

RESEARCH OUTPUTS / RÉSULTATS DE RECHERCHE

Variations culturelles de l'être-sujet. Circonscrire les autres pour être sujets

Brackelaire, Jean-Luc

Published in:

Résistances au sujet - Résistances du sujet

Publication date:

2004

Document Version

le PDF de l'éditeur

[Link to publication](#)

Citation for pulished version (HARVARD):

Brackelaire, J-L. 2004, Variations culturelles de l'être-sujet. Circonscrire les autres pour être sujets. dans J Giot & J Kinable (eds), *Résistances au sujet - Résistances du sujet*. Transhumances, vol. V, Presses universitaires de Namur, Namur, pp. 439-450.

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal ?

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

Circonscrire les autres pour être sujets

Jean-Luc Brackelaire

Comment est-on sujet dans l'autrement de l'ailleurs ? Ou dans celui de l'autrefois ? Et pourquoi pas, après tout, comme nous le verrons, de l'avenir ? Être sujet ou devenir sujet ne creusent en effet pas partout et toujours les mêmes sillons. Ainsi en va-t-il aussi des chemins de la désobjectivation et de la folie. Or il vaut la peine de se frotter à cette diversité et de se laisser déplacer par elle. Car ces autres façons d'être et d'advenir peuvent nous ouvrir nous-mêmes à d'autres puissances d'être, tapies en nous, insoupçonnables ou inexistantes. Comme elles peuvent éclairer ce qu'il en est de nous. D'autre part, qu'en est-il de la confrontation de l'univers occidental avec ces autres manières d'être sujet ? Qu'en fait le monde moderne, post-moderne, mondialiste, immondialiste¹ et peut-être bientôt post-mondialiste, en tout cas à inventer ? Ne sont-elles pas souvent aplaties, niées voire détruites ? On peut entendre la résistance au sujet dans ce sens-là. Mais qu'en est-il alors aussi des résistances du sujet ailleurs, de ses ruses, rébellions, sursauts,... ? Et comment appréhender les choses, voire s'en saisir, pour les orienter autrement, sans prétention démesurée mais avec la résolution des ouvriers de pistes ?

Songons par exemple ici à ceux, en Amazonie, qui tentent de mettre en oeuvre une nouvelle politique de protection des Indiens dans le cas particulier de ceux qu'on appelle isolés, non contactés, c'est-à-dire sans contact avec d'autres populations indiennes ou avec les non indiens, les missionnaires ou les agents des affaires indiennes². Elle consiste précisément à ne pas aller à leur rencontre et à empêcher autant que possible tout contact avec eux, car cela ouvrirait le procès de leur destruction. Ainsi dans la vallée du Javari a-t-on délimité dans la jungle un vaste territoire de la taille du Portugal autour des terres de quelques ethnies inconnues avec l'appui de trois tribus connues. On cherche à en défendre *manu militari* l'accès de

¹ Pour reprendre le mot de Michael Singleton (2003 : 141-172).

² « Tribos perdidas da Amazonia », *National Geographic* (Brasil), août 2003 ; et Vincent Brackelaire (2002), *Relatorio de avaliação do projeto de proteção etno-ambiental do Vale do Javari no Amazonas* (Brasil), novembre 2002.

l'extérieur comme leurs flèches y veillent de l'intérieur. Illusion, nostalgie, utopie, sursis, report, ultime recours, réalisme... ? Un peu de tout cela, à coup sûr. La médiatisation du projet révèle par ailleurs une dose d'héroïsme et de spectacle un peu déplacés. Mais il s'agit en tout cas pour les acteurs concernés de respecter et de faire respecter l'altérité radicale d'autres humains contre la disparition souvent fulgurante de leurs mondes propres et de leurs personnes. Ne pouvons-nous voir dans chacun de ces territoires une figure questionnante de la part ultime à réserver à l'humain, de l'espace incompressible à laisser à l'autre, de la place à reconnaître à l'inconnu ? Exemplaire et boiteuse, cette figure ne nous rappelle-t-elle pas alors qu'il est des frontières à ne pas franchir sous peine de toucher et entamer ce qui, ensemble, nous fait humains ? Et que nous ne savons en vérité plus trop que faire pour ne pas détruire à notre contact l'humanité que nous partageons avec d'autres ? Délimiter et défendre un espace d'altérité sans autre forme de projet pour ceux qui l'habitent à leur façon, permet à tout le moins de suspendre un mouvement aveugle et invasif d'unification tenu pour inéluctable voire « naturel » et force à la reconnaissance de cette altérité.

Pour approcher ce qu'il en est ailleurs de notre sujet, nous tenterons bien modestement de tracer dans ces pages quelques pistes suivant une démarche analogue : de délimitation des autres comme autres, avant ou au cœur de la constitution de liens avec eux. Nous verrons qu'il y a là une figure très spécifique et à la fois généralisée de la position que nous nous trouvons contraints d'adopter face à l'évidement contemporain des altérités concrètes au nom de l'institution ethnique occidentale et déferlante d'Hommes et d'Autres si abstraits et coupés les uns des autres que l'enjeu proprement social d'une construction conflictuelle mais commune du monde semble leur échapper.

Notre chemin nous fera passer en quelque façon des autres à nous, ou plus exactement de nous-mêmes chez les autres aux autres chez chacun de nous. Que le lecteur sache d'avance que les questions traitées y seront peu nourries, quelquefois juste ouvertes. Peut-être ne valent-elles que par leurs articulations ? Nous tenterons d'abord de toucher certaines coordonnées de l'être-sujet dans une société traditionnelle, relativement préservée du système national dominant à l'époque, choisissant pour cela ce qu'un Philippe Descola reconnaît avoir appris des Achuar, aux confins de l'Équateur et du Pérou, leçons que nous prendrons telles qu'il nous les livre. Ce sont ses résistances d'ethnographe et d'ethnologue qui nous donneront ainsi à penser.

Variations culturelles de l'être-sujet

(...) Lorsque je dresse un bilan des leçons intimes que ma vie chez les Achuar m'a apportées, je m'aperçois qu'elles ont presque toutes une validité anthropologique qui transcende le particularisme des circonstances de leur formulation.³ (439)

Quelles sont ces leçons et qu'en tirer pour notre sujet ? Disons d'emblée qu'elles témoignent toutes à nos yeux d'une primauté de l'autre, du rapport à l'autre et aux autres. Cette primauté est inscrite au cœur même de l'individualisme farouche des Achuar. Mais leur altérité est déroutante. Elle éloigne l'ethnologue de ses propres *a priori* culturels, les nôtres, en brouillant les images qu'il se donnait des autres. Être sujet, y tendre, y atteindre ou au contraire y manquer, ce processus proprement humain et d'humanisation, nous le partageons avec les Jivaros. Il ne repose pourtant pas chez eux sur les mêmes coordonnées ni sur des prémisses identiques. Elles sont autres. Et d'abord en ce que les Achuar se pensent, se vivent, se cherchent dans l'entrelacs de liens qu'ils entretiennent socialement avec ceux que nous appelons bizarrement et avec condescendance les êtres de la nature.

La première de ces leçons, et la plus importante peut-être, est que la nature n'existe pas partout et toujours ; ou, plus exactement, que cette séparation radicale très anciennement établie par l'Occident entre le monde de la nature et celui des hommes n'a pas grande signification pour d'autres peuples qui confèrent aux plantes et aux animaux les attributs de la vie sociale, les considèrent comme des sujets plutôt que comme des objets, et ne sauraient donc les expulser dans une sphère autonome, livrée aux lois mathématiques et à l'asservissement progressif par la science et la technique. Dire des Indiens qu'ils sont « proches de la nature » est une manière de contresens, puisqu'en donnant aux êtres qui la peuplent une dignité égale à la leur, ils n'adoptent pas à leur endroit une conduite vraiment différente de celle qui prévaut entre eux. Pour être proche de la nature, encore faut-il que la nature soit, exceptionnelle disposition dont seuls les modernes se sont trouvés capables et qui rend sans doute leur cosmologie plus énigmatique et moins aimable que toutes celles des cultures qui nous ont précédés. (440)

C'est donc aussi par rapport aux mondes propres à ces êtres « naturels », et dans la relation subtile qu'ils tissent effectivement avec eux, que les Achuar ont sans cesse à advenir à eux-mêmes. Et les femmes, responsables

³ Philippe DESCOLA, 1993, pp. 439-440 (nous indiquerons dorénavant la pagination entre parenthèses dans le texte).

des jardins, de s'adresser aux plantes comme aux enfants que l'on guide avec fermeté dans la croissance. Et les hommes de traiter le gibier avec la prudence et le respect qu'imposent les relations délicates et vitales avec les beaux-frères (Descola, 1993 et 1986). Que l'on ne se contente pas de dire qu'un modèle de relation humaine se trouve ainsi projeté « sur » un monde naturel. Car l'inverse est aussi vrai. Non, l'un ne s'atteint qu'à travers l'autre (Brackelaire, 1995 : 39-54). La subjectivité ou plutôt la subjectivation achuar semble toujours en jeu dans cet acte d'humanisation qui recrée sans relâche et solidairement les mondes humain et non humain. Nulle transcendance pourtant de la « nature » ou de la société, ni non plus de la surnature ou de l'histoire.

Les Achuar m'ont aussi enseigné que l'on pouvait vivre sa destinée personnelle sans le secours d'une transcendance divine ou historique, les deux branches de l'alternative dans laquelle nous nous débattons depuis plus d'un siècle. L'individu dans sa singularité n'est pas déterminé chez eux par un principe supérieur et extérieur, il n'est pas agi par des mouvements collectifs de vaste ampleur et de longue durée dont il n'a pas conscience, il n'est pas défini par sa position dans une hiérarchie sociale complexe qui donnerait un sens à sa vie selon la place où le hasard l'a fait naître. Ni la prédestination, ni le messianisme des mouvements de masse, ni la prééminence du tout sur les parties ne jouent ici un rôle qui n'est tenu que par la capacité de chacun à s'affirmer par ses actes selon une échelle de buts désirables partagés par tous. Mais à la différence de l'individualisme moderne, produit du dépassement par quelques-uns d'une condition autrefois commune à tous, cet individualisme-là est en quelque sorte originel. Il n'est pas fondé sur une revendication d'égalité sociale ou économique, puisqu'il ne succède pas à un système inégalitaire; il ne voit pas non plus dans l'individu la source de toute valeur et le moteur de toute innovation puisqu'une adhésion partagée à un code de comportement réputé éternel exclut que quiconque puisse s'en démarquer ou établir de nouvelles règles de conduite. A l'image de cette « lance du crépuscule » qui menace de loin en loin ceux qui ont trouvé la renommée en tuant un ennemi, le destin de chacun est donc immanent à ses œuvres, mais d'une certaine façon identique pour tous. (440-441)

Ceci bouscule un de nos préjugés des plus tenaces car des plus commodes : celui par où nous nous plaçons à faire des autres des non sujets ou à mettre essentiellement l'accent sur ce qui entrave ou aliène chez eux la subjectivation plutôt que de nous intéresser simultanément aux visages qu'elle adopte et aux voies singulières qu'elle se crée. L'obstacle majeur résiderait dans l'assujettissement de toute destinée personnelle à un principe tenu pour supérieur et extérieur, divin ou en tout cas transcendant. Ainsi en irait-il aussi de nous-mêmes au passé : l'individualisme moderne nous

arracherait à certaines emprises du monde social pour donner place et valeur à la singularisation. Or nous savons que celle-ci non seulement suppose nécessairement altération et aliénation, c'est-à-dire rapport à l'altérité, mais porte toujours, sous des formes diverses, à se confronter aux autres et à s'en référer ensemble, dans la lutte, l'accord ou l'œuvre commune, à ce qui nous fonde ou pourrait nous fonder, comme humains. Descola nous donne plutôt à voir la figure achuar d'une subjectivation qui à la fois met chacun en jeu dans ses actes et s'en réfère à des valeurs partagées. L'altérité de référence semble être ici la culture, ni extérieure ni intérieure aux personnes, mais leur envers commun.

Qu'un monde culturel comme celui-là soit voué à disparaître tôt ou tard dans le raz de marée de la culture occidentale ne doit aucunement nous empêcher de le prendre avec le plus grand sérieux. A l'inverse ! Il éclaire d'ailleurs *a contrario* et avec éclat combien le monde occidental naturalise à outrance et aveuglément sa propre culture⁴. Celle-ci se voit inscrite, comme si de rien n'était, dans « la nature des choses », les autres se retrouvant alors dans le « pré ». Comme s'il n'y avait qu'un seul temps « réel », qui conduit jusqu'à nous et part de nous. Les Achuar nous révèlent au contraire la possibilité d'une temporalité à géométries variables.

Le plus difficile pour moi fut sans doute d'admettre que l'on puisse avoir du temps une représentation non cumulative tant l'idée de progrès est fille de notre époque. Je savais certes que la conception d'un temps orienté n'est pas universelle et que la foi dans le devenir historique est une invention bien récente. Malgré mon savoir, et malgré le scepticisme qu'il m'avait insufflé à l'égard des mirages de l'idéologie contemporaine, j'ai eu beaucoup de mal à comprendre autrement que de manière abstraite le système des temporalités multiples qui gouverne la vie des Achuar. C'est que je touchais là aux limites de ce qu'il est possible d'atteindre dans l'identification à autrui : de tous les atavismes que nous recevons de notre culture le mode d'appréhension de la durée est celui qui devient le plus rapidement indissociable de notre aptitude à connaître (...). (441)

Ne prétendons pas entrer ici en quelques mots dans cette autre configuration du temps. Mais notons combien elle a résisté à l'ethnologue, exigeant la reconnaissance de son altérité, et comme celui-ci lui a résisté, reconnaissant son incompréhension persistante. Il y consacre quelques belles pages⁵. Son travail nous montre entre autres choses qu'être sujet exige des Jivaros une traversée d'univers ou plus exactement de modalités d'existence

⁴ Cf. notamment Mike Singleton, 2003 : 151.

⁵ P.ex. *Les lances...*, pp. 249-253.

distinctes pour communiquer, par des rêves, des chants ou des visions, avec les êtres du mythe « qui s'ébrouent dans une temporalité parallèle, mais suffisamment élastique pour qu'en certaines occasions elle puisse coïncider avec la nôtre » (252). Belle ouverture vers la diversité à jamais constitutive des manières humaines de concevoir et de vivre le temps et, plus généralement, la vie collective.

Leçons d'espoir aussi que cette manière dont les Achuar vivent leur identité collective sans s'embarrasser d'une conscience nationale. Contrairement au mouvement historique et idéologique d'émancipation des peuples qui, à partir de la fin du XVIII^e siècle en Europe a voulu fonder les revendications d'autonomie politique sur le seul partage d'une même tradition culturelle ou linguistique, les Jivaros ne conçoivent pas leur ethnicité comme un catalogue de traits distinctifs qui donnerait substance et éternité à une destinée partagée. Leur existence commune ne tire pas son sens de la langue, de la religion ou du passé, ni même de l'attachement mystique à un territoire chargé d'incarner toutes les valeurs instituant leur singularité; elle se nourrit d'une même façon de vivre le lien social et la relation aux peuples voisins, certes sanglante à l'occasion dans son expression quotidienne, non pas par bannissement d'autrui dans l'inhumanité, mais par une conscience aiguë de ce qu'il est, ami ou ennemi, nécessaire à la perpétuation du soi. Les Achuar m'offraient ainsi la démonstration a contrario de ce que les nationalismes ethniques, dans toute la barbarie parfois de leurs manifestations, sont moins un héritage des sociétés prémodernes qu'un effet de contamination d'anciens modes d'organisation communautaires par les doctrines modernes de l'hégémonie étatique. Ce que l'histoire a fait, elle peut le défaire, gage de ce que le tribalisme des nations contemporaines n'est pas une fatalité et que notre manière présente de signifier la différence par l'exclusion pourra peut-être laisser place un jour à une sociabilité plus fraternelle. (444)

Dans le portrait qu'en dresse comparativement l'ethnologue, comment ne pas être frappé par le caractère épuré de l'ethnicité et de la sociabilité des Achuar ? Nous ne nous attacherons qu'à ce seul aspect, qui intéresse plus directement notre propos. Que leur vie commune ne tire son sens que d'une même façon de vivre le lien social et la relation aux peuples voisins, par une conscience aiguë de qui est qui, nous rappelle combien il est fondamental pour toute vie sociale de *circonscrire autrui*, y compris comme ennemi, de lui donner existence et d'en recevoir la sienne. L'expérience ethnographique et ethnologique en offre elle-même un bel exemple, proprement occidental. Les allers-retours qu'elle suscite entre identification et altérité, et le regard critique qu'elle jette sur soi et les autres, nous ouvrent des pistes vers nous-mêmes en tentant de cerner qui sont les autres. N'y a-t-il pas lieu d'en tirer enseignement ? Descola conclut son ouvrage dans cette direction :

Quelques milliers d'Indiens éparpillés dans une jungle lointaine valent bien des tomes de prospective hasardeuse, et si leurs tribulations présentes n'emportent que l'indifférence d'une humanité trop impatiente pour s'aimer sous d'autres visages, sachons au moins reconnaître que dans leur destin si longtemps divergent du nôtre se profile peut-être l'un de ceux qui nous est promis. (444-445)

Résistances aux autres et des autres sujets

A cette rencontre des variations et singularités culturelles de l'être-sujet, il faut allier celle, tout aussi radicale, des résistances. Les autres résistent aux formes occidentales d'être-sujet. Et nous avons à apprendre de ces résistances, là aussi avec les anthropologues, notamment. Ils résistent dans un double sens, comme sujets de résistance et comme objets de résistance. Ils font résistance à un mode d'être divergent et le plus souvent imposé, et ils provoquent les résistances des occidentaux. Des deux côtés, ces résistances nous renvoient un écho qui nous concerne, ethniquement et éthiquement. Nous recevons des autres nos propres épreuves en leurs divers avatars.

Ces résistances sont bien entendu de types divers, du refus absolu et massif à l'acceptation relative et sélective. Elles dépendent également des modes de contact et de rencontre, variant, faut-il le dire, selon qu'il y va de commerce, d'assimilation, d'intégration, d'accaparement, d'expulsion, de conversion, etc. Et puis ces dimensions se mêlent et se diversifient dans le temps. En outre, il faudrait ajouter : les résistances et... les passions. Comme on sait, elles vont de pair. La rencontre avec les autres, lorsqu'elle a lieu et pour qu'elle ait lieu, passe par l'expérience symétrique des passions et des résistances réciproques, sous diverses formes et en d'innombrables nuances : investissements et précautions, attirances et rejets, fascinations et horreurs, obédiences et ruses, etc. Et elle débouche sur mille sortes de créolisations et de stratégies, plus ou moins heureuses. N'évoquons fugacement que deux exemples, pris dans notre expérience.

La rencontre avec les Tarahumaras du nord-ouest du Mexique peut être renversante par la place où il leur arrive de mettre le non Indien, celle de beau-frère, qui est traditionnellement le modèle d'allié à plaisanteries. Avec lui, on joue la vie sociale à l'envers⁶. On fait le mari et la femme et on bouleverse ce faisant les positions et les règles qui régissent d'ordinaire tous

⁶ « Changer pour rire. Les relations de plaisanterie des Tarahumaras : figure et mesure du changement », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 17, 3, 1993, pp. 125-140.

nos liens. Le lecteur doit avoir une idée des conjonctures socio-historiques successives dans lesquelles ces Indiens ont pu se trouver depuis leur « découverte ». Globalement et malgré de multiples essais en sens inverse, ils ont été et sont encore le plus souvent considérés comme des sous-êtres à convertir, éliminer, repousser, intégrer, développer, éduquer, ... Dans ce cadre, faire de l'étranger (*mestizo* de leurs montagnes, fonctionnaire du gouvernement, ethnographe, ...) un beau-frère, c'est se donner une prise tarahumara sur lui, mais consentie et réciproque. C'est aussi une forme fine d'opposition et de résistance à la déshumanisation dont ils sont l'objet. Mais c'est enfin une manière de se lier à lui et de se transformer à son contact. On s'amuse à introduire l'étranger dans la parenté en le situant à un endroit précis, à la frontière simultanément de la famille et de l'ethnie. Et on se donne alors la possibilité et le droit de (se) mettre en question (dans) les relations quotidiennes de distance et de domination, voire d'exclusion et d'humiliation, au nom de l'amitié et des obligations réciproques qu'implique l'alliance à plaisanteries. Résistance de peu d'envergure, dira-t-on, mais où l'on puise au moins la force de tenir dans des relations autrement inhumaines. Nous avons cru voir dans leur façon de « changer pour rire » une ressource que les Tarahumaras mettent au service de leur insistance à être tarahumaras, à durer et endurer comme Tarahumaras, dans le changement. Leur persistance et leur changement mesuré tiendraient non seulement à leur façon d'établir politiquement des relations, à leur manière de se confronter à soi-même à travers l'autre, bref à quelque chose comme leur style, mais surtout à la capacité de le mettre en jeu, de jouer ce qu'ils sont, avec l'autre, nous dirions : comme sujets, en résistant, dans le risque.

Par ailleurs, lors d'une recherche menée dans des villages traditionnels de l'île d'Itaparica (Bahia, Brésil), nous avons été frappés par les modes de résistance des habitants à l'invasion de leur monde par les estivants débarquant de la capitale, Salvador. Les citadins, avec la logique sociale qui les porte et le mode d'être urbain qu'ils apportent, mettent à mal ces petits villages de pêcheurs et polyculteurs, dont le système collectif et la façon de vivre sont fondés sur le lieu. Cette villégiature-là est fille de la modernité d'aujourd'hui et de l'abstraction de l'Homme à l'égard du monde, que notre modernité pousse à l'extrême. Elle implique entre autres choses qu'une famille de classe moyenne puisse s'abstraire de son lieu d'ancrage et de référence et investir individuellement dans l'achat d'une terre quelconque et la construction d'une maison de loisir dans n'importe quel village pour autant qu'il réponde à certains critères. Les villageois — tout au moins ceux qui l'ont pu — se sont adaptés au système nouveau, vendant leurs terres,

changeant de métiers, travaillant pour les citadins, centrant leurs nouveaux projets sur la famille, etc. Cette adaptation n'est cependant ni sans résistance ni sans création. Et cela mérite d'être observé⁷. Que le lecteur nous pardonne de nous citer nous-même.

(...) il faut maintenant souligner que les habitants n'en restent pas moins aussi des villageois, nouvelle manière. Car le système centré sur le village n'est pas instantanément ni simplement aboli par le nouveau, mais survit et contribue à leur définition actuelle. Les deux systèmes se chevauchent en effet en leur chef et c'est dans le cadre de ce chevauchement ainsi que de la crise et de la tension qu'il emporte que prennent sens leurs divers modes de participation et la prise de position sous-jacente, que nos considérations sur la famille et la maison viennent d'évoquer. Il faut dire tout d'abord, que pour l'habitant, son village continue d'exister, même transformé par la villégiature. Vis-à-vis des estivants, il est d'ici, il se trouve chez lui. Les estivants ne sont pas seulement étrangers parce qu'ils sont "riches", et citadins, mais parce qu'ils viennent du dehors. Ils ne sont pas d'ici, même s'ils sont là de temps en temps et y possèdent leurs maisons. Ils sont chez lui. Au village cette qualité d'autochtone est un privilège et l'habitant y trouve une partie de son honneur actuel, compensant en quelque sorte celle de sous-développé qui le caractérise par rapport aux estivants et à laquelle il tente de remédier. Il pourra ainsi jouer avec eux la carte de natif, originel ou amélioré selon les cas, qu'ils valorisent à leur manière. De plus, les habitants vivent au village et se lient entre eux de nombreuses façons, en particulier l'hiver, qui les abandonne à eux-mêmes. Et cette vie quotidienne locale neutralise quelque peu l'individualisme central des entités — ici familiales — stimulé par le nouveau système, et donne au village les traits renouvelés d'une petite communauté. En témoignent le rassemblement dans le centre et le réseau de petits sentiers qui relie entre elles les maisons distribuées dans le reste de la localité, elles-mêmes généralement disposées en petits groupes, aux membres souvent apparentés, et pouvant constituer de véritables îlots dans l'océan des « maisons de plage ». Enfin, ironie du sort, cette présence massive des estivants n'est pas sans contribuer à l'affermissement de la communauté des habitants et à sa constitution en associations diverses, canalisées ou non par un parti, comme un moyen de spécifier et de défendre leurs intérêts face aux premiers et au municipale, renforçant leur propre reconnaissance et leur valorisation comme nouveaux villageois. (131)

⁷ « Aldeão, morador ou cidadão? Um ponto de vista antropológico sobre espaço e identidade num povoado veranista da grande Salvador (Estado da Bahia - Brasil) », *RUA - Revista de Arquitetura e Urbanismo*, Salvador, n°1, décembre 1988, pp. 115-142 ; et « Chacun à la place de l'autre. Espace et personne dans un village bahianais sous l'empire de la villégiature », *Tétralogiques*, 7, Presses universitaires de Rennes, 1992, pp. 117-137 (la pagination de la citation se réfère à ce texte-ci).

Nous voudrions maintenant souligner que, dans ces deux exemples de confrontation, la résistance subjective, celle par où on se fait sujet en devenir, survient lorsque l'autre peut être délimité, circonscrit, placé quelque part, situé. C'est la possibilité même d'un rapport structural à l'autre et dès lors d'une relation — personnelle, politique, etc. — avec lui qui (re)surgit alors, faisant virtuellement de chacun quelqu'un pour l'autre et pour soi. Or ce sont les Tarahumaras et les villageois qui, selon nous, oeuvrent à cela dans les cas évoqués, par nécessité vitale et grâce à leur aptitude culturelle traditionnelle à cerner toute forme d'altérité potentielle, à lui dessiner des contours, à édifier l'autre et les autres, y compris matériellement. Ils ouvrent ainsi la voie à une résistance possible et à la recherche d'une autre façon de vivre. Et ils nous interpellent sur ce point : le déferlement des modes occidentaux d'être-sujet n'enlève-t-il pas radicalement l'existence aux autres dès lors lorsqu'ils se voient réduits en pure négativité ethnique, à du pré-, du sous-, de l'a-, du non-, du para-,...?

Ceci nous mène directement au dernier temps de ce texte, qui ne pourra être qu'allusif. Une même question, pensons-nous, nous est en effet posée par notre travail clinique et de recherche comme psychologue et psychothérapeute d'orientation psychanalytique. Elle a d'abord émergé de la rencontre clinique avec les personnes immigrées et les enfants de la migration qui nous consultent, ainsi que de la lecture de certaines recherches en ce domaine. Mais nous nous sommes rendu compte qu'elle valait de plus en plus pour nombre de situations ne relevant pas spécifiquement de la clinique de l'exil.

Ces personnes et ces situations nous confrontent régulièrement à l'urgence d'une construction ou d'une reconstruction de l'autre et des autres, inconsistants, absents ou disparus. Dans leur cas, il ne s'agit pas tant d'un travail sur soi, de construction de soi, de reprise pour soi, d'écoute de soi, d'appropriation intérieure et responsable, ni même de cerclage de soi, étant entendu que le soi et l'intériorité ainsi évoqués sont pétris d'altérité. Il ne s'agit pas non plus d'un travail sur les fondements de l'autre, auquel on conférerait alors la majuscule. Non, il y va d'abord d'un repérage d'un autre, de la délimitation de l'autre et des autres, du traçage de leurs frontières, dans l'espace, dans le temps, parmi les gens, de leur pure et simple reconnaissance. Peuvent alors apparaître simultanément du soi et du lien. De l'identité se (re)met en marche, de la socialité se (re)tisse. On n'a pas affaire pour autant à de la psychose, même blanche ou ordinaire. La personne ne nous paraît ni défaite ni pétrifiée mais en quelque sorte en suspens,

suspendue, hors de son inscription corporelle et sociale habituelle dans ses lieux, ses temps et parmi les siens. Disons qu'elle se présente comme un pur rapport d'altérité, soit potentiel et non advenu, soit coupé et en appel de sa « mise entre personnes ». Ce n'est pas qu'elle n'ait pas d'histoire mais celle-ci n'est pas ou plus partagée, en l'absence quelquefois de tout témoin vivant ou contactable.

Ceci interroge vivement la place et le rôle des autres dans la construction de chacun, collectivement comme individuellement, et la possibilité d'être sujets aujourd'hui. Avec trois collègues cliniciens et chercheurs, nous posons également cette question eu égard à certaines formes de « socio-pathologies » et de « crimes de la parenté ». Ainsi avons-nous conjoint l'étude de situations aussi éloignées que le cas de Jean-Claude Romand et le génocide rwandais⁸.

Quand un homme que tout le monde pensait ordinaire, juste un peu hors du commun, en vient à faire disparaître tous les siens — épouse, enfants, parents — lorsque vacille le personnage fictif qu'il était jusque là pour les autres : un médecin chercheur à l'OMS, on est en droit de s'interroger sur ce que les autres étaient pour lui et ce qu'il était pour eux. Et quand un peuple entier menace et se trouve menacé du dedans comme du dehors par l'autre partie de lui-même et s'entre-tue jusqu'à tenter de l'exterminer, pour n'être plus qu'un, nous ne pouvons manquer de nous demander, au plus vif de l'(in)humanité partagée avec eux, ce que chacun est donc devenu pour l'autre. Comment la possibilité d'être sujet, d'être par et avec les autres, a-t-elle été minée progressivement entre les parties au point de ne plus pouvoir se transmettre pleinement d'une génération à l'autre et de pouvoir subitement se réduire à rien dans l'acte d'anéantissement ? Dans les deux cas, de façon à la fois extrême et exemplaire, et à une même époque, une violence sans nom déferle sur la scène d'une histoire qu'elle détruit du même coup. Ce sont des « histoires » où l'on ne sait plus qui est qui et où l'autre, y compris l'autre de soi-même, n'est pas reconnu ni sollicité, provoqué voire construit comme tel. La mort et les meurtres disent cette absence d'altérité partagée et l'angoisse de ne plus exister voire de disparaître face à autrui. Le sujet s'y trouve radicalement en question. Tantôt il ne peut apparaître autrement qu'en un personnage factice, qui tuera finalement ceux qui lui donnent existence, tantôt il disparaît dans une

⁸ DE KEYSER Anne, RASTELLI Sandrine, BRACKELAIRE Jean-Luc, DIDIER Benoît, (2003 :183-223) et à paraître dans *Qu'est-ce que l'humus humain*,

situation affolante où l'autre, réduit au contraire de l'un, doit être exterminé sous peine d'être soi-même massacré. D'un côté, le personnage en question n'émerge pas à sa propre subjectivation et on ne le lui permet pas; de l'autre, les acteurs se voient massivement désobjectivés. Dans les deux cas, la transmission d'humanité n'opère pas ou plus.

Revenons pour conclure au trajet de ce texte. Qu'en est-il donc de la possibilité d'être sujets aujourd'hui ? Comme le lecteur a pu le voir, il en va, à nos yeux, pour nous... comme pour les autres. Et avec eux. Donnons-leur d'éclairer notre lanterne ! Etre sujets, pour les occidentaux, ne peut-il s'esquisser dans le geste de circonscrire ces autres et de se donner toujours à nouveau, avec eux, des témoins ?

Bibliographie

- BRACKELAIRE, J.-L. (1995). *Contre la nature des choses*, in *La personne et la société. Principes et changements de l'identité et de la responsabilité*, Bruxelles, De Boeck.
- DE KEYSER, A., RASTELLI, S., BRACKELAIRE, J.-L., DIDIER B. (2003). Le roman de Romand ou l'histoire d'un menteur ? Leurre et horreur dans la construction réciproque de nous-mêmes et des autres, dans *Tétralogiques*, 15, Rennes, Presses universitaires de Rennes.
- DE KEYSER, A., RASTELLI, S., BRACKELAIRE, J.-L., DIDIER B. (A paraître). Courts-circuits dans la transmission. L'homicide de la famille Romand et l'ethnocide des rwandais comme formes radicales de la suspension contemporaine de la personne humaine, à paraître dans *Qu'est-ce que l'humus humain*, Paris, Erès.
- DESCOLA, Ph. (1986). *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme.
- DESCOLA, Ph. (1993). *Les lances du crépuscule. Relations Jivaros. Haute-Amazonie*, Paris, Plon.
- SINGLETON, M. (2003). « Le « Post It » ou l'Après de l'Après », Collectif, *Défaire le développement. Refaire le monde*, Paris, Parangon.