

## **Le nerf de la dent**

### **Réponse à l'article d'Armelle Enders : « Pourquoi les Brésiliens auraient-ils moins de mémoire que les autres ? »\***

J'aurais volontiers mis mon nom aux côtés de celui d'Armelle Enders pour co-signer son texte avec elle, tant ce qu'elle vise dans sa critique m'agace comme elle, et mérite la réplique (en gros : le peuple est inculte, donc il est immature et inapte à la démocratie moderne, etc.). Mais puisque c'est à moi-même qu'Armelle Enders prête cette mauvaise pensée, il m'est évidemment difficile de signer avec elle ma propre critique et je suis condamné à répondre, c'est-à-dire à montrer que je ne pense pas ce qu'elle croit que je pense. Il faut donc lever les malentendus – en espérant ne pas en provoquer de nouveaux.

Le premier malentendu ne concerne pas le fond de mon travail mais le simple ton de mon propos, et cette faute d'oreille de la part d'Armelle Enders révèle, mieux qu'un argument de raison, la nature du malentendu qui nous sépare. Je n'« ironise » pas en effet, sur « l'exhibition des perruques poudrées du XVIII<sup>e</sup> siècle », cela ne me fait pas rire et je ne désire pas faire rire avec cela ; je ne « dénonce » rien ni n'« accuse » personne d'amnésie non plus, car il n'existe pas de procès à instruire et l'énoncé de jugements de valeur n'a pas de raison d'être ici ; il ne s'agit que d'essayer de comprendre. Je n'ignore pas qu'en essayant de donner raison de faits relevant, pour l'opinion commune, de l'ineffable de la « culture » ou de l'indicible de l'identité collective, je m'expose à des réactions passionnées, d'autant plus vives peut-être, que l'instrument de l'analyste vient fouailler au voisinage du nerf de la dent. L'entreprise demeure néanmoins légitime et nécessaire pourvu qu'on admette que, face à ces questions, il n'y aurait de pire attitude, plus stérilisante pour la pensée et plus perverse quant à ses résultats, que le cynisme. Ces affaires sont graves et j'ai été soucieux dans l'article visé, de donner la mesure des souffrances morales, sociales et physiques procédant des dispositions collectives symboliques et imaginaires qui y sont esquissées.

Les équivoques affectant mon raisonnement et son contenu pourraient donc résulter de cette faute d'oreille. Quoi qu'il en soit, un second

---

\* *Lusotopie* 1997 : 373-375. [Note de la rédaction : Armelle Enders questionnait l'article de C. GEFFRAY, « Le lusotropicalisme comme discours de l'amour dans la servitude », *Lusotopie* 1997 : 361-372. Pour le débat attenant sur le paternalisme, se reporter à *Lusotopie* 1996, « L'oppression paternaliste au Brésil », Paris, Karthala, 1996].

malentendu se trouve scellé dès la première phrase de la critique d'A.E., puisque ce que « [j'] appelle « l'ablation de l'histoire dans la culture » [serait] une des caractéristiques du jeu social au Brésil, un pilier de la domination consentie sur laquelle se fonde le système paternaliste ». Cette assertion est fautive en effet ou, du moins, ne signifie pas grand-chose de mon point de vue : l'ablation de l'histoire dans la culture n'est pas « un pilier de la domination consentie », et le « système paternaliste » ne se « fonde » pas sur celle-ci. Je n'aurais pas écrit une telle phrase, et puisqu'il s'agit de lever les équivoques, je me permettrais de rappeler ma contradictrice à l'ordre de ma discipline (elle ne se prive pas, avec raison, de me rappeler aux rigueurs de la sienne !). Cela introduira la question cruciale du paternalisme.

Le « système » paternaliste ne « se fonde » pas sur la « domination consentie », pas plus que n'importe quel autre « système » dès lors que la domination, perçue comme légitime, s'exerce en paix et sans recours explicite à la menace de mort. Si les formes paternalistes d'asservissement « se fondent » sur quelque chose, ce ne peut être que sur le contrôle monopoliste de la circulation des biens et des services, c'est-à-dire de l'accès au marché ou à la manne publique. Ceux qui exercent un tel contrôle sont assurés de jouir d'une autorité redistributrice leur permettant de tisser des liens sociaux particuliers – paternalistes en effet – avec les populations dépendantes de leurs faveurs, rassemblées dans ce que l'on peut qualifier génériquement ici, pour simplifier, de clientèles. Ceux qui se trouvent dans la dépendance de tels « patrons-redistributeurs » (hommes privés ou publics) pour accéder à quelque bribe de la richesse et protection sociale, se perçoivent redevables à leur égard, obligés par leurs faveurs. C'est à la personne de ces maîtres de clientèles que les obligés et leurs familles doivent de pouvoir jouir de quelque chose, et de ne pas craindre trop pour le lendemain. C'est du moins ce qu'ils croient et ils mettent volontiers leur jouissance, si modeste soit-elle, au crédit de la bienveillance de ces hommes qui peuvent aussi bien être leurs exploités et, pourquoi pas, parmi les plus farouches sinon les plus cruels des maîtres : il n'est plus à démontrer que cela n'empêche pas de les aimer.

Il s'agit donc moins ici de « domination consentie » (passons sur le lapsus : je suppose qu'Armelle Enders veut parler ici de « servitude consentie ») que de servitude désirée. Or la servitude désirée et ce qui s'ensuit (l'amour des dominés pour leurs maîtres, la nécessité pour ceux-ci de séduire leurs obligés, de provoquer et d'accueillir leur affection pour entretenir la mobilisation de leur travail etc.) ne sont pas le « fondement » du « système paternaliste », mais la forme qui le spécifie et l'oppose distinctement aux formes contractuelles de l'assujettissement capitaliste moderne. Tel est probablement le véritable enjeu pour nous ici, car les « modernes » auront beaucoup de mal à comprendre ce qui se passe actuellement au Brésil et ailleurs en Amérique latine, s'ils ignorent la forme anti-contractuelle de la servitude paternaliste et ses effets sociaux, politiques, institutionnels et idéologiques. Je crois qu'Armelle Enders a tort si elle pense, comme elle l'écrit, que le « terrain est largement défriché » par les chercheurs en sciences sociales, brésiliens ou non : l'amour, et donc la haine et la violence dans la servitude, comme le sens de la référence à la loi dans l'exercice de l'autorité par exemple, en tant que faits sociologiques, ne sont pas pensés ni même bons à penser pour beaucoup de nos collègues, parmi les meilleurs. Lorsque les faits ne sont pas ignorés ou niés par les

économistes eux-mêmes, ceux-ci méconnaissent en général ce que ces figures de la servitude doivent à une forme particulière de contrôle de la circulation des richesses. Lorsque les faits sont envisagés, au-delà du recensement macabre des victimes annuelles des *pistoleiros* ou du commentaire consterné des scandales de corruption, ils sont bien souvent traités encore, explicitement ou non, comme des manifestations funestes du génie national – c'est-à-dire qu'ils sont envisagés sous l'angle exclusif et, à mon sens, intellectuellement morbide, du culturalisme. Autrement dit, beaucoup s'attachent encore à mettre au goût du jour la vieille partition du grand opéra lusotropical, ou à en composer de nouvelles versions contemporaines.

Le « défrichage » évoqué par A.E. est à peine commencé en réalité, il est l'œuvre d'une minorité de chercheurs et rien dans ces questions ne devrait prêter à sourire : ni à propos de la situation des populations du Brésil<sup>1</sup>, ni à propos de la représentation que nous nous en faisons nous autres, scientifiques sociaux. Il n'y a pas matière non plus à « dénoncer » « le Brésil » ou « le peuple brésilien » En revanche il y a bien là de quoi réfléchir à ce qui chagrine Armelle Enders et a motivé sa colère contre mon texte : l'Histoire.

#### « L'ablation de l'histoire dans la culture »

« L'ablation de l'histoire dans la culture » au Brésil est un fait, illustré trop sommairement dans mon texte sans doute, mais suffisamment évident à mes yeux pour que j'aie jamais songé à entreprendre une recherche particulière pour l'établir : la thèse de mon article ne vise pas à démontrer qu'un tel phénomène existe, mais à interpréter celui-ci dans son rapport aux formes de servitudes qui viennent d'être évoquées. Je suggère en particulier que, loin de constituer un « pilier » de la « domination consentie », l'« ablation » me semble plutôt devoir être comprise comme un des effets, dans la représentation collective, de ces formes érotisées de servitude qui caractérisent la vie sociale (je n'emploie jamais le mot impropre d'« aliénation » que me prête A.E.). Je souligne en outre que ces processus ne sont pas plus « brésiliens » que vénézuéliens, colombiens, équatoriens ou mexicains, car l'« ablation de l'histoire dans la culture », la folklorisation et l'érotisation de la vie publique, etc., semblent bien affecter toute la représentation coloniale latino-américaine. Les invocations fantaisistes aztèques dans la représentation collective de la nation mexicaine et de son histoire par exemple, n'ont rien à envier en matière de folklorisation à la théorie des trois races brésiliennes. Les unes ne prêtent pas plus à rire que l'autre, quand on sait ce que fut la conquête mexicaine, et ce que demeure la

---

1. S'il est vrai que des millions de personnes démunies se trouvent abandonnées aujourd'hui, par les anciens patrons comme par l'État ; que les clientèles licites elles-mêmes deviennent inaccessibles ou dérisoires, aucune richesse légale ni service public n'atteignant plus les laissés pour compte, il n'est pas surprenant qu'une partie d'entre eux, se tourne alors en masse vers les sectes protestantes ou les narcotrafiquants. Cette oscillation structurelle des réprouvés (dépités) du paternalisme, entre prophètes et bandits, n'a pas inspiré les plus mauvaises pages de la littérature nationale depuis le padre Cicero et les Cangaceiros du Nordeste. Tout cela n'est pas nouveau, on en conviendra, mais mérite d'être analysé avec quelque rigueur car ça n'est pas sans conséquence. Je doute qu'on y parvienne si on ignore la crise du paternalisme, et donc la dimension proprement collective de l'abandon autant que des réactions qui lui sont associées.

condition amérindienne en Amérique centrale. Et on aura compris qu'il n'est pas question ici de « quantité » de mémoire, contrairement à ce que suggère ma contradictrice<sup>2</sup>. Ce n'est pas l'inexistence de faits passés représentés collectivement qui est en cause – puisqu'il ne saurait y avoir de population pourvue d'existence sociale et dépourvue de mémoire : c'est la nature des faits passés retenus, et surtout celle de leur interprétation et de leur expression collectives sur la scène publique qui sont ici en cause. Sur ce point, le malentendu atteint son comble.

J'ignore comment A. E. a pu supposer que je visais la représentation que les populations dominées ou réprouvées se font d'elles-mêmes lorsque j'examine l'« ablation de l'histoire dans la culture ». Comment mon texte peut-il laisser supposer que je m'étonne ou m'indigne de l'ignorance de populations qui n'eurent jamais la possibilité d'accéder à l'enseignement, au Brésil comme d'ailleurs au Mozambique, en France et n'importe où ?

Le premier « postulat » qu'A. E. me prête concernant « l'inexistence d'une mémoire commune aux dominés » est dénué de signification pour moi, et le second, selon lequel « la mémoire collective est nécessaire aux transformations sociales et politiques » me semble un truisme. Ces « postulats » ne me concernent pas mais ils évoquent manifestement quelque chose pour Armelle Enders, de même que l'idée selon laquelle l'« ignorance » serait un « facteur d'aliénation, de passivité, d'amputation de la conscience de classe », etc. Il est possible qu'Armelle Enders éprouve quelque irritation à l'endroit de ceux qui énoncent d'ordinaire ces tartes à la crème idéologiques (elles ne sont pas fausses d'ailleurs, là n'est pas la question), mais cela ne l'autorise pas à me créditer de « postulats » qui m'irritent autant qu'elle-même à l'occasion, et n'ont pas de rapport avec mon propos, fût-il très lointain. En conséquence de quoi, je n'ai rien à répondre ici sur ses réflexions concernant le carnaval « glamour » ou authentique, la TV Globo et les *telenovelas*, etc. : que le carnaval ait perdu ou non son authenticité n'a rien à voir avec mon argument (et m'est personnellement assez indifférent).

Deux remarques tout de même, en passant :

Lorsque A. E. évoque, à propos du Carnaval, « l'ironie et la critique sociale qui perce sous les paillettes », elle donne une excellente définition de l'art difficile des fous du roi. Or l'assomption collective de la bouffonnerie a rarement inquiété l'autorité de quiconque, sinon dans l'imagination des intellectuels populistes, et le carnaval se perpétue fidèle à sa raison médiévale : avec ou sans « glamour » médiatique, il rassure et amuse les rois en flattant le génie du peuple.

Quant au feuilleton télévisé *O Rei do Gado*, là où A. E. perçoit l'inscription de quelque conflit dans la culture (les Sans Terre mis en scène dans une production télévisuelle), je vois pour ma part un exemple particulièrement limpide et magistral de folklorisation dudit conflit : il s'agit bien d'inclure les Sans-Terre dans la série des figures nationales de la « misère aimable »,

2. En ce sens, le titre de la réponse d'Armelle Enders, « Pourquoi les brésiliens auraient-ils moins de mémoire que les autres », est à l'image du reste de son argument et en porte à faux avec mon propos, car j'ai pris soin de souligner nettement ce point dans mon article. Un titre plus approprié eût été éventuellement : « Pourquoi les Latino-Américains n'ont-ils pas la même forme de mémoire que les autres Américains ? ». Cela aurait été une excellente question dont j'aurais été curieux de connaître la réponse.

afin de penser collectivement l'existence sociale de leur mouvement sous condition de l'instance imaginaire et unanime du « Brésil adorable »<sup>3</sup>.

### **L'aveuglement le plus érudit**

On sent bien qu'il serait vain de répondre point par point à un argument qui s'adresse en réalité à quelqu'un d'autre. S'agissant de ladite « mémoire des dominés » qu'Armelle Enders situe par erreur au cœur de mon analyse, je rappellerai simplement que les gens peu instruits prennent mieux la mesure de ce qu'ils ignorent, souvent, que ceux qui eurent accès à l'école, de sorte que contrairement à ceux-ci, ils revendiquent plus rarement leur ignorance. Or le problème que je pose ici n'est évidemment pas celui d'une absence de savoir par défaut d'instruction. Le problème posé est au contraire celui d'une méconnaissance si hautement revendiquée qu'on peut raisonnablement subodorer qu'elle n'est pas dépourvue de signification sociale.

Soyons clairs : mon étonnement et mes interrogations sur l'« ablation de l'histoire dans la culture » n'ont jamais visé de près ni de loin l'inculture des populations dominées comme le prétend A. Enders, mais bien plutôt la méconnaissance des élites et des classes moyennes instruites brésiliennes, pour autant que leur « ignorance » touche au sens le plus intime et élémentaire de leur existence historique et sociale, et qu'elle est revendiquée cette fois, par ces populations, avec un aplomb déconcertant. C'est la connaissance de ceux qui regrettent d'« avoir été colonisés par les Portugais », qui seraient étonnés en apprenant qu'ils sont encore eux-mêmes des colons, sinon les héritiers directs des Portugais en question, et que personne ne les a jamais colonisés, pas plus hier qu'aujourd'hui (on aurait beaucoup de difficulté à les en convaincre). Mais c'est aussi la méconnaissance élégante qui se déploie avec l'aveuglement le plus rare et érudit au fil des pages de Gilberto Freyre dans *Casa Grande et Senzala*, lorsqu'il tient le pari d'inventer de bout en bout les coordonnées de cette identité imaginaire brésilienne que nous connaissons tous.

Le pari en lui-même n'a pas lieu d'étonner, puisque tous ceux qui croient appartenir à une nation font de même chaque fois qu'ils s'interrogent sur la justesse de leurs jugements et de leurs choix *en tant que* Français, Mexicains, Chinois ou Patagons. L'étrange tient plutôt au fait que ce pari semble avoir été gagné, c'est-à-dire que les élites répondirent et continuent de répondre globalement à G. Freyre qu'en effet « l'être brésilien consiste en ceci et en cela » (ce que je résume en l'occurrence dans la formule : « il est beau de s'aimer dans la servitude et les Brésiliens sont les meilleurs en la matière »). On voit par là que l'imagerie édifiante du lusotropicalisme ne fut jamais

3 . Un souvenir à caractère allégorique : un sujet du journal télévisé montrait un soir une exposition-trottoir de photographies d'art sur les enfants des rues, toutes plus misérabilistes les unes que les autres. Le reportage montrait des passantes manifestement issues des classes moyennes ou aisées, dont certaines ne pouvaient contenir un sanglot, ni se retenir de prononcer quelque éloge bouleversé au photographe des pauvres. Ces passantes, pas plus que le photographe ni même le cadreur, ne semblaient s'être rendus compte de la présence fortuite, entr'aperçue quelques secondes dans le champ, de deux enfants réels assis sur le bord du trottoir en haillons, dont le regard indifférent apparaissait fugitivement entre deux photographies. Ils n'avaient manifestement rien à faire au milieu de cette scène de famille intime entre le photographe, les passantes et le journaliste de télévision. Nombre de Sans Terre ont pu se sentir à peu près autant concernés par l'émission *O Rei do Gado*, mais d'autres ont déjà commencé, peut-être à s'identifier aux Sans Terre de la télévision afin de se faire entendre sur la scène publique de leur pays. Si cela devait advenir, alors la boucle serait bouclée et la machine à folkloriser les conflits aurait accompli son office.

soumise à la discussion argumentée, et que Freyre n'a évidemment rien inventé : il a simplement formalisé et articulé, avec beaucoup de talent, des « traits culturels spécifiques » déjà reconnus comme tels et largement présents dans le paysage idéologique des élites nationales. Rappelons, avec Patricio Nolasco, que l'« Institut brésilien d'histoire et de géographie [avait organisé] en 1840 (un siècle plus tôt), un concours portant sur la façon dont l'histoire brésilienne [devait] être écrite et visant à sélectionner le passé utilisable pour construire une histoire nationale. Le premier prix [alla] à Karl von Martius, qui [affirma] que l'on [assistait], au Brésil, à la naissance et au développement d'un nouveau peuple né de la fusion de trois races distinctes : l'indigène, la noire et la portugaise»<sup>4</sup>. On ignore si K. von Martius reçut une coupe, un chèque ou un voyage en Europe pour prix de l'idéologie nationale qu'il venait de livrer clés en main aux organisateurs du concours. Mais une telle mise au concours public de la signification de l'existence sociale de la nation ne présente-t-elle vraiment rien d'étrange pour l'historienne Armelle Enders ? N'y a-t-il là rien qui l'intrigue ?

### La question politique latino-américaine

Je pensais mieux développer cette question de l'« ablation de l'histoire dans la culture » (qui n'est pas synonyme de « mémoire collective », on l'aura compris), et évoquer les deux autres mécanismes contribuant à la folklorisation de la vie sociale : la négation des conflits et la représentation unanime de soi. J'ai émis l'hypothèse, en effet, que ces trois mécanismes contribuaient ensemble à dessiner les contours de cette représentation collective de soi, à laquelle nombre de Brésiliens vouent un sentiment qui est manifestement de l'amour. Au point qu'il me parut indispensable de mettre en évidence l'existence de cette instance collective imaginaire et de l'isoler sous le nom de « Brésil adorable », tant ses effets sociaux me paraissent puissants. Mais je me rends compte qu'en l'état de mes propres recherches, je ne pourrais que répéter les raisonnements de l'article critiqué par Armelle Enders : je ne sais pas comment mieux dire ce que j'ai déjà dit. Si celle-ci n'entrevoit pas à la lecture de mon article, même intuitivement, ce que j'essaie d'y mettre en lumière à travers les notions d'« unanimité », « folklorisation », « amour porté à la représentation collective de soi », etc., c'est probablement qu'elle ne désire pas le voir. Il faudrait approfondir sans doute l'opposition cruciale entre collectivité idéale et idéal de la collectivité ; il faudrait comprendre pourquoi, alors que l'instance imaginaire de la collectivité idéale (le « Brésil adorable ») est si puissante dans la formation des représentations collectives au Brésil, aucune espèce d'idéal de la collectivité n'a jamais pu s'inscrire à sa place (symbolique), ni permettre, en conséquence, que les discours sociaux viennent s'ordonner à de tels idéaux. Ces discours, au nom desquels se mobilisent les forces vives du pays, ne peuvent s'ordonner à autre chose qu'aux exigences implacables de la séduction populiste qui continuent de structurer le champ politique en Amérique latine<sup>5</sup>.

4. Patricio NOLASCO, « L'état de l'État-Nation : une approche de la question brésilienne », *Lusotopie* 1997, Karthala, Paris, p. 111. P. Nolasco cite R. J. BARMAN, *Brazil : The forging of a Nation. 1798-1852*, Stanford, Stanford University Press, 1988 : 228.

5. On mesure l'importance des enjeux, et à quel point ils ne prêtent pas à plaisanterie, s'il est vrai que toute la chaîne du vocabulaire politique ordinaire (démocratie, État de Droit,

Le débrouillage de cet écheveau idéologique, pour autant qu'il contribue à l'éclaircissement de la question politique latino-américaine, relève d'une responsabilité élémentaire des chercheurs (y compris, et peut-être surtout des historiens) comme des politiques, et cela ne me semble pas hors de portée de la pensée. S'agit-il alors de « théoriser des impressions » comme Armelle Enders m'en fait grief ? La question n'est pas de savoir s'il y a « impression » ou non, mais d'observer si cette « impression » se donne comme contingente et limitée à ma personne, ou si elle est collective, nécessaire et partagée, de sorte qu'elle se présente alors comme un trait de subjectivité collective ; car les anthropologues n'ont d'autre souci que d'objectiver de tels faits par l'analyse. Les historiens n'ont pas d'autre objet non plus d'ailleurs, au-delà de leurs procédures distinctes de légitimation des faits comme faits. La vraie question ne porterait donc pas sur l'« impression » (puisque'elle n'est pas un fait illégitime en soi), mais sur sa « théorisation ».

Je me demande alors si, au-delà de la dispute nécessaire sur la rigueur et les prémisses de l'argument théorique, le véritable enjeu ne serait pas de savoir si nous faisons encore confiance en la pensée et admettons donc que la théorisation demeure un idéal valide pour nos sciences, ou si nous abandonnons définitivement la production de quelque lumière sur ces questions aux romanciers. A.E. me reproche-t-elle vraiment de me tromper ? Alors elle aurait dû mettre plus de soin à me lire avant d'attaquer, car si je me trompe ce n'est à l'évidence pas là où elle le prétend. Me reproche-t-elle plutôt, en réalité d'avoir franchi la limite au-delà de laquelle les instruments de l'analyste touchent à l'ordonnance du narcissisme collectif, approchent le nerf de la dent et s'aventurent en des domaines traditionnellement prohibés, réservés aux artistes ? Je comprendrais sa réserve alors, si elle estime impossible de tenir quelque raisonnement que ce soit sur ces questions, à moins d'engager son auteur sur les voies glissantes de l'idéologie culturaliste. J'estime néanmoins pour ma part qu'il n'est pas de meilleur moyen pour lever l'hypothèque du culturalisme (idéologie d'autant plus puissante qu'elle se fonde, par définition, sur le narcissisme de la collectivité) que de s'efforcer de mettre en lumière, par les voies de la raison ce dont parlent les culturalistes, et que ce n'est pas impossible.

*Le 6 juin 1998*

**Christian GEFFRAY**

Paris, ORSTOM

<christian.geffray@hol.fr>

---

liberté, citoyenneté) s'en trouve convertie par là en une chaîne d'homonymie : les mots se prononcent pareil en effet, en Amérique du Sud, en Amérique du Nord ou en Europe, mais leur signification n'est pas identique selon qu'ils sont proférés dans les énoncés distincts des discours populistes et démocratiques.

