition de l'ennemi », si bien que « l'esclavage yuqui serait né » indépendamment, dans ces trois « groupes » de quelques dizaines d'individus chacun, d'un « enkystement de l'ennemi par reproduction de lignées de captifs », et ce en à peine deux, maximum trois générations. Et le plus extraordinaire, c'est que la « tradition orale yuqui » n'en garde rigoureusement aucune trace et que Jabin lui-même n'est pas parvenu à déceler l'origine siriono d'un quelconque « esclave » yuqui :

« Il faut préciser que les esclaves ne sont, en aucun cas, des captifs au sens classique du terme. Nés au sein du groupe, ils sont linguistiquement et culturellement indifférenciables du reste de ses membres. Alors que j'ai pu parfois relever la transmission du statut servile sur trois générations, jamais je n'ai pu identifier formellement l'origine captive d'une lignée d'esclaves. Chez les Yuqui, de mémoire d'homme, le recrutement d'esclave se faisait exclusivement parmi les individus nés au sein de la bande » (p. 425-426).

Mais si l'esclavagisme yuqui est passé, en l'espace d'une quarantaine d'années, des années 1920 aux années 1960, d'une infrastructure guerrière fondée sur des raids en territoire siriono à une infrastructure généalogique fondée sur la « reproduction de lignées de captifs », comment expliquer que Jabin a « pu parfois relever la transmission du statut servile sur trois générations », mais n'a « jamais » pu, en revanche, « identifier formellement l'origine captive d'une lignée d'esclaves », ni même pu recueillir le moindre élément, de la bouche des Yuqui, faisant allusion à des raids esclavagistes, par le passé, en territoire siriono ? De mémoire d'homme, je n'ai jamais été confronté à « un exercice d'histoire conjecturale » aussi abracadabrants, si ce n'est dans l'ouvrage de l'anthropologue nord-américaine qui a précédé Jabin sur le terrain. Allyn Maclean Stearman est en effet l'auteur d'une monographie des Yuqui parue en 1989 : *Yuqui. Forest Nomads in a Changing World*. Et elle s'y est posée la même question que Jabin : observant également que les rapports des missionnaires font état de « maîtres » et d'« esclaves » chez les Yuqui, et son étude de terrain confirmant que certains yuqui sont réputés être d'anciens « esclaves », elle entérine le fait avec aussi peu d'esprit critique que Jabin et s'interroge sur l'origine de cette étrangeté. Mais contrairement à Jabin, elle ne mentionne pas de raids esclavagistes chez les Siriono, non plus que la peau « noire » des esclaves. Selon elle, c'est dans un lointain passé, celui des Guarani, qu'il conviendrait de chercher l'origine de l'esclavagisme des Yuqui. A la suivre, divers éléments

linguistiques attesteraient en effet de l'origine guarani des Yuqui. Or, les agriculteurs guarani possédaient des sortes d'esclaves. Les Yuqui auraient donc perdu, au fil des siècles, tous les éléments de la culture matérielle des Guarani, jusqu'à la fabrication du feu, mais ils auraient gardé l'institution servile, bien qu'elle ne leur soit plus d'aucun usage. C'est donc une « histoire conjecturale » tout aussi abracadabrante que celle de Jabin. Pour en revenir à une ethnographie un tant soit peu sérieuse, c'est en effet l'usage par les missionnaires du mot « *esclavo* » qu'il conviendrait d'interroger, plutôt que de spéculer sur l'origine de cette prétendue « institution servile » découverte chez les Yuqui. Dans le cadre de cet article, je m'en tiendrai cependant au sommet de cette anthropologie grotesque : les couleurs de peau.

### **Sur la prétendue négrophobie indigène : Jabin versus Clastres**

L'hypothèse d'une transformation de « l'institution servile » à la suite de la « réduction » des Siriono dans le courant des années 1920, aussi invraisemblable soit-elle, est néanmoins nécessaire au bien-fondé de la thèse de Jabin, sans quoi comment expliquer que « l'esclave », chez les Yuqui, ait une couleur de peau « noire » ? Pour juger « hasardeuse » l'hypothèse selon laquelle la négrophobie linguistique des Yuqui serait la résultante de leur acculturation à « l'espace civilisé », il faut donc impérativement que l'origine historique de leurs prétendus esclaves soit des raids menés chez les Siriono, lesquels, nous l'avons vu, avaient la peau foncée au regard de la peau claire des Yuqui. Cependant Jabin écrit par ailleurs, nous l'avons cité : « On observe dans les trois groupes yuqui une très grande variabilité interindividuelle de pigmentation de la peau ». Ce n'est donc pas aussi tranché que cela, à moins d'y déceler des variations dues aux gènes siriono. Et de fait, parmi les principes qui fondent l'institution servile chez les Yuqui, Jabin signale, page 410, le principe suivant : « Les esclaves ne se mariaient jamais entre eux ». S'ensuivrait la variabilité des pigmentations de la peau chez les Yuqui d'aujourd'hui. Le problème est que cette exogamie entre maîtres et esclaves n'est pas le meilleur moyen d'ériger la couleur de peau « noire », si tant est qu'elle existe, en marqueur de servitude, dès lors qu'à suivre Jabin la « reproduction de lignées de captifs », étant patrilinéaire, repose sur la règle suivante : un esclave « noir » s'accouplant avec une femme « blanche » engendre un *esclave métis* (mi-noir, mi-blanc), tandis qu'un maître « blanc » s'accouplant avec une esclave « noire » engendre un *maître métis* (mi-blanc, mi-noir).

Jabin concède bien volontiers que la prétendue couleur de peau « noire » du prétendu esclave yuqui ne saute pas aux yeux : « Les critères d'appartenance au groupe des “noirs” ou au groupe des “blancs” peuvent, dans un premier temps, sembler arbitraires car dans les faits la distinction n'est pas dépendante de l'intensité de la pigmentation, mais d'autres critères ». Mais comment, sur la base d'un principe qui, par définition, exclut l'assimilation de la couleur de peau au statut social, les Yuqui en sont-ils venus à considérer les esclaves comme des « gens noirs » ? C'est en souvenir des Siriono qui avaient un teint de peau sombre, par différence avec la peau claire des Yuqui, répond Jabin. Mais c'est donc un souvenir oublié en à peine deux ou trois générations : « Chez les Yuqui, de mémoire d'homme, le recrutement d'esclave se faisait exclusivement parmi les individus nés au sein de la bande ». La tradition orale des Yuqui, en quelques décennies, a tout oublié des raids esclavagistes menés en territoire siriono durant des générations, n'ayant pour seul souvenir de cette époque révolue et apparemment refoulée le seul fait que les esclaves sont des « gens noirs », bien que cette négritude de l'esclave yuqui ne soit plus observable empiriquement, si elle l'a jamais été. C'est à ce prix, en effet, que Jabin peut juger « hasardeuse » l'hypothèse d'une acculturation à « l'espace civilisé ».

Confiant dans la solidité de son « histoire conjecturale », Jabin peut dès lors conclure que la « valorisation esthétique et sociale » de la peau blanche est attestée depuis les fonds de la forêt amazonienne : « Lors des récits dont l'action se déroule avant le contact, il est fréquent d'entendre louer les qualités physiques d'une femme en disant qu' "elle était grasse et blanche" » et, de nos jours, on complimente les petites filles à la peau claire pour leur beauté ». Mais, s'il est encore permis de se reporter au livre de Clastres, *Chronique des Indiens Guayaki*, il se trouve que « l'obsession chromatique » du colon y est soulignée en ces termes : « Ce qui passionnait le plus les Paraguayens, c'était la conviction que les Guayaki avaient la peau blanche, et c'était là pour eux une différence positive à laquelle ils étaient assez sensibles pour désirer posséder un de ces êtres blancs<sup>13</sup> ». L'obsession chromatique du paysan paraguayen est telle, ajoute Clastres deux pages plus loin, que lui-même souvent issu d'un métissage euro-indien, il « privilégie et valorise spontanément ce qu'il n'a pas : moins la richesse matérielle, à quoi il s'attache peu, que la blancheur de la peau ou la clarté des yeux<sup>14</sup> ». Et Clastres d'observer alors : « Cette préoccupation apparaît bien dans l'idéal féminin de l'esthétique populaire, exprimée sans détour en guarani : la femme absolument désirable est *kyra, moroti ha haguepa*, grasse, blanche et bien poilue. Ce goût pour les épidermes blancs et la conviction que telle était l'apparence des Guayaki cumulaient leurs effets pour faire de ces Indiens les objets ambigus du désir des Paraguayens<sup>15</sup> ». A suivre Clastres, l'obsession chromatique du conquérant européen a donc accompagné la colonisation de la forêt amazonienne, et ce de manière éminemment dialectique puisque le paysan paraguayen, lui-même d'origine souvent métis (guarani-espagnol) et occupant de ce fait un rang subalterne dans la hiérarchie raciale de la société coloniale, est d'autant plus désireux de capturer un Indien guayaqui que son épiderme est réputé « blanc ». (Notons au passage que les Guarani seraient donc moins « blancs » que les Guayaki, ce qui ne milite pas pour une origine guarani des Guayaki et, conséquemment, des Yuqui, apparemment aussi « blancs » que les Guayaki).

Et quant à la femme désirable, « grasse et blanche », c'est donc une expression formulée en guarani et répertoriée comme telle dans la *Chronique* de Clastres près d'un demi-siècle avant que Jabin n'ethnographie son pendant en yuqui. Or le guarani est une langue d'origine précolombienne mais transformée par son contact avec la civilisation hispanique, et ce fut notamment la langue en usage dans les « réductions » des Jésuites. Dans un article intitulé « La langue guarani, symbole instrumentalisée de la construction de la nation paraguayenne », Christine Pic-Gillard écrit : « Les études menées par Natalia Krisvoshein de Canese au sein du CPES ont montré que le guaraní paraguayen utilisa dès le début du contact avec l'espagnol, de nombreux hispanismes, parfaitement intégrés phonétiquement. De même l'espagnol paraguayen a subi des interférences avec le guarani précolombien, tant au niveau lexical que syntaxique et morphologique<sup>16</sup> ». La valorisation esthétique de la femme « grasse et blanche » que Jabin ethnographie chez les Yuqui à l'occasion de « récits dont l'action se déroule avant le contact », proviendrait donc bien, du moins à suivre les analyses de Clastres, d'un hispanisme en l'occurrence idéologique plutôt que linguistique. Autrement dit, l'obsession chromatique du conquérant européen a profondément pénétré la mentalité du paysan paraguayen, dont la langue vernaculaire est le guarani : « Lorsqu'on quitte Asuncion, on n'entend presque plus parler l'espagnol, que peu de paysans articulent correctement. La

---

<sup>13</sup> *Chronique des Indiens Guayaki*, Plon, 1972, p. 56

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> Christine Pic-Gillard, « La langue guarani, symbole instrumentalisé de la construction de la nation paraguayenne », *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM* [En línea], 16 | 2008, Publicado el 04 noviembre 2009, consultado el 15 diciembre 2021. URL: <http://journals.openedition.org/alhim/3007>; DOI: <https://doi.org/10.4000/alhim.3007>

campagne paraguayenne est le fief du guarani ; seuls les immigrants récents et quelques snobs de la ville prétendent l'ignorer<sup>17</sup> ». Quelle que soit la date à laquelle on situe l'action d'un récit entendu de la bouche d'un Yuqui entre 2005 et 2010, cette valorisation de la « femme grasse et blanche » n'est donc vraisemblablement pas endogène. Cela dit, ce n'est sûrement pas la lecture de la *Chronique des Indiens Guayaki* qui aurait pu détourner Jabin de son idée fixe, puisque le propos de sa thèse est précisément d'en finir avec l'anthropologie « essentialiste » de Clastres, Jabin expliquant que « la société yuqui est aux antipodes de l'idéal essentialiste de la “société contre l'État” » (p. 343).

### **L'obsession démonstrative de Jabin**

Quoi qu'il en soit de « l'idéal essentialiste » qui motiverait l'ethnographie de Clastres, pour comprendre que la « valorisation esthétique et sociale » de la peau blanche provient évidemment de « l'espace civilisé » plutôt que de « l'espace indigène », il n'est pas même nécessaire d'ouvrir la *Chronique des Indiens Guayaki*, dans laquelle Clastres observe que « les Guayaki se répartissent eux-mêmes en *pire iju*, les peaux blanches, et en *pire pirä*, les peaux rouges, sans que cela corresponde pour eux à une supériorité des uns ou des autres » ; il suffit en effet de se reporter à la thèse de Jabin, l'auteur ayant su réunir une documentation historique qui, à défaut d'être convenablement analysée par l'ethnologue, n'en est pas moins soumise à l'appréciation du lecteur. Ainsi, page 88, au sujet de « Carlos Gerike Suárez membre du clergé de Santa Cruz » qui, en 1947, se rendit dans l'estancia qui accueillit les premiers Siriono, Jabin écrit : « Si nous avons fixé notre intérêt sur Los Limos, c'est parce qu'on peut penser que cette région représente une frontière entre les Sirionoïdes centraux et ceux du sud, qui deviendront les Yuqui. En effet, Gerike revient de San Carlos avec des informations qu'il pense largement imaginées. Il rapporte ainsi qu'au “soleil levant” vivent ceux qu'ils appellent les “barbares blancs” parce qu'ils ont soi-disant la peau blanche”. » C'est donc du point de vue des colons qui exploitent les indigènes qu'une distinction de couleur de peau fait sens, au point d'être relevée. C'est de nouveau signalé à la page suivante, toujours du point de vue des propriétaires fonciers exploitant les indigènes : « La famille Ibáñez insista grandement sur les différences physiques observées entre “leurs” Siriono et les “barbares” de l'Ouest, assurant que “la plus foncée était plus blanche que la plus blanche de [leurs] Indiennes” ou encore que “[...] vêtues et chaussées comme les femmes civilisées elles auraient pu se promener dans les rues de Santa Cruz sans attirer l'attention” » (p. 89). Et cette « obsession chromatique » ne date pas des années 1930, elle est bien antérieure, ce dont témoigne également la documentation réunie par Jabin, notamment à la page 130 :

« En 1789, deux décennies après le départ des jésuites, une nouvelle mission, San Carlos, fut fondée pour évangéliser un petit groupe yuracaré à moins d'une dizaine de kilomètres au nord-ouest de Buena Vista, dans la région où le jésuite Camaño situait les Siriono dans les années 1760. Quelques établissements liés au transport fluvial vers Mojos s'étaient également installés le long du Piray et puis peu à peu les Boliviens peuplèrent les espaces libres entre les différentes missions. Mais de la fin du XVIIIe à la première moitié du XXe siècle la colonisation de l'Hinterland Guapay-Ichilo n'évoluera que très peu, restant dans ses limites géographiques d'alors. Selon un recensement effectué par Viedma à la fin du XVIIIe siècle, la population de l'hinterland comptait 4.430 individus, répartis dans quatre missions. Ce décompte “du nombre d'âmes” range les habitants de la région, dont les Espagnols, “par caste et couleur” ».

L'obsession chromatique est donc un mode classificatoire attesté dans la région dès la fin du XVIIIe siècle, au point d'organiser le « recensement » des populations. Et il n'est pas jusqu'aux observations de Clastres au sujet de colons paraguayens friands d'enfants guayaki,

---

<sup>17</sup> *Chronique des Indiens Guayaki*, op. cit., p. 62.

parce qu'ils sont réputés avoir la peau blanche, qui ne trouvent une confirmation sous la plume de Jabin :

« Une autre ressource naturelle allait désormais pousser les habitants de la région à armer des expéditions de chasse dans la région lacustre qui servait de zone de refuge aux Jora : le caïman noir, à la peau très recherchée. À cette occasion, les chasseurs de caïman tentaient parfois de rencontrer les Jora et échangeaient avec eux quelques pacotilles contre des produits agricoles. Mais, lors de ces tentatives, les chasseurs avaient aussi comme but de capturer une femme ou un enfant qui serait revendu à bon prix dans les estancias de la région, permettant à l'auteur du rapt un complément financier non négligeable. À cette époque, dans la région, de nombreuses estancias utilisaient comme main d'œuvre gratuite des Siriono captifs et la valeur d'une femme ou d'un enfant était respectivement de 10 000 et 5000 bolivianos. Pour le malheur des Jora, connus pour la blancheur de leur peau, les individus à peau claire étaient particulièrement recherchés comme domestiques. Les chasseurs de caïman se muaient donc à l'occasion en chasseurs d'Indiens à la solde des grands propriétaires terriens » (p. 92-93).

Documentant comme malgré lui l'obsession à la fois esclavagiste et chromatique du colonisateur de la forêt amazonienne, Jabin n'en soutient pas moins, au sujet d'un prétendu esclavagisme indigène distinguant entre maîtres « blancs » et esclaves « noirs », que l'hypothèse d'un emprunt à la société coloniale est « hasardeuse ». Et quant à s'étonner de retrouver aux fins-fonds de la forêt amazonienne une discrimination si singulièrement caractéristique de l'esclavagisme colonial, il répond donc, imperturbable :

« Rien de bien exceptionnel du point de vue euro-américain : le “blanc” de la peau renvoie donc à l'idée de propreté, de beauté et de supériorité. En opposition, la peau foncée est dite “noire” (*enubi*), et renvoie aux idées de saleté, de laideur et d'infériorité. Comme nous l'avons déjà vu dans ce chapitre, les esclaves sont considérés comme des “gens noirs” (*bia enorai*, *bia enubi*) et ces termes sont de véritables insultes. Chez les Yuqui comme dans d'autres sociétés, et en particulier la nôtre, il existe donc des “blancs” et des “noirs” ».

Fort de sa démonstration, il peut dès lors conclure : « La couleur de la peau semble ici comme ailleurs être un prétexte à une classification sociale : les “noirs” sont les individus d'origine servile ». CQFD.

## **La sordide nudité de l'anthropologie néocoloniale**

C'est au sujet de cette conclusion – « les “noirs” sont les individus d'origine servile » - que je me suis demandé si l'auteur de cette thèse était « un imbécile ou un gredin » (LM#316). Et le Professeur Erikson de remarquer : « Cela est d'autant plus singulier que, de son propre aveu, les critiques et les insultes de Segré ne reposent que sur sa lecture d'un texte synthétique publié dans l'ouvrage *Les mondes de l'esclavage* et que cette contribution ne peut évidemment pas donner tous les tenants et aboutissants d'une thèse, issue d'une recherche au long cours étayée par un long travail de terrain et l'analyse d'un riche corpus d'archives » (LM#317). M'étant depuis procuré la thèse en question, je présente donc mes plus sincères excuses à David Jabin. En effet, ce n'est pas à son sujet que la question se pose avec le plus d'acuité, c'est, bien entendu, au sujet du « prestigieux jury d'experts internationaux » qui a consacré cette thèse de doctorat dans les termes les plus élogieux qui puissent être, son travail étant « destiné à devenir un classique de l'ethnologie amérindienne ». Et c'est pareillement au sujet du jury qui lui a décerné le second prix des meilleures thèses universitaires de l'année 2016. David Jabin, le rédacteur de cette thèse, était alors, jusque-là, un doctorant qui, d'après ce qu'il explique dans sa thèse, en est venu sur le tard à l'ethnologie, s'occupant d'abord d'ethnobotanique, et qui, mal dirigé, s'il le fut, s'est laissé aveugler par une idée fixe dont il avait dû percevoir, si tant est qu'elle ne procédât pas de son for intérieur, qu'elle conviendrait très bien à l'institution universitaire. Et sur ce point, il ne s'est donc pas trompé, son idée fixe



ayant plu à tout le monde : le « prestigieux jury d'experts internationaux », Ismard, Patterson, *Le Monde des livres*, chacun y est allé de son petit éloge. Or, à la fin des fins, son idée fixe ne repose donc sur rien d'autre que ceci : « Rien de bien exceptionnel du point de vue euro-américain : le “blanc” de la peau renvoie donc à l'idée [...] de supériorité. En opposition, la peau foncée est dite “noire” (*enubi*), et renvoie [à l'idée] d'infériorité ». Prenons, à ce sujet, le temps d'une réflexion élémentaire.

Le « point de vue euro-américain » en question est un point de vue raciste, le noir renvoyant à l'idée d'infériorité servile chez un membre du KKK, mais pas chez un anarchiste défilant avec un gilet jaune sur lequel sont écrits les mots : « mon gilet jaune est noir », non plus que chez un lecteur d'un essai d'Alain Badiou intitulé *Le Noir. Eclats d'une non-couleur*, où le noir a ceci de paradoxal qu'étant une « non-couleur », il est aussi bien « incolore », caractéristique qui signale par ailleurs, selon le philosophe, « l'ordre de l'universel auquel l'humanité aspire<sup>18</sup> ». En outre, on sait au moins depuis Montesquieu que le racisme envers les Africains résulte d'un « esclavage des nègres » dont l'essor est historiquement contingent : ce n'est pas parce que les habitants de l'Afrique étaient d'une couleur de peau noire qu'ils ont été réduits en esclavage, c'est pour d'autres raisons, que j'ai pour ma part analysées dans un livre, *L'Occident, les indigènes et nous* (Amsterdam, 2020), ainsi que dans deux articles parus dans LM, dont mes « Réflexions sur *Les Mondes de l'esclavage* » n°3 (LM #315). Quelles que soient ces raisons historiques, l'essentiel, pour notre propos, est le fait suivant : que le blanc de la peau puisse renvoyer, dans des esprits malléables, sinon débiles, à l'idée de supériorité, le noir à l'idée d'infériorité, voilà qui suppose l'existence, durant de longues décennies, d'une traite atlantique qui prit, pour des raisons contingentes, la forme d'une traite négrière. Ceci posé, lorsque Jabin observe : « Rien de bien exceptionnel du point de vue euro-américain », il profère noir sur blanc une scandaleuse imbécilité, tant d'un point de vue historique qu'ethnologique, puisque, précisément, il est *exceptionnel* qu'une telle similitude soit observable entre deux processus historiques contingents que rien ne relierait : des maîtres « blancs » et des esclaves « noirs » chez les Yuqui comme chez les colons. En effet, en termes de sciences humaines, une telle similitude doit être traitée suivant les règles de la taxinomie. Et à ce sujet, le linguiste Merritt Ruhlen écrit : « Quel que soit le domaine – animaux, langues, religions, il n'importe -, on peut expliquer les ressemblances par trois mécanismes en tout et pour tout : la convergence, l'emprunt et l'origine commune ». L'origine commune étant d'emblée hors de cause, reste donc à trancher entre la convergence et l'emprunt.

Au sujet de la convergence, Ruhlen observe que le processus par lequel « des objets originellement différents en arrivent à se ressembler », comme ce serait ici le cas entre ces deux esclavagismes originellement différents, yuqui et colonial, est notamment avéré en biologie, dans le cas des dauphins ou des chauves-souris par exemple, mammifères qui présentent des développements convergents avec ceux des poissons et des oiseaux. Mais en biologie, souligne le linguiste, le phénomène « n'a pas grand-chose d'accidentel », car la pression sélective du milieu, aquatique ou aérien, joue alors un rôle déterminant : « Les mêmes configurations anatomiques sont donc motivées, *imposées*, en fait, par un même environnement ». En revanche, il n'en va pas de même en linguistique, du fait de « la *nature arbitraire* de la relation entre son et sens » ; d'où Ruhlen conclut : « La convergence, dans le domaine du langage, est toujours accidentelle, et les chances qu'elle se produise sont automatiquement minimisées par les lois des probabilités<sup>19</sup> ». S'ensuit donc que c'est de deux

---

<sup>18</sup> En conclusion de son essai, il écrit : « Dans l'ordre de l'universel auquel l'humanité aspire, ni le Blanc, ni le Noir n'ont le droit d'exister. *L'Humanité, comme telle, est incolore* ». Alain Badiou, *Le Noir. Eclats d'une non-couleur*, Autrement, 2015, p. 122.

<sup>19</sup> Merritt Ruhlen ; *L'origine des langues*, Gallimard, 2007, p. 29-31, soulignés dans le texte.

choses l'une : ou bien la relation entre la couleur de peau noire et la condition servile est de « nature arbitraire », auquel cas la convergence observée par Jabin est précisément exceptionnelle, et d'autant plus exceptionnelle, sinon extraordinaire, que la peau sombre des Siriono, en regard de la peau claire des Yuqui, est une nuance plutôt qu'une différence substantielle de pigmentation ; ou bien la relation entre la couleur de peau noire et la condition servile n'est pas de « nature arbitraire » mais « motivée », auquel cas, en effet : « Rien d'exceptionnel ». Le Professeur Erikson s'indigne d'avoir rencontré sous ma plume d'« odieuses insinuations de complicité intellectuelle avec l'idéologie nazie et le racisme colonial » (LM#317). J'en suis sincèrement désolé mais, « spécialiste du Talmud », je procède avec logique. S'il repère donc une faute logique dans mon argumentation, je suis prêt à la « réparer ». Mais s'il s'agit de me soumettre à l'autorité universitaire, je préfère ma rigueur intellectuelle et ma droiture morale à leurs petits arrangements entre amis.

### **La rhétorique de la scientificité**

Je laisse le « prestigieux jury d'experts internationaux » assumer ses responsabilités scientifiques et politiques et reviens donc, pour ma part, à la thèse que j'ai soutenue dès le premier coup d'œil (LM #314), à savoir qu'il s'agirait, si certains éléments de l'ethnographie de Jabin s'avéraient solides, d'un emprunt, autrement dit d'une forme d'acculturation des Yuqui à « l'espace civilisé » du colonisateur. Nous avons vu qu'Erikson est apparemment informé que « le noir, de la Mésio-Amérique à la Patagonie, connote généralement l'invisibilité et l'immatérialité, sans connotation péjorative » - ce à quoi il conviendrait d'ajouter qu'à suivre des chroniqueurs anciens (Staden et Cardim notamment), le suc d'un arbre servait aux Indiens d'Amazonie à fabriquer un enduit qui, appliqué sur la peau, la colorait de noir, et c'était une parure de fête, à leurs yeux, de se colorer ainsi la peau des « éclats d'une non-couleur ». C'est pourquoi il semble prêt à concéder une sorte d'influence de la société coloniale sur l'institution servile de ces chasseurs-cueilleurs yuqui. Mais c'est pour la minimiser aussitôt, sinon la réduire à néant. Or il me semble, quant à moi, au vu des données ethnographiques réunies par Jabin, qu'il convient de donner à cette influence tout son poids. Car non seulement la discrimination entre peau blanche et peau noire, avec l'obsession chromatique qui en résulte, provient du colonisateur, mais également la configuration de l'esclavagisme yuqui dans l'au-delà.

Dans un article précédent, « La société contre l'Université » (LM#316), j'ai souligné les difficultés que posait à mes yeux le fait que Jabin observe d'une part que les Yuqui étaient des « chasseurs-cueilleurs » ne pratiquant aucune sorte d'agriculture, se contentant de piller « les abattis de leurs voisins cultivateurs métis ou amérindiens aux marges de la frontière de colonisation » (*Les Mondes de l'esclavage*, op. cit., p. 384), et qu'il assure d'autre part que dans l'au-delà, ces mêmes Yuqui auraient intégré l'horticulture, puisqu'ils possèderaient des « abattis » que leurs esclaves seraient chargés de cultiver pour eux, raison pour laquelle, toujours selon lui, à la mort d'un maître, un esclave le suivait dans la tombe. Cela soulève en effet deux problèmes : a) aucun ethnologue n'avait jusqu'à présent observé une telle pratique des morts d'accompagnement chez des chasseurs-cueilleurs, ces derniers pratiquant certes volontiers l'infanticide à l'occasion de la mort d'un chasseur, mais suivant une logique qui ne relève pas de la dialectique du maître et de l'esclave (voir à ce sujet « La société contre l'Université », LM#316) ; b) si les Yuqui se représentaient ainsi leur existence dans l'au-delà, pourquoi donc ne possédaient-ils pas, ici-bas, de tels « abattis » que leurs esclaves vivants se seraient chargés de cultiver pour eux, ce qui les aurait rendus d'autant plus aptes à remplir cette même fonction dans l'au-delà ?

Apparemment alerté par les difficultés que pose le schéma qui donne son titre à cette thèse, « Le service éternel », le Professeur Erikson, dans le second article qu'il a adressé à LM (#317), s'est dès lors efforcé de relativiser la très étonnante découverte de son protégé, l'enjeu étant d'assurer, a minima, sa plausibilité (sachant qu'en anthropologie, la scientificité d'un énoncé repose non pas tant sur sa falsifiabilité que sur sa plausibilité). Il explique donc :

« Par ailleurs, force est de constater que le cas yuqui est loin d'être isolé. On peut certes discuter de la pertinence de l'utilisation du terme "esclavage" concernant les populations amérindiennes du sud du continent à l'époque des premiers contacts et/ou à l'époque contemporaine, mais le fait est que le dossier sur cette question est actuellement en pleine expansion. Y compris à propos de nombreux peuples qui semblent n'avoir que très marginalement subi l'influence des missionnaires, qu'ils soient catholiques, évangéliques ou autres. Des explorateurs d'antan, dès le 17<sup>ème</sup> siècle, décrivaient, horrifiés, des mises à mort des esclaves d'un maître amérindien "pour l'aller servir dans l'au-delà" » (LM#317)

Des écrits du XVIII<sup>e</sup> siècle confirmeraient donc le schéma ethnographié par Jabin. Le problème est que ce type d'affirmation se doit d'être documenté, ce qui contraint le Professeur à préciser ses sources dans une note de bas de page : « Moreau, Jean-Pierre (éd.), 2002, *Un flibustier français dans la mer des Antilles, 1618-1620 : Relation d'un voyage infortuné fait aux Indes occidentales par le capitaine Fleury avec la description de quelques îles qu'on y rencontre, recueillie par l'un de ceux de la compagnie qui fit voyage*, Payot, Paris ». Les « explorateurs d'antan » s'avèrent donc être un observateur singulier, désigné par les chercheurs comme « L'Anonyme de Carpentras ». (Son récit a été retrouvé dans la bibliothèque personnel d'un évêque du XVIII<sup>e</sup> siècle appartenant au diocèse de Carpentras). Le texte a été édité par Jean-Pierre Moreau, historien des Antilles, en 1990. L'auteur de cette « Relation d'un voyage infortuné... » fut membre d'un équipage parti pour le Nouveau Monde et il passa notamment une année en Martinique, séjour d'où il tire des observations sur les coutumes des indigènes de l'île. Et parmi ses observations, il est en effet question de « mises à mort des esclaves d'un maître amérindien ». Mais voyons cela de plus près, afin d'examiner la manière dont Erikson prétend documenter la thèse de Jabin et « constater que le cas yuqui est loin d'être isolé ». L'Anonyme de Carpentras consacre quelques chapitres aux pratiques guerrières des indigènes de l'île, et il s'intéresse notamment au partage du butin pris à l'ennemi. A l'époque, 1618-1620, les Antilles sont colonisées par les Espagnols depuis longue date, et les conflits locaux sont donc intertribaux pour une part, mais opposent également, pour une autre part, des indigènes à des colons. Dans ce contexte, voici comment l'auteur de cette chronique ancienne décrit le retour d'une expédition guerrière :

« Après qu'ils sont de retour, ils partagent entre eux les prisonniers qui appartiennent, pour la plus grande part aux capitaines pour avoir fourni la pirogue, et en partie à ceux qui les ont pris, c'est-à-dire qu'ils les doivent assommer, et en ont la moitié des os principaux pour en faire des flûtes. Que si le capitaine les veut tout à fait pour s'en servir, il les garde et les autres n'y ont rien, ce qui se fait principalement quand ce sont des femmes, car on ne les mange jamais. Que s'il y a des nègres, ils demeurent à celui qui les a pris, qui les fait travailler au manioc et faire la cassave, et le vin, aussi ne craignent-ils point d'être mangés comme les *inibus*, mais seulement que leur maître ne meure, car alors ils courent fortune d'être assommés pour l'aller servir dans l'autre monde, comme nous verrons ci-après. Mais pour les *inibis*, leurs ennemis jurés, ils ne leur font jamais grâce, si ce n'est qu'étant trop jeunes ils les nourrissent jusqu'à l'âge de dix-huit à vingt ans et puis les assomment, encore font-ils cela pour leur profit, car il y a plus à manger et de plus longs os à faire des flûtes<sup>20</sup>. »

Le mot « *inibus* » désigne chez ces indigènes leurs « ennemis jurés ». Autrement dit, les « *inibus* » sont les tribus avec lesquelles, pour reprendre les mots de Jabin au sujet des relations entre Yuqui et Siriono, « ils ont pu établir une relation d'inimitié préférentielle ». Quant à ce que « nous verrons ci-après », ce sont quelques mots relatifs à la manière dont ces indigènes enterrent leurs morts : « Et après qu'un corps est enterré, la femme ou le mari et les

---

<sup>20</sup> Payot, éd. 2016, p. 229.

enfants se coupent les cheveux, pour signes de deuil, et les jette dans le susdit feu. Que si le défunt était homme qui eut des captifs on les assomme et enterre au-dessous de lui, avec une terrine sur la tête, pour l'aller servir dans l'autre monde<sup>21</sup> ». Il n'est pas davantage question, dans l'écrit de l'Anonyme de Carpentras, de « mises à mort des esclaves d'un maître ». Au regard de l'usage qu'en veut faire Erikson, les remarques suivantes s'imposent donc à un lecteur minimalement scrupuleux : a) les observations de l'Anonyme de Carpentras sont d'une tonalité délibérément objective qui évoque davantage un rapport militaire, ou clinique, qu'une subjectivité « horrifiée », Erikson témoignant de nouveau de son penchant à l'exagération pathétique afin de stimuler la fibre émotionnelle de son lecteur (cf. « La société contre l'Université », LM#316) ; b) parmi ces captifs, on distingue nettement quatre catégories fonctionnelles : les uns sont des femmes, les autres des hommes ; les uns sont des ennemis (« *inibus* »), les autres « des nègres » ; c) pour ce qui est des femmes, « on ne les mange jamais » ; d'où déduire qu'elles intègrent la tribu, devenant des épouses ou des concubines ; d) pour ce qui est des ennemis (« *inibus* »), ils sont invariablement mangés, après un temps qui peut être plus ou moins long selon l'âge de la victime ; jusque-là, les observations de l'Anonyme de Carpentras sont donc en tout point similaires à celles d'autres « explorateurs d'antan », Staden, Thevet ou Léry, et confirment très précisément les enseignements de l'anthropologie américaniste à ce sujet ; d) la nouveauté singulière de ses observations apparaît en revanche au sujet de ce que le Professeur Erikson a donc justement appelé « des mises à mort des esclaves d'un maître amérindien », lesquelles mises à mort concernent toutefois « des nègres » pris à l'ennemi, ce qu'a omis de mentionner le Professeur ; e) enfin, ces indigènes qui, lorsqu'ils ont saisi à l'ennemi « des nègres », plutôt qu'il ne les mange, les font « travailler au manioc et faire la cassave, et le vin », pratiquent donc l'agriculture, ce qu'a également omis de mentionner le Professeur. Il s'agit donc d'un schéma similaire à celui observé par Testart dans l'imposante étude qu'il a consacrée aux morts d'accompagnements.

Le schéma que Jabin prétend avoir ethnographié chez les Yuqui est en effet rapporté à celui qu'a analysé Alain Testart dans un ouvrage intitulé *Les morts d'accompagnement. La servitude volontaire I* (2004). Il y étudie les témoignages archéologiques, historiques et ethnographiques de cette pratique et s'efforce d'en dégager les formes culturelles et les enjeux sociaux tout au long de l'histoire, depuis la Chine jusqu'à l'Amérique. Et concernant le « Nouveau Monde », il en documente l'existence dans des tribus indiennes d'Amérique du Nord et en Mésoamérique, aire qu'il circonscrit ainsi : « Les Américains ont une expression imagée pour désigner cette Amérique moyenne qu'ils dénomment “nucléaire” et à laquelle ils opposent toutes les autres cultures de chasseurs-cueilleurs ou d'horticulteurs amazoniens<sup>22</sup> ». La pratique en question concerne en effet des sociétés qui, si elles ne sont pas toutes étatiques, ni influencées par des logiques étatiques, n'en reposent pas moins sur une stratification sociale ancrée dans des pratiques productives (agricoles). Et l'activité que poursuit l'esclave dans l'au-delà est donc très logiquement celle qui l'occupait ici-bas : « L'idée que les esclaves serviraient les maîtres après leur mort *comme ils les ont servis du temps de leur vie* est apparente dans les notes de plusieurs observateurs<sup>23</sup> » (je souligne).

Peut-on dès lors conclure, à la lecture de l'Anonyme de Carpentras édité par Moreau, que « le cas yuqui est loin d'être isolé » ? Les indigènes de la Martinique se comportent à l'instar de bien des Indiens d'Amazonie, ne consommant que les captifs qu'ils ont combattu et vaincu ; en revanche, « les nègres » qu'ils rencontrent et capturent à l'occasion d'un conflit

---

<sup>21</sup> Ibid., p. 234.

<sup>22</sup> Editions Errance, 2004, p. 137

<sup>23</sup> Op. cit., p. 122.

guerrier représentent une anomalie introduite par le colonisateur, car, suivant leurs coutumes, ces « nègres », esclaves des colons, n'ont vocation ni à être mangés, ni à intégrer la tribu, n'étant ni des ennemis, ni des femmes des ennemis. Aussi, que faire de ces « nègres » ? La réponse des indigènes est, de toute évidence, de nature *mimétique*, puisqu'ils usent de ces « nègres » comme les colons en usent avec eux, en les faisant donc travailler dans leurs propres plantations : manioc, cassave, vignoble. Et à la mort du maître, son bien le suit dans la tombe, son serviteur « nègre » comme sans doute son arc et d'autres biens qui appartiennent singulièrement au maître, appartenances qui interdiraient à un autre indigène de se les approprier. Et la coutume est du reste attestée chez de nombreuses tribus indiennes, à commencer par les Yuqui eux-mêmes, ainsi que Jabin a pu l'observer, soulignant sa persistance jusqu'à aujourd'hui : « Dès que survient la mort, on continue à faire disparaître tous les biens du défunt en brisant ce qui peut l'être, en brûlant ou en jetant à la rivière ce qui ne l'est pas, et on évite d'utiliser ce qui ne peut ni être détruit ni être jeté. La maison du défunt n'est pas abandonnée s'il n'en était qu'un simple habitant, mais seulement si elle lui appartenait » (p. 468). C'est donc, en l'occurrence, via un processus d'acculturation que des indigènes de la Martinique assassinaient des « esclaves » à la mort de leur maître, puisque ces « esclaves » assassinés étaient précisément « nègres » et que c'est la pratique du colonisateur qui les réduisait à l'état de « biens » à l'usage d'un maître. Autrement dit, ce que signale la référence bibliographique du Professeur, c'est très exactement la pertinence d'une thèse contraire à celle de son protégé, à savoir que la relation de maître à esclave est, ici, un emprunt à la culture du colonisateur, où les « nègres » sont des esclaves.

En conclusion de son article, Erikson écrit : « À travers les noms de David Jabin puis de Philippe Erikson, Segré semble avoir fantasmé des ennemis politiques plutôt que des adversaires scientifiques » (LM, #317). J'observe pour ma part que si le Professeur évoque, dans un texte adressé à un site d'information, à l'occasion d'une polémique qu'il voudrait pouvoir transformer en « débat » et qualifier de « scientifique », une multiplicité d'« explorateurs » et « de nombreux peuples qui semblent n'avoir que très marginalement subi l'influence des missionnaires, qu'ils soient catholiques, évangéliques ou autres », renvoyant en note à l'Anonyme de Carpentras, c'est nécessairement de deux choses l'une : ou bien sa mémoire du texte édité par Moreau est défaillante, ou bien il omet délibérément de préciser que si l'influence des missionnaires a été minimes dans le cas des indigènes décrits par l'Anonyme de Carpentras, en revanche celle du colonisateur esclavagiste a été substantielle. Quant à la rhétorique d'Erikson, s'indignant de mes « insultes » et s'étonnant de la charge polémique de mon propos quand il conviendrait de débattre poliment de questions scientifiques, signalons-lui au passage que je ne maîtrise pas seulement les classiques de l'anthropologie, mais également ceux de la sociologie :

« Ce langage politique non marqué politiquement se caractérise par une rhétorique de l'impartialité, marquée par les effets de symétrie, d'équilibre, de juste milieu, et soutenue par un ethos de la bienséance et de la décence, attesté par l'évitement des formes les plus violentes de la polémique, par la discrétion, le respect affiché de l'adversaire, bref, tout ce qui manifeste la dénégation de la lutte politique en tant que lutte. Cette stratégie de la neutralité (éthique) trouve son accomplissement naturel dans la rhétorique de la scientificité.<sup>24</sup> »

Quoi qu'il en soit de l'ethos scientifique du Professeur d'université, reste que c'est donc la question des influences exogènes qu'il convient d'élucider maintenant dans le cas des Yuqui, lequel est loin d'être « isolé », en effet, du moins pour ce qui est du processus d'acculturation qu'induit le traumatisme colonial.

---

<sup>24</sup> Pierre Bourdieu, *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges symboliques*, Fayard, 1982, p. 155.

## Le suprématisme occidental à l'épreuve d'une science de l'homme

Afin de rendre raison du fait ethnographique avancé par Jabin, à savoir donc que les Yuqui se représenteraient, dans l'au-delà, un maître disposant d'un abattis que cultiverait son esclave, intéressons-nous à présent, non pas au pieux discours des missionnaires de la NTM, mais à leurs pratiques, telles que Jabin les décrit à la page 180 de sa thèse, lorsqu'il retrace le processus par lequel les missionnaires ont intégré le premier « groupe » yuqui dans « l'espace civilisé » :

« Durant l'année 1968 cette bande de 46 individus se fixe de manière définitive sur la rive gauche du Chimoré. Les pérégrinations du groupe nomade se limitèrent à des expéditions de chasse et de cueillette chaque fois plus courte au cours des mois suivants. Durant les années précédant le contact il ne construisait que des abris constitués de quelques palmes posées à l'oblique pour protéger leurs hamacs de la pluie. Mais ce début de sédentarisation fut marqué par la construction spontanée d'abris rudimentaires, composés d'une armature de bois et d'un toit de palme. Craignant une trop grande promiscuité, eu égard aux épisodes violents survenus durant les années précédentes, les missionnaires évangélistes s'établirent sur l'autre rive. Ils pouvaient ainsi visiter les Yuqui à leur guise pour tenter de leur enseigner les principes de l'évangile, mais aussi, dès le départ, les notions de travail salarié et de monnaie. En effet, dès cette époque, les Yuqui travaillaient dans les abattis de la mission contre salaire. Les missionnaires allaient les chercher le matin leur faisaient traverser la rivière en pirogue à moteur, puis les ramenaient le soir à leur campement. Le but déclaré était alors de préparer le groupe à sa rencontre inéluctable avec la société nationale, mais en le maintenant éloigné des contacts directs le plus longtemps possible. En somme, l'année 1968 marque la transformation de l'espace indigène de la région du Chimoré en un espace civilisé. »

Les missionnaires de la NTM ne se sont donc pas contentés d'évangéliser les Yuqui, ils les ont également mis au travail, les invitant à cultiver des abattis plutôt qu'à les piller, mais ces abattis qu'ils cultivaient ne leur appartenaient donc pas, étant ceux des missionnaires, lesquels, employeurs des indigènes, réactivaient de la sorte les recommandations exposées en 1503 dans une lettre adressée par Isabelle de Castille au gouverneur de l'île d'Hispaniola :

« [...] nous avons ordonné que les Indiens vivant dans l'île Espagnole fussent libres et non point assujettis à quelque servitude que ce soit, comme il est exposé dans cette instruction. Je suis informé à présent que du fait de la trop grande liberté dont ils jouissent, lesdits Indiens fuient ou évitent la conversation et la fréquentation des chrétiens même lorsqu'on doit leur verser un salaire. Il en résulte qu'ils ne veulent plus travailler et se livrent au vagabondage ; [...] C'est pourquoi j'ai fait préparer cette lettre pour vous, notre gouverneur. Je vous ordonne en conséquence de contraindre lesdits Indiens à fréquenter les chrétiens, à travailler à la construction de leurs maisons et à recueillir ou extraire l'or et les autres métaux, et à faire des profits pour les chrétiens de cette île...<sup>25</sup> »

Certes, les missionnaires de la NTM, comme bien des Franciscains et des Jésuites, ont protégés les Yuqui des assauts génocidaires ou esclavagistes des colons, c'est un fait indiscutable. Reste que, plutôt qu'un anthropologue, Jabin serait donc un idéologue qui, affranchi de tout scrupule épistémologique, se serait efforcé d'apporter une caution ethnologique au projet avoué des missionnaires de la NTM, celui de « civiliser » ces indigènes, projet d'autant plus justifié que ces Yuqui étaient donc des esclavagistes négrophobes avant d'intégrer la « mission ». Mais à un véritable anthropologue, nourri notamment des écrits de Boas, Mauss, Lévi-Strauss ou Clastres, il n'échappe donc pas que « civiliser » ces indigènes a consisté, depuis Isabelle de Castille jusqu'aux missionnaires de la NTM, à les mettre au travail, de sorte qu'ils cultivent les « abattis de la mission ». Jabin, en bon libéral, assure que ce fut « contre salaire ». Soit. J'observe néanmoins qu'en 2015 un missionnaire en lien avec la NTM a été accusé d'avoir réduit en esclavage une centaine

---

<sup>25</sup> Cité par Hugo Tolentino, *Origines du préjugé racial aux Amériques*, Robert Laffont, 1984, p. 31.

d'Indiens de la forêt amazonienne<sup>26</sup>. Et de fait, à suivre les documents historiques réunis par Jabin, les missionnaires de la NTM prolongent - non sans l'adoucir substantiellement, il est vrai - une pratique coloniale de l'esclavagisme plutôt qu'ils ne contribueraient à abolir un prétendu esclavagisme négrophobe des indigènes. Evoquant la manière dont les Siriono ont commencé d'être intégrés à la société coloniale dans laquelle ils ont cru trouver refuge, Jabin explique en effet, page 88 :

« C'est dans ce contexte de régression de la colonisation que se déroula la réduction d'un nombre important de Siriono dans les années 1930. Durant la période d'isolement de la société nationale, les frères Ibáñez semblent avoir appris la langue siriono, mais aussi leurs techniques de chasse. Carlos Gerike Suárez, membre du clergé de Santa Cruz qui, en 1947, se rendit sur place à la demande insistante de la famille pour catéchiser les Siriono qui étaient à leur service, recueillit le récit de ces événements. Il parle, peut-être de manière exagérée, de l'arrivée de plus de 800 Siriono dans l'estancia, venus pour se protéger des Yanaigua. Quand la famille Ibáñez pressa les nouveaux arrivants de se mettre au travail, la majeure partie des Siriono choisit de partir de l'estancia. En 1947, le nombre des Siriono de los Limos ne dépassait pas les 150 individus suite à une épidémie de variole qui en tua 200 et d'autres venaient d'être emmenés dans le Beni à l'occasion du second épisode de l'exploitation du caoutchouc amazonien (1943-1945). »

Les Siriono, pris en étau entre des colons chasseurs d'esclaves et d'autres tribus indigènes hostiles, croyant alors trouver refuge dans « l'estancia », y sont donc voués à « se mettre au travail », ou plus drastiquement encore à être déportés pour servir de main d'œuvre à « l'exploitation du caoutchouc amazonien », exploitation qui, comme dans le cas du Congo belge, s'appuya sur un asservissement des populations autochtones confinant parfois au génocide, mais qui enrichit en revanche les exploitants, dont la famille Suárez, originaire de Santa Cruz, l'une des familles appelées « rois du caoutchouc<sup>27</sup> », dont est probablement issu « Carlos Gerike Suárez, membre du clergé de Santa Cruz ». Mais d'autres indigènes, ainsi que l'observe James C. Scott dans *Zomia*, fuyaient « les *reducciones* et le travail forcé dans les missions<sup>28</sup> ». Les Yuqui ont été de ceux-là, jusqu'à ce que la colonisation de leur espace forestier les contraigne à capituler. Les représentations des Yuqui relatives à un céleste abattis qu'un esclave serait contraint de cultiver dans l'au-delà pour le bénéfice de son maître, si elles étaient avérées, voilà ce dont les origines, *en termes de pratiques sociales*, ne seraient donc pas à sonder dans l'ethos des chasseurs nomades de la forêt amazonienne, mais davantage au cœur de « l'espace civilisé ». Et de fait, dans sa conclusion, lorsqu'il ressaisit les principaux chaînons de son « histoire conjecturale », Jabin le signale lui-même, mais comme sans y penser : « Du point de vue des propriétaires terriens qui avaient pacifié les Siriono et qui, sur un mode équivoque bien connu dans la région, les exploitaient dans une relation de patronage, la principale caractéristique remarquable des "barbares" ennemis des Siriono était la clarté de leur peau ».

Une fois les Siriono « pacifiés » et protégés, la source d'approvisionnement des Yuqui en esclaves se serait tarie, raison pour laquelle ces chasseurs-cueilleurs auraient produit, de manière autarcique, leurs propres esclaves, avec les caractéristiques que Jabin leur a découvertes. C'est là sa « thèse ». Mais s'appuyant sur certaines données empiriques, celles-ci

---

<sup>26</sup> <https://www.survivalinternational.org/news/10760>. « A missionary with links to the controversial US-based New Tribes Mission (NTM) has been accused of keeping nearly 100 Amazon Indians in shocking conditions "analogous to slavery" ». (« Un missionnaire lié à la New Tribes Mission (NTM), une organisation controversée basée aux Etats-Unis, a été accusé de maintenir une centaine d'Indiens amazoniens dans des conditions de vie "analogues à l'esclavage" »).

<sup>27</sup> Voir à ce sujet la présentation de Jean-Claude Roux et Alain Gioda d'un écrit de Luigi Balzan, *Des Andes à l'Amazonie, 1891-1893*, Ginkgo éditeur / IRD, 2006. Ils y retracent l'histoire de l'exploitation du caoutchouc dans l'Amazonie bolivienne.

<sup>28</sup> *Zomia, ou l'art de ne pas être gouverné. Une histoire anarchiste des hautes terres d'Asie du Sud-Est*, trad. fra. N. Guilhot, F. Joly, O. Ruchet, Seuil, 2013/2019 [2009], p. 250.

demeurent offertes à l'appréciation du lecteur. Ainsi, il est manifeste que c'est donc « Du point de vue des propriétaires terriens », c'est-à-dire des colons européens, que « la principale caractéristique remarquable des “barbares” ennemis des Siriono était la clarté de leur peau », et en conséquence c'est pareillement de leur point de vue que les Siriono, en comparaison des Yuqui, sont d'une couleur de peau sombre, c'est-à-dire « noire ». Par ailleurs, si Jabin affirme que dans le cas de l'hostilité entre Siriono et Yuqui, « il ne s'agissait pas pour ces derniers de se procurer des outils métalliques ou des produits agricoles, comme dans les relations d'hostilité qu'ils entretenaient par ailleurs, mais plutôt de prendre des captifs », rien n'assure que ces captifs connaissaient un autre sort que celui abondamment observé et décrit dans la littérature anthropologique : l'assimilation, soit via un rituel anthropophage, soit via l'intégration à la tribu. En revanche, on peut être assuré que les Yuqui avaient donc pris connaissance de la manière dont les « Blancs » traitaient leurs propres captifs : « propriétaires terriens qui avaient pacifié les Siriono et qui, sur un mode équivoque bien connu dans la région, les exploitaient dans une relation de patronage ». Dans sa *Chronique des Indiens Guayaki*, Clastres formule en des termes plus précis la différence entre « l'espace civilisé » et « l'espace indigène » relativement au sort des captifs : « Les Espagnols, moins soucieux que les Guarani de respecter les liens de parenté, soumirent les Indiens de la région à une exploitation sauvage, telle que deux ou trois décennies après leur arrivée il ne restait presque plus d'indigènes là où naguère ils vivaient par dizaines de milliers<sup>29</sup> ». Et à ce sujet, j'ai eu l'occasion de souligner ailleurs que, contrairement à ce qu'ont prétendu bien des anthropologues de la fin du XIXe siècle, dont Engels, le passage d'un rituel anthropophage à une servitude sociale ne saurait être entendu comme un « progrès » qu'à la condition d'envisager l'histoire de l'humanité d'un biais esclavagiste : « après tout, en mangeant un prisonnier dans un cadre rituel défini, la société anthropophage s'épargne le risque de sombrer dans un mode de production esclavagiste, appelant la guerre pour se fournir en esclaves<sup>30</sup> ».

Quoi qu'il en soit du lexique retenu, « relation de patronage » ou « exploitation sauvage », ce n'est donc pas dans l'au-delà, c'est ici-bas, dans « l'hacienda Los Limos, au Nord-Ouest de l'hinterland Guapay-Ichilo », que des esclaves étaient contraints de cultiver le jardin d'un maître, qu'ils souffraient de malnutrition, subissaient des châtiments corporels (l'usage du fouet étant abondamment documenté<sup>31</sup>) et étaient perçus comme plus ou moins noirs ou blancs du fait des obsessions chromatiques de colonisateurs si puissants et féroces que les Indiens se demandaient parfois s'ils étaient faits de chair et de sang. C'est pourquoi j'ai conclu, dans mes « Réflexions sur *Les Mondes de l'esclavage* » n°2 (LM #314), au sujet de la division entre maîtres et esclaves chez les Yuqui : « Quitte à accorder un crédit maximal aux méthodes ethnographiques de Jabin, reste que ce serait donc après avoir été en contact, direct ou indirect, avec les colonisateurs européens que les Yuqui d'Amazonie aurait singé les pratiques de ces féroces conquérants venus d'une autre planète, vraisemblablement afin de s'approprier un peu de leur puissance et se préserver ainsi eux-mêmes du misérable sort qu'ils leur destinaient ».

Le Professeur Erikson me répond : « “Singer” : le choix de ce verbe est décidément bien malencontreux, tant il est connoté en matière d'animalisation et de ségrégation raciale... » (LM #317). J'avais précisé auparavant, dans le même article, ce que j'entendais par « singer » : « L'hypothèse d'une mimésis, au sens aristotélicien du terme, soit l'hypothèse d'une incorporation cathartique et tragi-comique de pratiques esclavagistes observées chez les

---

<sup>29</sup> *Chronique des Indiens Guayaki*, op. cit., p. 56.

<sup>30</sup> Voir *L'Occident, les indigènes et nous*, Amsterdam, 2021, p. 152.

<sup>31</sup> Voir à ce sujet la présentation de Jean-Claude Roux et Alain Giorda d'un écrit de Luigi Balzan, *Des Andes à l'Amazonie, 1891-1893*, op. cit.



conquérants européens » (LM#314). Mais quant à « singer », soyons respectueux et laissons au Professeur Erikson le dernier mot : tel le baron de Münchhausen, il parviendra peut-être à s'en saisir afin de se hisser hors de l'eau.

### **Le fin mot de l'histoire : une stratégie coloniale réactualisée**

« Au XIXe siècle, la dénonciation de l'esclavage a été utilisée pour justifier l'action coloniale dans de nombreux pays africains ou asiatiques » (Mathieu Guérin, « Mobiliser l'esclavage pour pouvoir l'abolir », in *Les Mondes de l'esclavage*).

En conclusion de sa thèse, page 487, Jabin ressaisit les principaux acquis de sa recherche et s'efforce d'en dégager la portée à la fois anthropologique et historique :

« Ce travail n'a pas pour ambition de donner une définition générale de l'esclavage amérindien qui semble, malgré des ressemblances morphologiques générales, s'être exprimé sous différentes formes selon les sociétés et à travers le temps. Nous remarquerons néanmoins qu'à travers la définition donnée dans les lignes précédentes, l'esclavage yuqui se démarque par au moins deux traits de l'esclavage de capture amérindien décrit par Santos Granero (2009). Premièrement, les esclaves yuqui ne sont pas des captifs, même si on peut penser qu'ils descendent de lignées de captifs. Il ne semble donc pas opportun d'adopter l'appellation d'esclavage de capture. Deuxièmement, les esclaves yuqui ne sont pas insérés dans la société pour devenir des consanguins. Bien au contraire, le statut est transmis sur plusieurs générations et un véritable arsenal sociologique est mis en branle pour maintenir une partie du groupe dans l'altérité. Il est assez frappant de constater que, de toutes les définitions que nous avons pu consulter, c'est celle donnée par Lovejoy pour l'esclavage africain qui se rapproche le plus [de] l'esclavage yuqui. Il s'agit d'une forme d'exploitation, permise parce que l'esclave est objet de propriété, dans laquelle l'esclave est vu comme un étranger contre lequel on peut légitimement faire usage de la coercition. La force de travail de l'esclave est à la disposition totale du maître. L'esclave n'a aucun droit sur sa sexualité ni sur ses capacités reproductives. Enfin le statut servile est hérité par ses descendants. »

L'esclavagisme des Yuqui, chasseurs nomades de la forêt amazonienne, plutôt qu'il ne relèverait de « l'esclavage de capture amérindien » décrit par tant d'ethnologues, jusqu'à Santos Granero lui-même qui, bien que reconsidérant l'importance des formes sociales de servitude dans le monde indigène, garde néanmoins le même cadre théorique, serait donc, à suivre Jabin, comparable à celui de la société coloniale : « forme d'exploitation, permise parce que l'esclave est objet de propriété, dans laquelle l'esclave est vu comme un étranger contre lequel on peut légitimement faire usage de la coercition ». C'est toutefois à un autre esclavagisme que celui de la société coloniale que Jabin le compare finalement : « de toutes les définitions que nous avons pu consulter, c'est celle donnée par Lovejoy pour l'esclavage africain qui se rapproche le plus de l'esclavage yuqui ». C'est de prime abord paradoxal, après avoir expliqué que chez les Yuqui comme chez les Euro-américains, « les “noirs” sont les individus d'origine servile ». C'est néanmoins d'une logique imparable si l'enjeu de cette thèse était de *réfuter* qu'au cours de l'histoire mondiale l'esclavagisme, au sens de ce que le Professeur Erikson appelle « une servitude brutale » (LM#317), a procédé principalement de « l'espace civilisé » et non de « l'espace indigène ». La thèse de Jabin est ainsi d'une élégance décidément remarquable : non seulement il découvre une négrophobie esclavagiste chez des chasseurs-cueilleurs de la forêt amazonienne, mais en outre il s'aperçoit que « de toutes les définitions que nous avons pu consulter, c'est celle donnée par Lovejoy pour l'esclavage africain qui se rapproche le plus [de] l'esclavage yuqui ».

Le problème est qu'à se reporter à la note de bas de page (note n°855), « Lovejoy, 2011 [1983], p.1-4 », et à la bibliographie placée en fin d'ouvrage, Jabin aurait fondé son ultime pirouette sur les enseignements de Lovejoy exposés dans les pages 1 à 4 de *Transformations in slavery: a history of slavery in Africa*, dans lesquelles l'historien canadien

énonce un certain nombre de généralités au sujet de l'esclavage sans qu'il ne soit aucunement question de l'Afrique en particulier. Son livre est en revanche bel et bien consacré à l'esclavage africain. Et sa thèse à ce sujet est résumée en une ligne dès l'entame de la préface à la seconde édition : « *The first edition of this book was my attempt to relate the internal development of slavery in Africa to external forces* » (p. XVII). L'étude de Lovejoy met en effet en évidence l'impact des traites négrières arabo-musulmanes puis européo-chrétiennes sur les formes de subordination autochtones, et les transformations radicales qui en ont découlé, si bien qu'à le suivre l'esclavagisme africain qui justifia si souvent l'entreprise colonisatrice en Afrique subsaharienne à partir de la fin du XIXe siècle n'était que la résultante de ces traites, dont les principaux agents étaient donc des « forces extérieures » à l'Afrique noire. Rendant compte de l'ouvrage de Lovejoy paru en 1983, d'où Jabin prétend donc conclure à une similitude entre l'esclavage africain et celui des chasseurs-cueilleurs yuqui, François Renault l'a compris comme moi :

« Quelles sont les relations entre l'état d'esclavage et la traite ? Le premier, en tant qu'institution, ne serait-il pas la cause du second, appelée à lui fournir ses éléments ? L'auteur donne la réponse inverse : c'est la seconde qui est à l'origine du premier. L'esclavage était marginal en Afrique, et il ne s'est répandu qu'avec la demande des arabes, puis des européens. Des esclaves raflés pour y répondre, une partie était retenue par les capteurs, et un processus s'est développé au cours des siècles de sorte qu'une classe servile a constitué un rouage essentiel du fonctionnement d'un certain nombre de sociétés. La structure de celles-ci s'est donc trouvée, bien avant la période coloniale, profondément affectée par des influences extérieures<sup>32</sup>. »

L'esclavagisme africain censé correspondre à l'esclavagisme yuqui n'était donc précisément pas, à se reporter au livre de Lovejoy, une formation sociale endogène. Ainsi que l'a formulé Claude Meillassoux dans son *Anthropologie de l'esclavage* : « S'il y a une genèse de l'esclavage en Afrique, c'est à l'échelle d'une histoire qui déborde le continent qu'il faut la chercher<sup>33</sup> ». Et il en irait donc rigoureusement de même dans le cas des Yuqui.

C'est ainsi que, jusqu'à l'ultime rodomontade de cette thèse en ethnologie, David Jabin et le « prestigieux jury d'experts internationaux » qui a consacré son travail avèrent leur singulier usage des notes de bas de page et leur coloniale maîtrise du sujet, comme s'il était acquis qu'il s'agissait dorénavant, à l'Université, d'en finir avec toute rigueur intellectuelle et toute droiture morale, la vision du monde des missionnaires de la NTM étant apparemment devenue le totem d'une chefferie intellectuellement primitive auprès duquel se prosterner. Dès lors, une question se pose : comment en est-on arrivé là ? Un tel phénomène prend son origine, à mon sens, dans un mouvement idéologique d'ampleur internationale que signale, à bien des égards, une remarque de l'anthropologue Jérôme Thomas au sujet de la prédominance, aujourd'hui, dans les institutions universitaires, de l'avant-garde missionnaire du suprématisme occidental : « Il est tout à fait symptomatique qu'en février 2020 le nouveau responsable nommé à la tête du département brésilien de protection des tribus isolées soit à la fois un anthropologue et un pasteur évangélique<sup>34</sup> ». Je n'ai rien, à titre personnel, contre les pasteurs évangéliques, d'autant moins que certains d'entre eux, ou sinon eux leurs ouailles, puisant dans leur propre expérience historique, ont bien souvent sauvé l'honneur de la France durant la période vichyste, outre qu'au regard de la sauvagerie coloniale, les missionnaires furent très souvent un rempart pour les « sauvages ». Mais que l'anthropologie universitaire soit dorénavant soumise à la prédominance idéologique d'une organisation comme la New Tribes Mission, voilà qui en dit long sur l'état de décomposition d'une « discipline » dont les

---

<sup>32</sup> Renault François. Lovejoy (Paul E.) : *Transformation in Slavery. A history of Slavery in Africa*. In: Revue française d'histoire d'outre-mer, tome 72, n°269, 4e trimestre 1985. pp. 479-480.

<sup>33</sup> Claude Meillassoux, *Anthropologie de l'esclavage*, PUF, 1986/1998, p. 40.

<sup>34</sup> *Mœurs et coutumes des Indiens du Brésil*, Editions Chandeigne, 2021, p. 22.

pères fondateurs ont été Boas, Mauss ou encore Lévi-Strauss. Le Professeur Erikson, le Professeur Carlos Fausto et leurs collègues sont convaincus que la thèse de Jabin est destinée « à devenir un classique dans les annales de l'ethnologie amérindienne ». Il se pourrait en effet, mais au même titre que l'affaire Dreyfus était destinée à devenir un « classique » dans les annales de la justice française.

## Epilogue

Dans « La société contre l'université » (LM#316), j'ai brièvement évoqué une sorte d'anthropologue fictif nommé « David Cohen », lequel aurait découvert que des chasseurs nomades de la forêt amazonienne en tout point similaires aux Yuqui ont eu une certaine connaissance des mathématiques grecques. Et j'expliquais que « le David Cohen en question », s'il avait existé, « se serait fait traiter d'escroc, et à juste titre puisqu'une telle connaissance des mathématiques théoriques n'a jamais été observée chez aucune tribu de chasseurs-cueilleurs depuis que des Européens en ont rencontrées ». Ainsi Staden, par exemple, un explorateur du XVI<sup>e</sup> siècle, écrit au sujet des Indiens chez lesquels il a vécu captif, que ces « sauvages ne savent compter que jusqu'à cinq. Quand ils veulent exprimer un nombre plus élevé, ils montrent les doigts des pieds et des mains ; et si le nombre est très grand, ils montrent quatre ou cinq personnes, voulant dire qu'il faut compter leurs doigts<sup>35</sup> ». Ce n'est cependant pas le témoignage de Staden en tant que tel qui suffirait à infirmer la prétendue découverte empirique de David Cohen, c'est sa concordance avec un riche corpus d'autres témoignages et un nombre considérable d'études ethnographiques. Le Professeur Erikson, quant à lui, adressant un second article à LM en réponse à mon « cours élémentaire », s'étonne d'emblée de l'apparition de ce « David Cohen » sous ma plume :

« Ivan Segré, dans la dernière livraison de *Lundimatin*, reconnaît avoir été injuste envers David Jabin. Il s'excuse solennellement d'avoir mésestimé ses compétences professionnelles en le caricaturant en blanc-bec ridicule et en qualifiant ses propos de rodomontades grotesques. On s'étonne dès lors qu'il lui invente quelques pages plus loin un avatar "scientifique", curieusement baptisé David Cohen et supposé, par contraste avec le vrai David, illustrer l'inanité des raisonnements fallacieux d'anthropologues qui ne sauraient être que des "imbéciles ou gredins" ! » (LM #317)

Il y aurait donc selon le Professeur un « vrai David » et, par conséquent, un faux David, le vrai étant l'ethnologue David Jabin dont la thèse de doctorat a été consacrée par l'institution universitaire, le faux étant mon « David Cohen », sorte de pseudo-anthropologue aux « raisonnements fallacieux ». A regarder les choses de plus près, il se pourrait cependant que le vrai et le faux ne soit pas conforme à ce qu'en dit le Professeur Erikson. En effet, dans une *Histoire des nombres*, Grégory Chambon, abordant l'ethnomathématique, explique, au sujet de la manière de compter dans les sociétés primitives :

« Cette façon de créer un lien entre ce qu'on compte et une partie du corps traduit en réalité une forme d'abstraction élaborée qui rend possible, plus généralement, la correspondance un-à-un (bijective) entre une partie du corps, représentant par exemple 8, et n'importe quelle collection de 8 objets. Plutôt que de juger ces pensées mathématiques à l'aune de notre propre perception pour en déduire une quelconque déficience du concept abstrait de nombre, indépendant de la chose comptée, il est donc préférable de chercher à mieux comprendre leurs domaines d'usages dans ces cultures et le sens exact qu'on leur prêtait. Il n'est donc pas toujours aisé de trouver le nombre où il se cache<sup>36</sup>. »

---

<sup>35</sup> Op. cit., p. 213.

<sup>36</sup> *Histoire des nombres*, Puf, 2020, p. 34.

C'est donc à condition de savoir « trouver le nombre où il se cache » que la découverte de David Cohen pourrait, sous son apparence de rodomontade grotesque, s'avérer fidèle à la rigueur spéculative des fondateurs de l'anthropologie anti-coloniale. Or, où le nombre se cache-t-il, sinon dans ce qui importe principalement à l'humanisme anthropologique, à savoir, conclut Lévi-Strauss au terme d'une méditation sur les rapports entre l'ethnologie et l'histoire, dans « ce qui n'est pas écrit, non pas tant parce que les peuples que [l'anthropologue] étudie sont incapables d'écrire, que parce que ce à quoi il s'intéresse est différent de tout ce que les hommes songent habituellement à fixer sur la pierre ou sur le papier<sup>37</sup> ». Et de fait, en dernière analyse, si l'on m'accorde la liberté de singer une formule d'Alain Badiou concluant l'un de ses articles, je dirais que *dans cette affaire, l'anthropologue, c'est moi*, autrement dit David Cohen. Il se trouve en effet que dans un autre écrit, intitulé *Race et histoire*, Lévi-Strauss explique, au sujet des sociétés primitives d'Australie, qu'à condition de « trouver le nombre où il se cache », elles s'avèrent maîtriser des notions non de l'antique géométrie grecque, mais des « mathématiques modernes » :

« Pour tout ce qui touche à l'organisation de la famille et à l'harmonisation des rapports entre groupe familial et groupe social, les Australiens, arriérés sur le plan économique, occupent une place si avancée par rapport au reste de l'humanité qu'il est nécessaire, pour comprendre les systèmes de règles élaborées par eux de façon consciente et réfléchie, de faire appel à certaines formes des mathématiques modernes. Ce sont eux qui ont vraiment découvert que les liens de mariage forment le canevas sur lequel les autres institutions sociales ne sont que des broderies ; car, même dans les sociétés modernes où le rôle de la famille tend à se restreindre, l'intensité des liens de famille n'est pas moins grande : elle s'amortit seulement dans un cercle plus étroit, aux limites duquel d'autres liens, intéressant d'autres familles viennent aussitôt la relayer. [...] Ils ont aussi dépassé le plan de l'observation empirique pour s'élever à la connaissance de certaines des lois qui régissent le système. Si bien qu'il n'est nullement exagéré de saluer en eux, non seulement les précurseurs de toute sociologie familiale, mais encore les véritables introducteurs de la rigueur spéculative appliquée à l'étude des faits sociaux<sup>38</sup>. »

Lévi-Strauss concède toutefois avec prudence que c'est « habituellement » que l'essentiel ne trouve pas à se « fixer sur la pierre ». Car il est des exceptions, notamment mathématiques et talmudiques. Et quitte à « réparer » certains jugements hâtifs que j'ai pu émettre dans mon existence, singulièrement à l'occasion d'une intervention dans un séminaire de philosophie contemporaine en juin 2009, je dirais ici que la « rigueur spéculative appliquée à l'étude des faits sociaux » est aussi bien ce qui instruit la philosophie contemporaine d'Alain Badiou, bien qu'il ait pour sa part abandonné la notion de structure au profit de celle d'événement, lequel événement, chez Badiou, n'est précisément pas un « fait social ». L'analogie est cependant opérante en ceci que son effort constant, endurent et courageux, depuis un demi-siècle, a consisté à éclairer nos existences à la lumière des mathématiques de l'infini<sup>39</sup>. Et au terme de sa méditation sur *Le Nombre et les nombres*, il distingue précisément d'une part la *pensée* du nombre, tel que Lévi-Strauss pouvait donc la déceler dans les sociétés primitives d'Australie (aidé en cela, à l'occasion, par le mathématicien André Weil<sup>40</sup>), d'autre part une *tyrannie* du dénombrement comptable caractéristique, elle, de la rhétorique du Capital : « Dans notre situation, celle du Capital, le règne du nombre est ainsi le règne de l'esclavage impensé de la numéricité elle-même. Le nombre, tel qu'on prétend qu'il soutient ce qui vaut, est bien plutôt l'interdit jeté sur toute pensée du nombre même<sup>41</sup> ». Autrement dit, « l'espace civilisé » du Capital est, en ce sens, l'interdit jeté sur une pensée dont les primitifs australiens comme les mathématiciens modernes seraient les artistes à la fois inconscients et

---

<sup>37</sup> *Anthropologie structurale I*, op. cit., p. 39.

<sup>38</sup> *Anthropologie structurale II*, op. cit., p. 399-400.

<sup>39</sup> Je renvoie à ce sujet à mon article « La philosophie d'Alain Badiou : un manuel pour notre temps », revue *Le Crieur*, printemps 2021.

<sup>40</sup> Voir l'exposé de Weil dans *Les Structures élémentaires de la parenté*.

<sup>41</sup> *Le Nombre et les nombres*, Seuil, 1990, p. 263-264

héroïques, raison pour laquelle, aux yeux du Professeur Erikson et, plus largement, d'une internationale universitaire dorénavant vouée à piétiner toute rigueur intellectuelle et toute droiture morale, David Cohen est le « faux » anthropologue, David Jabin est le « vrai ».

Mais précisément, demanderez-vous, comment expliquer que l'internationale universitaire entoure de sa tendre sollicitude tant d'imposteurs, quand elle exècre David Cohen ? N'est-il pas principalement question, à l'Université, de diffuser un savoir, et plus encore une méthodologie, autrement dit une rigueur ? Aussi, pourquoi David Cohen est-il si mal considéré par l'institution universitaire quand y pullule par ailleurs, au détriment des deniers publics, une incompetence aussi écrasante en matière de savoir et de méthodologie, doublée d'une malhonnêteté qui ferait pâlir d'indignation le plus incorrigible des truands ? A un esprit bien construit, il suffit en effet d'un simple regard pour identifier dans la thèse de Jabin, qu'elle prenne la forme d'un condensé de 10 pages ou d'un développement de « plus de 500 pages », un enfumage néocolonial. Mais le lecteur parvenu jusqu'ici aura d'ores et déjà compris la manière dont l'institution s'évertue aujourd'hui à mettre au pas le savoir : pour qu'une thèse comme celle de Jabin bénéficie des hommages appuyés de l'internationale universitaire, il faut impérativement en avoir exclu, au préalable, quiconque est susceptible de faire entendre une voix discordante. Autrement dit, quiconque n'a pas témoigné, par ses travaux de recherche, qu'il était, sinon d'un dévouement servile, tout au moins d'une nullité inoffensive, est une menace à éradiquer. Et à ce sujet, l'affect collaborationniste, de mon point de vue, s'avère discipliné et massif au sein de l'université française, tout au moins en sciences humaines. Mais il est vrai qu'un candidat à l'élection présidentielle nous assure aujourd'hui que le régime de Vichy était, en dernière analyse, humaniste.

\*

Lors d'un discours prononcé sur la tombe des époux Aubrac, quelques mois avant que la maladie ne l'emporte, Xavier Ricard Lanata appelait à « une insurrection des consciences ». Reste dès lors à souhaiter que, sous l'étendard d'une non-couleur, elles puissent être incarnées.