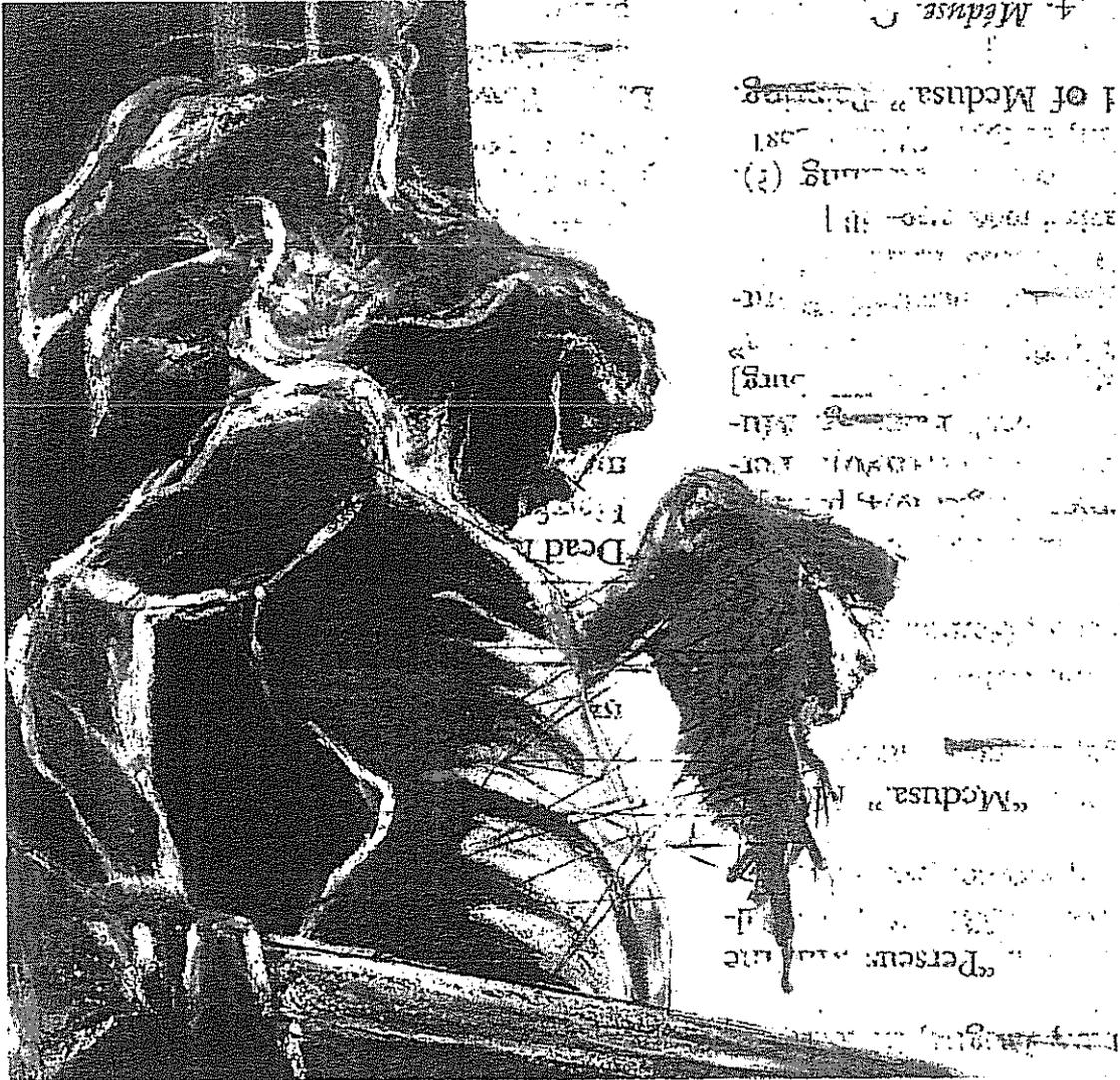


COMMUNICATIONS

ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES EN SCIENCES SOCIALES - CENTRE EDGAR MORIN



Figures de la preuve

84

2009/Seuil

Le cannibale et son témoin

La question de la preuve en anthropologie

Le cannibalisme à l'épreuve.

Une question épistémologique fondamentale qui se pose à l'anthropologie est de savoir comment elle vérifie ses constructions¹. Par quels moyens rhétoriques une description anthropologique gagne-t-elle de la crédibilité, une interprétation est-elle convaincante ? On sait que les sciences sociales tirent une partie de leur vitalité des controverses qui les traversent, que leur « statut véridictionnel² » lui-même en dépend. Dans le domaine de l'anthropologie, plusieurs discussions ont marqué la discipline. La plus célèbre d'entre elles a opposé Derek Freeman aux travaux de Margaret Mead sur la sexualité des Polynésiens³ ; mais il y a eu également celle qui a pris pour cible l'œuvre de Marcel Griaule sur les Dogons⁴, ou encore celle qui s'est arrêtée sur la théorie de la parenté de Claude Lévi-Strauss⁵. Ces débats ont permis d'affiner certaines considérations méthodologiques et théoriques relatives à la discipline. Pour répondre plus précisément à la question de la preuve en anthropologie, j'ai choisi la controverse sur le cannibalisme. C'est probablement à cause de sa double nature de pratique sociale et de pratique imaginaire que le cannibalisme offre autant de difficultés à l'administration de la preuve, et, de ce fait même, il constitue un bon terrain pour prospecter une telle issue épistémologique pour le discours anthropologique.

Pendant longtemps le débat sur le cannibalisme s'est concentré sur les critères d'interprétation des matériaux collectés sur le sujet, et sur les théories développées sur cette base. Peu d'attention a été accordé aux techniques de collecte des données et à leur fiabilité. Il faudra attendre le livre iconoclaste de William Arens, *The Man Eating Myth*⁶, pour assister à une remise en cause de la validité des sources sur lesquelles s'est jusqu'alors fondé l'ensemble des descriptions et des théories anthropologiques du cannibalisme. Arens va jusqu'à douter de l'existence même

du phénomène. Selon lui, depuis des siècles les comptes rendus du cannibalisme ne reposent ni sur des données avérées ni sur des témoignages visuels valides. Quelle preuve avons-nous, demande-t-il en substance, à part le oui-dire, que cette pratique existe ou a existé ? Et d'exiger des partisans d'une humanité cannibale d'apporter enfin la preuve de ce qu'ils affirment.

Décontenancés par cette attaque frontale d'un objet « classique » de la discipline, les partisans du cannibalisme réagissent en renvoyant la question à Arens : à ce dernier de prouver ce qu'il affirme, à savoir que le cannibalisme n'a jamais existé. En même temps, ils ne se retiennent pas pour réaffirmer, dans une sorte de communion totale, l'« évidence » historique du cannibalisme. Celui-ci serait un « fait » : « On le rencontre, en fait, dès la plus haute époque⁷ », « Le cannibalisme de différentes sortes ne peut être évacué en tant que simple fantaisie, il se fonde sur des faits⁸ », « Nous constatons des faits : la pratique du cannibalisme par certaines populations préhistoriques n'enlève, ni n'ajoute, rien à leur humanité⁹ ». Les témoignages seraient abondants et valides : « Il existe un nombre tout à fait suffisant de témoignages et d'informations pour qu'il ne subsiste aucun doute¹⁰ ». La preuve serait irréfutable : « Les documents anciens et modernes prouvent de façon irréfutable que le cannibalisme était bien une institution¹¹. »

On le voit, la réponse à Arens s'est limitée à réaffirmer la validité des sources sans véritablement s'attaquer au fond du problème : comment faire preuve en anthropologie et, dans ce cas particulier, pour ce qui concerne le cannibalisme ? Pour cela, il aurait fallu, selon nous, se poser en premier lieu la question de la nature du discours anthropologique (discipline interprétative ou discipline explicative ?) et, à l'intérieur de ce questionnement, procéder à une série de thématisations : quels sont le statut de l'observation et celui de la description en anthropologie ? À quel type d'exigence doit répondre le réalisme ethnographique et jusqu'à quel point doit-il sacrifier au réalisme positiviste ? Qu'en est-il de la critique du témoignage et de sa mise en crise à travers les entreprises de déni et de négation ? Qu'entend par « document » et par « preuve documentaire » ? Qu'en est-il de la textualisation scientifique et de son rapport à la fiction ? Comment s'articulent entre elles rhétorique et preuve ? Enfin, qu'en est-il de la catégorisation et du concept en anthropologie ? Dans l'espace réduit de ce texte, je me limiterai à la thématique de la rhétorique de la preuve, réservant à une étude en cours les autres développements.

Preuve versus rhétorique ?

Les ethnographes comme auteurs ne sont pas concernés en premier lieu par la vérité factuelle ; ils convainquent par la manière dont ils écrivent. Montaigne discourant sur les cannibales au XVI^e siècle est de loin plus convaincant que W. Arens commentant le même sujet depuis [l'université de] Stony Brook en 1979¹².

Comment interpréter une telle sentence, émise par Edmund Leach, l'illustre anthropologue britannique, qui met autant d'écart entre un auteur du XVI^e siècle et un contemporain, collègue de surcroît ? On pourrait dire qu'elle traduit tout d'abord une gêne face à la prise de position d'Arens. Celle-ci remet, en effet, en question un « réel », celui du cannibalisme, auquel la vulgate anthropologique a massivement adhéré jusque-là. Ensuite, elle souligne que le rapport au référentiel dans le discours anthropologique demeure problématique, sa force de persuasion relevant essentiellement de procédures rhétoriques.

Les réponses au déni du cannibalisme se sont essentiellement placées au niveau d'une réitération des récits explicatifs du phénomène – dans le cas particulier de la déclaration de Leach, la version avancée en son temps par Montaigne, et endossée par l'anthropologie « normale » contemporaine, dont il est un des éminents représentants.

Quel que soit le type de récit construit ou choisi pour interpréter le cannibalisme, chacun s'est trouvé d'abord en train de sauver sa propre version des faits, pensant du coup sauver les faits eux-mêmes. Pour les uns, le cannibalisme est réel parce que cet usage forme un passage général et par conséquent nécessaire de tout développement de l'humanité : c'est la thèse évolutionniste, toujours présente dans la littérature sur le sujet. Pour les autres, il l'est en tant qu'expression fondamentale de la nature (ou de la psyché) humaine, au même titre que la prohibition de l'inceste : c'est la thèse psychanalytique. Pour d'autres encore, le cannibalisme est réel en tant que partie intégrante du sacrifice et de certains rituels religieux : c'est l'argument ethnologique classique. Enfin, et pour ne pas allonger la liste des récits narratifs, pour les tenants du matérialisme culturel¹³, le cannibalisme est réel en tant qu'il est une réponse, dans certaines niches écologiques, à la pénurie en protéines animales.

Autrement dit, ce n'est pas la remise en question de la fiabilité des témoignages sur le cannibalisme qui trouble le plus la communauté des anthropologues – la plupart d'entre eux se sont empressés, au contraire, d'affirmer haut et fort leur valeur –, mais ses conséquences sur la validité des récits mis en place pour narrer le phénomène. Dans la controverse

avec William Arens, et accessoirement avec Gananath Obeyesekere¹⁴, ils se sont plus placés au niveau de la rhétorique – comme l’illustre abruptement l’affirmation de Leach – qu’à celui de l’administration positive de la preuve à laquelle prétendent adhérer les premiers – dans un élan de naïveté épistémologique, il faut le relever. Mais la question devrait-elle cependant se résumer dans l’alternative rhétorique *versus* preuve positive ? N’y aurait-il pas de troisième voie pour réconcilier rhétorique et preuve ? Comme le relève le philosophe Arnold I. Davidson¹⁵, il faut se défaire d’« une certaine conception positiviste de la relation entre preuve et réalité ». La preuve n’est pas, selon les termes de l’historien Carlo Ginzburg, « une fenêtre ouverte qui nous donne accès à la réalité¹⁶ ». La preuve, en effet, peut bien être « réelle », elle ne demande pas moins à être mise en discours, à être interprétée. Autrement dit, ne faudrait-il pas que nous reconnaissons à la preuve une « matrice rhétorique », comme nous y invite Rafael Mandressi dans son introduction à ce numéro ? Pour illustrer cette thèse, nous allons nous pencher tout d’abord sur le kuru, maladie associée à la pratique du cannibalisme, pour nous intéresser ensuite au cannibalisme dit préhistorique.

La maladie du kuru : entre diagnostic médical et preuve documentaire.

Le kuru est une affection dégénérative qui s’attaque au système nerveux – elle sera plus tard identifiée à la maladie de Creutzfeldt-Jakob. Elle a été observée en Nouvelle-Guinée dans les années cinquante, parmi le groupe des Fore, et fut rapidement associée au cannibalisme que cette population aurait pratiqué dans le cadre d’un rituel mortuaire. Comme le fait remarquer William Arens¹⁷, ce cas constitue la meilleure illustration que nous pourrions souhaiter du processus de construction d’une preuve documentaire concernant le cannibalisme¹⁸. Le chercheur-médecin américain Carleton D. Cajdusek, qui a observé directement sur le terrain les premiers cas, a postulé que le kuru (qui signifie « trembler de peur » dans la langue indigène) était une maladie causée par un agent infectieux dont la durée d’incubation était très longue. Il demeurerait toutefois à expliquer par quel moyen cette maladie se transmettait. C’est ici qu’intervint l’hypothèse ethnologique émise par Robert Glasse et Shirley Lindenbaum, qui ont enquêté sur place, celle d’une transmission du kuru par voie d’ingestion de chair humaine dans le cadre de rituels cannibales. Deux éléments militaient en faveur de cette thèse : tout d’abord, le fait que seuls les femmes et les enfants – et non les hommes, qui ne pratiquaient pas le cannibalisme – étaient infectés ; ensuite, le constat qu’aucun cas de kuru

n'avait été observé chez des gens nés après l'abandon du cannibalisme. Plus tard, la transmission en laboratoire du kuru à un chimpanzé, après qu'on lui a inoculé intracérébralement des broyats de cerveaux de malades humains, a renforcé l'hypothèse¹⁹.

Il importe ici de contextualiser les conditions d'observation sur le kuru. Il faut remarquer tout d'abord que l'enquête orale réalisée par les deux ethnologues, si elle était fondée sur de très nombreux récits d'informateurs, manquait, de l'aveu même de Robert M. Glasse²⁰, de documents d'état civil pour situer l'âge exact des personnes ; qu'elle faisait ensuite face à la réticence de la population à se confier aux enquêteurs ; et enfin qu'elle souffrait de l'absence de toute observation directe d'une quelconque pratique cannibale. Le scientifique Stanley B. Prusiner, investigateur avec Carleton Gajdusek sur le kuru, et le premier à avoir plaidé la thèse du « prion », c'est-à-dire d'une protéine comme agent infectieux à l'origine de la maladie, a pris soin de rappeler que « bien que beaucoup d'indices impliquent le cannibalisme dans l'apparition du kuru, aucune observation directe des actes cannibales dans la région endémique n'a été enregistrée²¹ ». Qu'est-ce qui aurait alors motivé les deux ethnologues impliqués dans l'enquête à formuler l'hypothèse que « le cannibalisme funéraire serait à l'origine de l'épidémie dans cette tribu » ?

C'est au moment précis du passage d'une explication médicale en termes de cause génétique – ce fut la première thèse émise – à une autre en termes d'infection que l'hypothèse du cannibalisme comme facteur de transmission fut mise en avant par les deux ethnologues, alors même que le médecin Carleton Gajdusek n'en était pas véritablement convaincu, postulant au contraire le contact avec les tissus d'un corps infecté comme cause probable de la contamination. Il ira même jusqu'à reconnaître que la principale contribution des deux ethnologues « fut d'exagérer l'intérêt pour le cannibalisme, intérêt que nous avons largement abandonné²² ». Gajdusek – qui, rappelons-le, recevra le prix Nobel en 1976 pour avoir montré que la maladie du kuru et celle de Creutzfeldt-Jakob étaient toutes deux d'origine infectieuse – est toujours demeuré circonspect – même s'il l'a partagée ici et là dans quelques publications signées avec les ethnologues – face à la thèse de l'infection par l'ingestion de chair humaine. Selon lui, « l'infection se réalisait probablement à travers les coupures abrasives de la peau, à travers le fait de se curer le nez et de se frotter les yeux ou encore à travers les lésions de la muqueuse²³ ».

Ainsi, alors qu'aucune preuve directe ne pouvait être produite à l'appui de l'hypothèse du cannibalisme, il semble que le récit sur le cannibalisme des sauvages, largement répandu aussi bien dans le sens commun colonial qu'au sein de la vulgate scientifique, se soit tout « naturellement » imposé comme cadre propice pour la recherche d'une explication causale. Comme

l'ont noté Glasse et Lindenbaum, eux-mêmes, bien que cette hypothèse « demeur[ât] non prouvée », elle parut, à leurs yeux, « simple et prédictive »²⁴. La construction de la preuve de la transmission de la maladie provient ici pour une large part de sa mise en discours dans le cadre d'un thème ethnologique disponible, celui du « Papou cannibale ». Ce thème précède et accompagne le chercheur sur le terrain. Carleton Gajdusek lui-même le transportait dans ses bagages lorsqu'il a débarqué dans la région. Il rapportait ainsi dans les premières lettres envoyées à sa famille qu'il se trouvait « au centre d'un groupe de tribus cannibales, contactées depuis dix ans et contrôlées seulement depuis cinq²⁵ ». Plus tard, lorsqu'il a été confronté à une question embarrassante sur l'hypothèse du cannibalisme, il n'a pas hésité à répondre : « l'Australie tout entière sait que les indigènes sont cannibales et les autorités en arrêtent continuellement pour fait de cannibalisme²⁶ ».

Nous savons que toute maladie est portée à être interprétée dans le cadre des catégories culturelles existant dans une culture²⁷. C'est le cas, par exemple, du sida, dont les interprétations en Occident relevèrent, du moins dans un premier temps, de toute une série de mythes culturels portant notamment sur la « nature homosexuelle » des malades – c'est l'argument homophobe – ou encore sur leur « origine étrangère » – c'est l'argument xénophobe. Pour ce qui concerne le kuru, la catégorie culturelle d'interprétation indigène fut la sorcellerie. Ainsi que le rapporte Shirley Lindenbaum²⁸, confrontés aux premiers signes, bénins, de la maladie, se traduisant par de légers tremblements, les Fore l'ont d'abord associée à une attaque provenant des esprits des morts. Quand ils ont assisté ensuite à la mort des victimes, ils ont établi une autre causalité, associant l'étiologie de la maladie à la malveillance de sorciers vivants. Ce diagnostic socio-médical s'est notamment traduit par des rituels propitiatoires dirigés contre les tueurs. Des séances publiques ont également été mises sur pied, visant à se purifier par des confessions dans le but d'arrêter l'agression subie. La catégorie culturelle d'interprétation scientifique du kuru, quant à elle, fut le cannibalisme. Celui-ci fut tenu pour la cause de la manifestation de la maladie par la plupart des chercheurs et la parade à cette affection a, entre autres, consisté à renforcer l'interdit sur la pratique cannibale parmi les populations concernées.

Il ne s'agit pas ici de décider entre les deux interprétations, mais de les mettre en perspective par rapport à l'administration de la preuve. L'hypothèse du cannibalisme était-elle plus puissante que celle de la sorcellerie ? Ou, plus précisément, qu'est-ce qui a fait la force de la première hypothèse par rapport à la seconde ? L'hypothèse du cannibalisme a bénéficié d'une double légitimation provenant de deux disciplines, l'anthropologie et la science médicale. Cela s'est tout d'abord traduit par une mise en discours

dans les manuels d'anthropologie : « La découverte que le kuru [...] est transmis à travers l'acte de manger de la chair humaine a retenu largement l'attention scientifique sur les coutumes cannibales et leurs conséquences épidémiologiques », affirme ainsi un ouvrage qui fait référence dans la discipline²⁹. Pour sa part, un *Textbook* de médecine, référence pédagogique s'il en est pour les futurs praticiens, soutient qu'« il y a de fortes preuves indirectes indiquant que le kuru était transmis dans le cadre de la pratique rituelle du cannibalisme³⁰ ». À partir de là, on s'est trouvé face, en quelque sorte, à une « science normale », au point de faire dire à Lindenbaum : « notre hypothèse sur le cannibalisme semble relever d'une preuve épidémiologique³¹ ».

Or il est impossible de vérifier directement – au même titre qu'il le serait du reste pour l'hypothèse de la sorcellerie, sauf que celle-ci a eu l'avantage social de mobiliser les Fore dans l'adversité – si le cannibalisme a joué un rôle dans la diffusion du kuru chez l'homme. À moins de tenter d'expérimenter cette hypothèse en donnant à manger à des femmes et à des hommes de la chair infectée par le prion, ce qui, bien sûr, est inconcevable. Quant à l'expérience de laboratoire effectuée sur le primate, elle ne pourrait être considérée comme concluante. Tout d'abord, lors de cette expérience, seul un animal a été infecté – ce qui demeure statistiquement peu représentatif –, et ensuite il faudrait démontrer que le mécanisme de transmission de l'agent infectieux est strictement le même dans le cas de l'animal et dans celui de l'humain. Une précaution que ne semblent pas prendre certains commentateurs de la maladie du kuru qui établissent un lien direct entre cette infection de l'animal et celle que déclencherait l'ingestion de tissus humains dans le cannibalisme : « On comprend alors que le cannibalisme funéraire soit à l'origine de l'épidémie dans cette tribu³². »

Se pose ici la question de la preuve « directe » et de la preuve « indirecte » que l'on retrouve également dans le cadre d'une maladie proche de celle du kuru, la maladie de Creutzfeldt-Jakob. Comme le rapporte Francis Chateauraynaud dans un texte consacré à la preuve³³, des chercheurs ont annoncé en 1996 qu'ils avaient trouvé la même « signature » du prion dans les tissus de la cervelle d'une vache atteinte d'encéphalite spongiforme bovine (ESB) et dans les tissus du cerveau d'une personne atteinte de la maladie de Creutzfeldt-Jakob. Or une telle découverte peut tout au plus être considérée comme un « argument très fort », non comme une « preuve » de la transmission de la maladie à l'homme par l'intermédiaire de la consommation de viande de vache. La seule preuve « directe » consisterait, comme dans le cas de la maladie du kuru, à inoculer la protéine chez un humain et à constater ensuite l'apparition de la maladie.

*Preuve et rhétorique de la trace :
l'exemple du cannibalisme préhistorique.*

Si la preuve « directe » ou « indirecte » demeure difficile à apporter – comme dans le kuru ou la maladie de la « vache folle » – et si, de surcroît, la réalité causale demeure opaque, il est toujours possible de recourir dans certains cas à certaines « zones privilégiées » – traces ou indices – qui permettent de la déchiffrer³⁴. Le paradigme indiciaire, qui caractérise notamment le savoir historique³⁵, s'est révélé une source d'inspiration importante dans l'investigation sur la réalité du cannibalisme. En dehors du cas exceptionnel du kuru, qui semble avoir réuni les conditions d'une observation presque *in situ* du phénomène, et de celui de témoignages plus ou moins directs et probants, les recherches de preuves « tangibles » sur le cannibalisme se concentrent essentiellement sur les indices et les traces fournies par les fouilles archéologiques et préhistoriques, voire paléoanthropologiques. Un tel terrain d'investigation est même devenu une référence obligée dans le discours anthropologique en faveur de l'existence du cannibalisme.

Donald Tuzin, l'un des rédacteurs avec Paula Brown de l'ouvrage quasi « officiel » sur le cannibalisme déjà cité – précisons que celui-ci a été écrit à la suite d'un panel organisé en 1980 lors d'une session annuelle de l'American Anthropological Association dans le but déclaré de répondre à la thèse « négationniste » d'Arens – avance ainsi, à l'appui de sa thèse, « les preuves directes données par le cannibalisme préhistorique³⁶ ». Frank Lestringant, spécialiste du cannibalisme du XVI^e siècle et de l'âge classique, n'hésite pas non plus à mobiliser, en guise de réponse à Arens, les « données » de la préhistoire. Il relève que « [l]'archéologie elle-même a découvert dans les tombes de Provence ou du Sud-Ouest américain, sur des ossements humains brisés, brûlés et décarnisés, la probable signature de rites anthropophagiques ou nécrophagiques aux diverses époques de la préhistoire³⁷ ». Quant à Shirley Lindenbaum, elle souligne que « les archéologues et les biologistes évolutionnaires prennent au sérieux le cannibalisme³⁸ ». Selon elle, la suggestion que le cannibalisme pourrait avoir été une pratique largement répandue parmi les premiers humains pourrait nous aider à dépasser le déni qui a été opposé à l'existence du cannibalisme³⁹.

Le récit du cannibalisme préhistorique est devenu un lieu commun de la vulgate scientifique. Une équipe d'archéologues du CNRS français peut ainsi affirmer que « le fait que [des éclats de côte, de fémur et de crâne humains] soient mêlés aux os d'animaux et calcinés de la même manière, c'est-à-dire avec leur chair, donne à penser que ces populations avaient

des pratiques anthropophages⁴⁰ ». Quant au chapeau de présentation du dossier que consacre la revue *Science et Avenir* à « nos ancêtres les cannibales », il affirme : « Il y a 6 000 ans, en France, des individus ont servi de repas à leurs semblables. Quelle place cette découverte prend-elle dans l'histoire très controversée de l'anthropophagie⁴¹ ? » Il n'y a pas jusqu'aux hommes de Neandertal qui ne soient convaincus de cannibalisme : « Les résultats présentés récemment par une équipe franco-américaine confirment [pourtant] que, comme d'autres groupes humains, les hommes de Neandertal ont consommé leurs semblables. Par rite ou par nécessité⁴² ? »

Mais les choses sont-elles aussi simples ? L'hypothèse du cannibalisme préhistorique a été avancée à partir du moment où l'on a établi une analogie étroite entre le traitement des cadavres d'animaux et celui des hommes. Selon les partisans de l'anthropophagie préhistorique, les stries observées sur les os humains trouvés résultent d'un traitement de cadavres intentionnellement démembrés et décharnés dans le but d'en prélever la viande, exactement comme dans la boucherie et le traitement du cadavre de l'animal. La présence d'entailles, de traces de brûlures et de marques de percussion n'est cependant pas une preuve suffisante. Comme le note Marylène Patou-Mathis, « ces marques peuvent avoir été produites par les plantes, les rongeurs, les carnivores ou les sédiments. Seule l'étude de ces traces, de leurs positions sur les os et de leur aspect microscopique permet d'en attribuer la responsabilité à l'homme⁴³ ». C'est ainsi que la grotte de Krapina, en Croatie, a été longtemps considérée comme un cas sérieux de cannibalisme préhistorique. Dans cette grotte, il y avait une grande quantité d'os humains brisés et présentant des stries suspectes. Or toutes ces marques ont été réexaminées récemment au microscope, et il est apparu qu'elles étaient dues aux crocs de carnassiers⁴⁴.

Et, même l'étape de la détermination exacte de l'origine des marques sur les os franchie⁴⁵, il reste à établir si ces traces de « boucherie » résultent de la pratique du cannibalisme ou d'un quelconque rituel funéraire, par exemple un double enterrement, voire d'un rituel de vengeance. Or, en l'état actuel des connaissances et des investigations, il est impossible de discriminer entre ces deux pratiques. Cette conclusion est notamment valable pour les Anasazis, peuple préhistorique qui a occupé le site actuel des Indiens Pueblos du Sud-Ouest des États-Unis d'Amérique, dont on se demande depuis longtemps s'ils étaient cannibales. « Peut-être », répondent les archéologues, pour ajouter tout de suite que les indices ne sont, de loin, pas concluants. Selon la majorité d'entre eux, d'autres explications que le cannibalisme sont possibles pour expliquer les marques de découpe constatées sur les os humains trouvés, notamment la lutte contre la sorcellerie et d'autres actes répréhensibles dans la morale de cette société, comme l'inceste et le cannibalisme. Ces pratiques punitives

pourraient être à l'origine des marques observées sur les os et qui rappellent si fortement celles qui résultent du traitement de boucherie de l'animal⁴⁶.

Ce qui semble finalement déterminant lors de l'interprétation des traces, c'est le type de récit dont on dispose pour ordonner entre elles les données. Ainsi, avec la grotte de Krapina, on était plongés dans un scénario de l'origine particulièrement défavorable à l'homme de Neandertal. À la fin du XIX^e siècle, l'image de ce pauvre homme était associée à la figure de la bestialité : front fuyant, bras trop longs et pendants, arcades sourcilières proéminentes, petite stature massive, etc., caractéristiques qui ne pouvaient qu'accréditer ses penchants anthropophages. Plus tard, le récit entourant l'homme de Neandertal ayant quelque peu changé, dans un sens plutôt positif⁴⁷, d'autres interprétations ont été avancées ne mettant plus en avant son cannibalisme bestial, mais insistant plutôt sur son cannibalisme rituel, voire sur l'absence d'un tel trait chez lui.

Chaque fois, nous assistons à une narrativisation de la preuve en rapport avec le récit en vigueur. En voici quelques échantillons :

Il y a 100 000 à 120 000 ans, une demi-douzaine de néandertaliens, dont une enfant de 6 ou 7 ans et un adolescent d'une quinzaine d'années, ont été dépecés comme du gibier dans la Baume de Moula-Guercy en Ardèche⁴⁸.

Des populations préhistoriques ont été cannibales. L'origine de ces pratiques semble d'ailleurs très ancienne. En effet, les ossements humains les plus anciens que nous connaissions en Europe [...] étaient mêlés à des restes d'animaux et portent des marques de décapitation, de stries de « boucherie » et des fractures résultant d'une action humaine [...]. Femmes, hommes et enfants auraient été consommés⁴⁹.

Il y a six mille ans ou plus, on a vraisemblablement consommé des êtres humains, au moins un homme, une femme, un autre adulte et deux petits enfants. Certes, ce n'est pas tout à fait prouvé et il reste une place pour quelque autre hypothèse, funéraire sans doute ; mais la place n'est pas large⁵⁰.

Un tel paradigme de la trace, principalement appliqué au cannibalisme préhistorique, se rencontre également dans d'autres contextes propices à la production de « preuves » du cannibalisme. Il en est ainsi sur les îles Fidji. Dans ce cas précis, et en rapport avec une certaine rhétorique de l'identité cannibale, plus ou moins présentée et assumée par certains insulaires comme une « coutume » de la période des ténèbres, c'est-à-dire d'avant la christianisation, plusieurs objets anciens – tels les fourchettes

dites « cannibales » ou d'autres ustensiles – sont présentés comme des « reliques » de cette pratique. Le musée des Fidji lui-même participe de cette mise en scène. Ces objets y sont ostensiblement exposés, accompagnés de commentaires idoines, au titre de preuves tangibles de la pratique historique du cannibalisme sur les îles⁵¹. On voit bien ici comment l'administration de la preuve ne peut être détachée d'une rhétorique qui l'enveloppe – dans ce cas particulier, l'identité cannibale des anciens Fidjiens, soutenue aussi bien par les insulaires que par les scientifiques, historiens, archéologues et ethnologues confondus. De plus, il est intéressant de noter comment la production du faux – la plupart des objets le sont, en effet – éclaire sur la raison pour laquelle on le prend pour vrai.

La mise en discours de la preuve.

En conclusion, nous constatons qu'il est difficile pour toute entreprise scientifique, et notamment pour l'ethnologie et l'archéologie, de ne pas mettre en discours les traces, indices et témoignages qu'elle recueille. La bonne méthode consisterait à reconstruire, dans chaque cas, le code suivant lequel la preuve a été construite. Comprendre les « processus de codage », c'est en même temps saisir les « différentes formes de distorsion de la preuve » afin d'en évaluer la fiabilité et de décider « *de quoi* elle est la preuve⁵² ». Comme nous ne disposons pas d'une procédure formelle nous permettant de déchiffrer positivement la preuve, il est nécessaire de réintroduire dans l'argumentation le talent du scientifique à lire et à écrire ladite preuve. Celle-ci ne se substitue pas à la réalité ; elle n'en fournit qu'une image qui permet de structurer le réel, ou plutôt de le donner à voir⁵³, pour nous situer dans la perspective d'une anthropologie du possible telle que la définit le philosophe Ludwig Wittgenstein⁵⁴. C'est donc bien à ce niveau qu'il faut réintégrer la rhétorique. Entendue dans son acception originelle, celle-ci comporte « une part consacrée aux rapports de l'auteur à son sujet, ainsi qu'à la "réception" du texte, la prise en compte des effets faisant partie intégrante de la réflexion sur la production de la vérité⁵⁵ ».

Mondher KILANI

Mondher.Kilani@unil.ch

Université de Lausanne, Institut d'anthropologie et de sociologie

NOTES

1. Ce texte s'inscrit dans une réflexion plus large sur le cannibalisme en tant que catégorie historique, ethnographique et fictionnelle. La critique des sources et des témoignages, la question de l'interprétation et de sa validation, ainsi que les mises en forme discursives constituent quelques-uns des axes de cette réflexion. Une attention particulière est accordée au cannibalisme en tant que modèle (ou anti-modèle) de production de l'humain (voir M. Kilani, « Cannibalisme et métaphore de l'humain », *Gradhiva*, n° 30-31, 2001-2002, p. 31-55).
2. Jean-Marie Schaeffer, « Quelles vérités pour quelles fictions ? », *L'Homme*, n° 175-176, 2005, p. 19-36 (28).
3. Derek Freeman, *Margaret Mead and Samoa, The Making and Unmaking of an Anthropological Myth*, Cambridge et Londres, Harvard University Press, 1983 ; voir aussi Serge Tcheké-zoff, *Le Mythe occidental de la sexualité polynésienne. Margaret Mead, Derek Freeman et Samoa*, Paris, PUF, 2001.
4. Il y a eu tout d'abord le texte de Mary Douglas, « If the Dogon... » (*Cahiers d'Études africaines*, 1967, n° 7, p. 659-672), qui mettait en parallèle les deux traditions anglo-saxonne et française de l'anthropologie. Il y a eu ensuite la critique radicale du travail de terrain de Marcel Griaule : voir notamment Walter E.A. Van Beek, « Dogon Restudied. A Field Evaluation of the Work of Marcel Griaule », *Current Anthropology*, 1991, vol. 32, n° 2, p. 139-167 ; voir également l'ouvrage de Gaetano Ciarcia, *De la mémoire ethnographique. L'exotisme du pays Dogon*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2003.
5. Voir Edmund R. Leach, *Rethinking Anthropology*, Londres, Athlone Press, 1961 ; David M. Schneider, *A Critique of the Study of Kinship*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1984.
6. William Arens, *The Man Eating Myth*, New York, Oxford University Press, 1979.
7. Roland Villeneuve, *Le Cannibalisme. Mesures et démesures de l'anthropophagie*, Verviers, Bibliothèque Marabout, 1973.
8. Gustav Jahoda, *Images of Savages. Ancient Roots of Modern Prejudices in Western Culture*, Londres et New York, Routledge, 1999.
9. Marylène Patou-Mathis, « Aux racines du cannibalisme », *La Recherche*, 2000, n° 327, p. 16-19 (19).
10. Pierre Vidal-Naquet, *Les Assassins de la mémoire*, Paris, La Découverte, 1987, p. 19.
11. Isabelle Combès, *La Tragédie cannibale chez les anciens Tupi-Guarani*, Paris, PUF, 1992, p. 24.
12. Edmund Leach, « Writing Anthropology. On Clifford Geertz, *Works and Lives* », *American Ethnologist*, vol. 16, 1989, p. 137-141 (141) – ma traduction.
13. Voir Marvin Harris, *Cannibales et Monarques. Essai sur l'origine des cultures* (1977), Paris, Flammarion, 1979.
14. Gananath Obeyesekere s'attaque particulièrement aux interprétations émises par Marshall Sahlins sur le cannibalisme fidjien. Il lui reproche sa propension à utiliser des sources et des témoignages dont la qualité et l'objectivité laissent à désirer, notamment celles d'aventuriers, de marins et de littérateurs. Une petite polémique s'ensuit, chacun tentant de justifier sa position en minant celle de l'autre. Voir « Artificially Maintained Controversies » de M. Sahlins et les « Comments » de G. Obeyesekere et de W. Arens dans *Anthropology Today*, juin 2003, vol. 19, n° 3, p. 3-7. Voir également Gananath Obeyesekere, *Cannibal Talk. The Man-Eating Myth and Human Sacrifice in the South Seas*, Berkeley, University of California Press, 2005.
15. Arnold I. Davidson, *L'Émergence de la sexualité. Épistémologie historique et formation des concepts*, Paris, Albin Michel, 2005, p. 257.
16. Cité in *ibid.*, p. 257.
17. William Arens, « Rethinking Anthropophagy », in F. Barker, P. Hulme et M. Iversen (eds), *Cannibalism and the Colonial World*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 39-62 (48).
18. Outre l'article cité de William Arens (*ibid.*), nous nous baserons dans cette analyse sur

les publications des deux ethnologues qui ont enquêté sur le kuru avec l'équipe du médecin Carleton D. Gajdusek, découvreur de la maladie chez les Fore : Robert M. Glasse, « Cannibalisme et kuru chez les Fore de Nouvelle-Guinée », *L'Homme*, 1968, VII, p. 22-36 ; Shirley Lindenbaum, « Kuru, Prions and Human Affairs », *Annual Review of Anthropology*, 2001, n° 30, p. 363-385, et « Thinking about Cannibalism », *Annual Review of Anthropology*, 2004, n° 33, p. 475-498. Voir également Dorothée Benoît-Browaeys, « Il rend fou et il tue », dossier sur le prion de l'encéphalite spongiforme bovine établi dans *Science et Avenir*, mars 1994, p. 60-63.

19. Voir Jean-Michel Bader, « Le cannibalisme a-t-il existé ? », *Science et Vie*, décembre 1986, p. 22-27.

20. Robert M. Glasse, « Cannibalisme et kuru chez les Fore de Nouvelle-Guinée », art. cité.

21. Stanley B. Prusiner, « Novel Proteinaceous Infections Particles Cause Scrapie », *Science*, 1982, n° 216, p. 136-144 (136) ; cité in William Arens, « Rethinking Anthropophagy », art. cité, p. 53.

22. Carleton D. Gajdusek, « Observations on the Early History of Kuru Investigation », in S. Prusiner et W. Hadlow (eds), *Slow Transmissible Diseases of the Nervous System*, vol. 1, New York, Academic Press, 1979, p. 7-35 (30) ; cité in William Arens, *ibid.*, p. 51.

23. Carleton D. Gajdusek, « Unconventional Viruses and the Origin and Disappearance of Kuru », *Science*, 1977, n° 197, p. 943-960 (956) ; cité in William Arens, *ibid.*, p. 51.

24. Robert M. Glasse et Shirley Lindenbaum, « Kuru at Wanitah », in R.W. Hornabrook (ed.), *Essays on Kuru*, Faringdon, Berks, E.W. Classey Ltd, 1976, p. 38-52 (51) ; cités in William Arens, *ibid.*, p. 51.

25. Cité in William Arens, *ibid.*, p. 49.

26. Cité in Jean-Michel Bader, « Le cannibalisme a-t-il existé ? », art. cité, p. 24. On sait que ce thème du « Papou cannibale » ou de l'« Aborigène australien cannibale » est récurrent depuis le XIX^e siècle. Des controverses opposent périodiquement les partisans et les adversaires du cannibalisme des « Aborigènes Noirs ». Voir, par exemple, le journal australien *The Skeptic*, dans lequel débattent les sceptiques, notamment sur le cannibalisme (respectivement : 1994, vol. 14, n° 1, p. 30-32 ; 1995, vol. 15, n° 1, p. 58-59 et n° 3, p. 47-49 ; 1999, vol. 19, n° 4, p. 51-54 ; 2000, vol. 20, n° 3, p. 60-62). Voir également Michael Pickering, « Consuming Doubts : What Some People Ate? Or What Some People Swallowed? », in Laurence R. Goldman (ed.), *The Anthropology of Cannibalism*, Westport, Bergin & Carvey, 1999, p. 51-74 ; dans ce texte, l'auteur soutient qu'« il n'existe aucune preuve fondée de l'affirmation selon laquelle les sociétés aborigènes australiennes pratiquaient un cannibalisme institutionnalisé » (p. 51).

27. Voir, par exemple, Marc Augé et Claudine Herzlich (eds), *Le Sens du mal. Anthropologie, histoire, sociologie de la maladie*, Paris, Éditions des Archives contemporaines, 1984.

28. Shirley Lindenbaum, « Kuru, Prions and Human Affairs », art. cité.

29. Paula Brown et Donald Tuzin (eds), *The Ethnography of Cannibalism*, Washington, Society for Psychological of Anthropology, 1983, p. 3.

30. P.B. Besson, W. McDermott et J.B. Wyngaarden, *Cecil Textbook of Medicine*, Philadelphie, W.B. Saunders Company, 1979, p. 840 ; cités in William Arens, « Rethinking Anthropophagy », art. cité, p. 54.

31. Shirley Lindenbaum, *Kuru Sorcery : Disease and Danger in the New Guinea Highlands*, Palo Alto, Mayfield Publishing Co, 1979, p. 9 ; citée in William Arens, *ibid.*, p. 51.

32. Dorothée Benoît-Browaeys, « Il rend fou et il tue », dossier cité, p. 61.

33. Francis Chateauraynaud, *Essai sur le tangible. Entre expérience et jugement : la dynamique du sens commun et de la preuve*, novembre 1996, site web de l'EHESS : www.ehess.fr.

34. Paul Ricœur, *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, Paris, Seuil, 2000, p. 221.

35. Voir Carlo Ginzburg, « Traces. Racines d'un paradigme indiciaire », in *Mythes, Emblèmes, Traces. Morphologie de l'histoire*, Paris, Flammarion, 1989, p. 139-180.

36. Donald Tuzin, « Cannibalism », in *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*, 2001, vol. 3, p. 1452-1454 (1451).

37. Frank Lestringant, *Le Cannibale. Grandeur et décadence*, Paris, Perrin, 1994, p. 32.

38. Shirley Lindenbaum, « Thinking about Cannibalism », art. cité, p. 491.

39. Voir *ibid.*, p. 491-492.

40. Cité in « Pratiques anthropophages. En Guyane française, des archéologues sauvent des eaux deux mille ans d'histoire », *Le Monde*, 11 mai 1995, p. 21.

41. « Nos ancêtres les cannibales », *Science et Avenir*, 1994, n° 554, p. 20-23.
42. Marylène Patou-Mathis, « Aux racines du cannibalisme », art. cité, p. 16.
43. *Ibid.*, p. 17.
44. Voir Jean Courtin, « Le cannibalisme existe-t-il ? Si tu m'énerves, je te mange », *Libération*, 11 mars 1992, p. 32.
45. Les archéologues ont, à cet effet, émis quatre conditions : « les restes humains doivent être issus d'une fouille au cours de laquelle la répartition spatiale a été relevée, l'origine des marques qu'ils portent doit être déterminée très précisément, ils doivent être associés à des restes d'animaux, auxquels on peut les comparer, et le site ne doit pas avoir été bouleversé par des remaniements postérieurs au dépôt » (Marylène Patou-Mathis, « Aux racines du cannibalisme », art. cité, p. 18).
46. Voir J. Andrew Darling, « Mass Inhumation and the Execution of Witches in the American Southwest », *American Anthropologist*, 1998, vol. 100, n° 3, p. 732-752. Pour une mise en perspective du débat sur le cannibalisme des Anasazis, voir Alexandra Witz, « Research Divided over Whether Anasazi Were Cannibals », *The Dallas Morning News*, 1^{er} juin 2001.
47. Sur les scénarios de l'origine concernant l'homme de Neandertal, voir l'ouvrage éclairant d'Erik Trinkaus et Pat Shipman, *Les Hommes de Neandertal*, Paris, Seuil, 1992. Voir également Wiktor Stoczkowski, *Anthropologie naïve. Anthropologie savante. De l'origine de l'homme, de l'imagination et des idées reçues* (Paris, Éditions du CNRS, 1994), qui met en évidence les mythes qui sous-tendent les scénarios de l'origine de l'homme produits par la science préhistorique et anthropologique.
48. A. Defleur *et al.*, « Neanderthal Cannibalism at Moula-Guercy, Ardèche, France », *Science*, 1999, vol. 286, p. 128 ; cité in Marylène Patou-Mathis, « Aux racines du cannibalisme », art. cité, p. 16.
49. Marylène Patou-Mathis, « Aux racines du cannibalisme », art. cité, p. 19.
50. « Nos ancêtres les cannibales », dossier cité, p. 23.
51. Comme l'a constaté Viviane Cretton (« La reformulation cannibale. Passé, présent, continuité : objets et histoires de cannibalisme à Fidji », ms) sur son terrain de recherche – et ce dont ses informateurs sont également convaincus. Une telle « trace » du cannibalisme entre en effet en résonance avec leur représentation du passé considéré comme obscur. Plus généralement, sur la « coutume » et les mécanismes de ses réinterprétations dans le contexte contemporain, voir Viviane Cretton, *Négocier le conflit à Fidji. « Cérémonies du pardon » et enjeux du coup d'État de 2000*, Paris, L'Harmattan, 2007.
52. Arnold I. Davidson, *L'Émergence de la sexualité*, op. cit., p. 261.
53. Voir Francis Chateauraynaud, « L'épreuve du tangible. Expériences de l'enquête et surgissements de la preuve », in B. Karsenti et L. Quéré (eds), *La Croyance et l'Enquête. Aux sources du pragmatisme*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2004, p. 167-194 (189).
54. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, suivi d'*Investigations philosophiques*, Paris, Gallimard, 1961.
55. Vincent Debaene, « Ethnographie/fiction. À propos de quelques confusions et faux paradoxes », *L'Homme*, 2005, n° 175-176, p. 219-232 (227).

RÉSUMÉ

Prenant pour point de départ la controverse autour du cannibalisme en tant que phénomène social et culturel avéré, ce texte discute des procédures mises en avant par les anthropologues pour fonder le statut véridictionnel de leur discipline. Il s'intéresse plus particulièrement à la question de l'administration de la preuve et de son rapport avec la rhétorique propre au discours anthropologique. À travers deux exemples : la maladie du kuru, diagnostiquée chez une population de Papouasie-Nouvelle-Guinée réputée cannibale, et la thèse répandue d'un cannibalisme préhistorique, l'article tente d'explicitier le processus de codage par lequel un ensemble de traces, d'indices et de témoignages est construit en preuve.