



# Don, religion et eurocentrisme dans l'aventure coloniale

**Paulo Henrique Martins**

DANS **REVUE DU MAUSS** 2010/2 n° 36 , PAGES 317 À 329

ÉDITIONS **LA DÉCOUVERTE**

**ISSN 1247-4819**

**ISBN 9782707166555**

**DOI 10.3917/rdm.036.0317**

**Date de mise en ligne : 18/01/2011**

**Article disponible en ligne à l'adresse**

<https://shs.cairn.info/revue-du-mauss-2010-2-page-317?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...  
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



**Distribution électronique Cairn.info pour La Découverte.**

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur [cairn.info/copyright](http://cairn.info/copyright).

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

## Don, religion et eurocentrisme dans l'aventure coloniale

*Paulo Henrique Martins*<sup>1</sup>

L'aventure coloniale est un événement historique important qui permet de comprendre, dans la mise en place du processus civilisateur des sociétés du Sud, les rapports existant entre don, religion et marché. En Amérique Latine, par exemple, le pacte colonial qui s'est instauré après la colonisation ibérique offre un certain nombre de particularités et de paradoxes que l'on peut analyser à la lumière du mouvement actuel de modernisation planétaire, et sur lesquels nous voudrions ici mettre l'accent. Nous nous appuyons pour cela sur tout un courant théorique des études post-coloniales qui s'intéresse à la dimension multiple et paradoxale de la colonisation, dès le moment fondateur, contre l'hypothèse d'une expansion unilatérale de l'Europe vers les autres parties du monde. Des chercheurs comme le Palestinien E. Said [1979], qui invoque une orientalisation du monde en contrepartie de son occidentalisation, ou le Péruvien Anibal Quijano [2005], pour qui il existe une modernité plurielle, non exclusivement occidentale, en sont la marque la plus vivante.

---

1. Professeur de sociologie à l'Université Fédérale du Pernambouc (Brésil), chercheur au CNPQ (Conseil national de développement scientifique et technologique) et vice-président de l'Association latino-américaine de sociologie (ALAS).

## **Zones de contacts et chocs culturels : le temps de la colonisation**

S'intéresser au moment fondateur de la colonisation, c'est reconnaître l'importance sociohistorique des chocs culturels qui se sont produits dans plusieurs zones de contacts<sup>2</sup>, à la suite des conquêtes des continents asiatique, africain et américain, et qui ont eu des conséquences majeures sur le développement ultérieur du fait colonial en termes de formation des identités, d'instauration d'un pouvoir bureaucratique, de constitution de hiérarchies de reconnaissance ou encore de distribution et d'institutionnalisation d'une économie de marché. Le moment initial en particulier, qui fonde le pacte colonisateur, révèle la complexité des éléments religieux, culturels, linguistiques, politiques et économiques à l'œuvre dans la construction sociale de la réalité, et ils en expliquent les spécificités. Chaque contact entre Européens et non-Européens a suscité des types d'échange et de reconnaissance particuliers qui peuvent être comparés à un certain degré de l'analyse mais ne peuvent pas être assimilés les uns aux autres. Dans certains cas, par exemple en Argentine, au Chili ou encore au Brésil, l'impact colonisateur a eu pour conséquence d'éliminer, par la violence physique ou culturelle, des populations entières d'indigènes. Dans d'autres, notamment dans les Andes péruviennes, équatoriennes ou boliviennes, les populations d'origine ont réussi – en dépit de la violence colonisatrice – à préserver une part de leurs traditions et de leur mémoire, ce qui constitue, aujourd'hui encore, un facteur important de mobilisation politique et culturelle.

Notre hypothèse est que l'on ne peut pas comprendre le caractère sociohistorique déterminant du contact culturel<sup>3</sup> fondateur de

---

2. D'après le sociologue portugais B. S. Santos, la théorie postcoloniale ne peut pas définir de façon restrictive la notion de zone de contact, limitant celle-ci aux rencontres de totalités culturelles, comme le font plusieurs auteurs. Il faut aussi, explique-t-il, prendre en compte des différences culturelles particulières, et comprendre que celles-ci, dans un certain espace-temps, peuvent entrer en compétition, ce qui oriente les actions dans un certain sens [Santos, 2008 : 130].

3. On ne saurait oublier Roger Bastide dans l'exploration de ces zones de contacts. Ses recherches consacrées aux relations interethniques et aux phénomènes religieux afro-brésiliens ont été décisives pour problématiser une ethnologie qui pratiquait « la superstition du primitif ». Voir à ce propos les textes du colloque sur Roger Bastide tenu à Cerisy-la-Salle en 1992 [Laburthe-Tolra, 1994].

l'expérience coloniale sans dépasser les thèses réductionnistes, notamment celle qui dépeint le moment colonisateur comme celui d'un affrontement entre une civilisation économiquement avancée et un ensemble de sociétés « sauvages » inférieures. Ce type de représentation, qui est à l'origine de toutes les thèses européocentristes actuelles, débouche sur une conclusion problématique : elle décrit la modernité comme étant toujours européenne et la formation des sociétés coloniales comme étant le résultat direct de la force civilisatrice des conquérants. Or, une telle analyse ne résiste pas un seul instant à une confrontation avec la réalité empirique. Qu'il s'agisse de Sahlins [2003] décrivant le contact entre les Anglais (sous le commandement du capitaine Cook) et les Hawaïens, ou de Todorov [1988] analysant la confrontation entre les Espagnols et les populations amérindiennes, les deux anthropologues ont largement démontré au contraire que la colonisation a eu un impact important de chaque côté, et ce dès le moment du premier contact. En Amérique latine, la force militaire des conquérants a certainement contribué à fragmenter les systèmes sociaux locaux, y compris ceux des civilisations les plus avancées comme celle des Aztèques au Mexique, ou des Incas au Pérou. Néanmoins, cette fragmentation n'a pas fait disparaître totalement les systèmes sociaux, culturels et religieux préexistants : ceux-ci ont survécu de diverses manières à l'impact exogène, par exemple en résistant sur le plan politique ou en opérant des changements syncrétiques que l'on retrouve notamment dans les arts, les manifestations religieuses et les fêtes. C'est pourquoi certains sociologues estiment, à partir du cas de l'Amérique latine, qu'il est important de mettre en évidence l'existence de plusieurs modernités engagées dans et partageant un même mouvement créateur [Dussel, 2005 ; Quijano, 2005 ; Wallerstein, 2006].

Il apparaît donc essentiel de se dégager des interprétations réductionnistes pour mieux cerner la complexité du rapport à l'œuvre, dans l'entreprise coloniale, entre capitalisme et colonisation, entre logique marchande et logique symbolico-religieuse. Si l'on observe, à l'instar de Sahlins et Todorov, mais aussi des théoriciens du post-colonialisme précités, les gestes mutuels d'amitié dans les premières zones de contact, rapidement suivis de gestes de rejet réciproques, il est manifeste que le modèle de domination introduit par les conquérants n'était pas inscrit *a priori* dans une logique marchande mais

qu'il a évolué au gré des tensions entre don, religion et marché. L'inacceptation par les Européens de l'organisation holistique des Amérindiens et de la présence d'un imaginaire sacrificiel a suscité chez les populations humiliées des réactions et des résistances politiques et culturelles qui sont encore perceptibles à notre époque, comme le révèlent les actuelles recherches en socio-anthropologie. Qu'on songe à l'image des *quilombos* afro-brésiliens, installés dans les forêts et dans des régions difficiles d'accès, ou encore à la survie d'économies non monétaires, fondées sur la réciprocité et la dette, qui existaient avant l'arrivée des conquérants et qui continuent d'exister de nos jours, comme le montre Emilia Ferraro à partir du cas équatorien [2004].

Or, la réaction persistante de ces groupes humiliés nous incite à faire preuve de plus de compréhension à l'égard de la situation sociale des populations minoritaires et à rediscuter nos grilles de lecture. Aussi, le « don » nous apparaît-il central pour cette révision théorique, dans la mesure où il permet de resituer l'échange marchand dans le cadre d'un échange « total » plus élargi, fondé sur une pluralité de motifs qui dépassent largement la logique économique.

## Le paradigme du don et la critique théorique décolonisatrice

Le paradigme (maussien) du don [Godbout et Caillé, 1992 ; Caillé, 2000, 2005 et 2009 ; Godbout, 2000 et 2007] est déterminant à la fois pour une déconstruction théorique du pacte colonial et pour faire avancer la décolonisation<sup>4</sup> sur un plan pratique. L'étude du don a débouché en effet sur une théorie anti-utilitariste de l'action qui invite à voir, dans l'entreprise coloniale, autre chose que les conséquences d'un simple intérêt marchand. Cette théorie, dit Alain Caillé, « sans nier la force des intérêts, doit montrer que cette réduction systématique au seul jeu de l'intérêt est intenable et laisse

---

4. Le vocable *postcolonial* est trop imprécis pour décrire certains contextes particuliers concernant les réactions des nations subalternes vis-à-vis de la colonisation. Aussi, dans un contexte spécifique de critique anti-coloniale et déconstructionniste, est-il plus pertinent d'employer le terme *décolonial(iste)* pour exprimer cet effort de critique théorique et de déconstruction du capitalisme, envisagé comme dispositif de colonisation à partir du don.

en définitive échapper l'essentiel de ce qui importe aux humains [...] c'est parce qu'ils aspirent plus à être reconnus qu'à accumuler que l'homme n'est pas réductible à la figure utilitariste de l'*homo oeconomicus* » [Caillé, 2009 : 5]. Parce qu'elle établit que l'action humaine est régie par diverses déterminations paradoxales : intérêt/désintéressement et obligation/liberté, la théorie du don éclaire d'un jour nouveau l'aventure coloniale, que l'on peut dès lors définir comme un champ élargi de constructions discursives où se mêlent des facteurs culturels et religieux. En Amérique latine, le don a été le moment instituant du contact culturel entre Européens et Amérindien. Les échanges initiaux de cadeaux ont facilité, d'une part l'instauration d'un dialogue, d'autre part la prise d'intérêt économique liée à l'entreprise coloniale. Sur l'autre versant, les rituels sacrificiels païens ont fourni les motifs de la répression militaire et religieuse des conquérants contre les populations locales.

Ainsi, inspirée du don, renforcée par la compréhension de la réalité comme *topos* d'où partent et s'enchevêtrent de multiples relations causales, la théorie anti-utilitariste de l'action est à la source d'un travail de modélisation jamais achevé [Kalberg, 2010] :

– 1. La première tâche dans ce cadre consiste à restituer la complexité des échanges de biens symboliques et matériels entre conquérants et populations locales et à montrer comment ces échanges ont évolué ensuite dans deux directions, que l'on définira ainsi : d'une part, le refoulement du don communautaire – le don comme « esprit » des sociétés païennes des Amérindiens –, d'autre part, l'émancipation du don patrimonial – qui a permis de fonder l'État colonial et postcolonial. Elle consiste également à revenir aux prémisses même du pacte colonial né de la rencontre frontale entre deux imaginaires, celui, européocentriste, du conquérant et celui, cosmocentrique, des populations autochtones, pacte qui continue de déterminer l'imaginaire postcolonial actuel.

– 2. Le second objet de cette approche par le don, précisément parce qu'elle contribue à mettre en lumière la diversité des motifs du comportement humain, leur dimension symbolique et la pluralité des rationalités à l'œuvre dans l'imaginaire colonialiste, est de soutenir la critique postcoloniale. En l'associant aux théories post-coloniales actuelles [Martins, 2010], elle ouvre en effet sur une compréhension théorique plus vaste du processus colonisateur, dans la mesure où se voient démasqués tant le mythe de la supériorité

culturelle de l'Europe (cible de la critique postcoloniale) que celui de l'antériorité absolue des déterminations économiques dans la colonisation (cible de la critique anti-utilitariste), tout en révélant la véritable complexité géopolitique et culturelle de la scène mondiale. Autrement dit, la nouvelle interprétation des facteurs économiques, avec des variables plus larges qui prennent en compte leur dimension également symbolique, morale, culturelle et religieuse, nous aide à porter un regard nouveau sur les systèmes de domination coloniaux et postcoloniaux.

Cela implique bien évidemment d'opérer une nouvelle lecture des événements eux-mêmes, et de se demander notamment comment on est passé du premier moment, symétrique, de bienveillance entre les deux partenaires à un second moment, asymétrique, marqué par la multiplication des guerres, les exterminations et les politiques de soumission. Si la logique marchande sous-tendait l'ambition matérialiste des Européens, elle n'explique ni l'intensité de la guerre ni la cruauté de la domination esclavagiste qui s'est matérialisée dans un second temps. La marchandisation du « nouveau » monde n'apporte par exemple aucun éclaircissement sur les extrêmes inégalités sociales actuelles, dont l'origine n'est que partiellement économique. La colonisation ne se laisse saisir dans toute sa complexité que si l'on prend en compte, au-delà de la logique marchande, les politiques ethniques et la valorisation du « blanchissement » des populations locales, lesquelles révèlent en même temps le caractère meurtrier de l'aventure coloniale.

– 3. Enfin, l'association entre religion et don est centrale, car elle permet de mettre à jour les dispositifs de reconnaissance mutuelle établis initialement, de part et d'autre, à travers des échanges de cadeaux. Cette approche théorique par le don et par la religion montre également comment la sociabilité initiale a débouché sur une réaction violente de la part des Européens. Pour diverses raisons, l'Autre païen, à travers l'existence du don sacrificiel humain en général et du cannibalisme en particulier, est devenu, au regard des Européens, une impossibilité religieuse et politique. Le refus radical de cet Autre païen, de l'indigène et du noir a précisément été la condition pour que surgisse ce qu'Anibal Quijano a appelé la « colonialité de pouvoir », c'est-à-dire la violence épistémique nécessaire à la mise en place d'une domination à la fois économique et religieuse. Par cette domination, la modernité a institué

une différence entre Européens, Noirs, Indiens et Métis [Quijano, 2005 : 228], distinguant les élus des subalternes, les non-esclaves des esclaves. Ainsi, loin que l'aventure coloniale soit le résultat de la seule modernisation européenne, comme tendent à la présenter les modèles abstraits des économistes et des sociologues de la modernisation, elle apparaît aussi – grâce à une analyse fine et une compréhension du rapport entre don, marché et religion – comme ayant été aussi soumise à l'incertitude des événements et marquée du sceau de la logique créatrice et fondatrice de l'imaginaire amérindien.

### **Le portrait de la conquête : de l'échange « spontané » à la négation du don agonistique et sacrificiel**

Attardons-nous donc sur le moment de la conquête, et plus particulièrement sur les attentes et les sentiments des protagonistes, dans les zones de contact, lors du pacte fondateur de colonisation. Les récits laissés par les contemporains prouvent que l'ambition marchande, sinon mercantiliste, des Européens était légitimée par des croyances. Ainsi, le terme *Nouvelles Indes* : l'ouverture de nouvelles routes maritimes par l'Ouest semblait déterminante pour raccourcir le chemin vers l'Inde et son imaginaire des épices associé. Dans cette perspective, le mot *Brésil* condense une attente mythique forte chez les grands navigateurs de l'époque<sup>5</sup>, attente qui les avait poussés à partir à la découverte de régions inconnues.

---

5. Derrière le mot *Brazil*, se dissimule un mythe, très affectueux à l'époque de la pré-colonisation, évoquant l'existence d'un monde bienheureux. Les traditions phéniciennes et irlandaises avaient consacré l'existence des Îles de la Bienveillance, supposées se trouver à l'ouest du monde connu. Les Phéniciens les appelaient *Braaz* et les moines irlandais *Hy Brazil* [Chauvi, 2000]. Entre 1325 et 1483, les cartes enregistraient la *Insulla de Brazil* à l'ouest des Açores. La lettre de Pero Vaz de Caminha au roi du Portugal, lors de l'arrivée de la flotte commandée par Pedro Alvares Cabral en 1500, reflète ce climat d'admiration naturaliste associé à l'ambition mercantiliste des conquérants : « Vue de la mer, cette terre nous semble très grande et elle est pleine de bocages. Sur cette terre, on ne peut pas encore savoir s'il y a de l'or, de l'argent ou quelque autre chose de métal ou de fer. Mais la terre semble avoir un climat agréable avec des vents froids et tempérés comme ceux d'Entre-Douro et Minho » [Castro, 2009 : 115].

On peut donc suggérer que les contours du pacte colonial se sont dessinés en deux temps. Dans un premier temps, les conquérants et les autochtones ont fait circuler des cadeaux de manière réciproque. Dans un second temps, les conquérants ont réprimé et refoulé la culture et la société locales.

### *Premier moment du pacte*

Dans le premier temps, la métaphysique distincte des imaginaires amérindien et européen a été minimisée par la fascination de la nouveauté et par le besoin d'établir les bases de nouvelles frontières. Mais cette fascination était elle-même le résultat d'un premier choc culturel, qui sera suivi de plusieurs autres. Les conquérants croyaient (re) découvrir le paradis chrétien perdu, tandis que les indigènes s'imaginaient vivre un retour au mythe originel<sup>6</sup>. Les premiers contacts des voyageurs avec les indigènes étaient partout teintés de perplexité. Les récits concernant l'arrivée des Portugais au Brésil confirment l'admiration de ces derniers pour l'atmosphère « paradisiaque » dans laquelle vivaient les autochtones : à l'esprit militaire et à l'ambition capitaliste, se mêlait un sentiment religieux<sup>7</sup>, eschatologique. Ainsi, la guerre menée par les étrangers contre les autochtones s'est faite par les armes mais aussi par la croix, par des stratégies de conversion à la chrétienté qui étaient fondées sur une représentation ethnocentrique et hiérarchique du monde ainsi que sur le refus du monde « holistique » amérindien<sup>8</sup>. La violence de l'action militaire, dès ce moment inaugural, n'est

---

6. À plusieurs reprises, l'empereur aztèque Montezuma envoya ses représentants aux Espagnols de Cortez pour leur donner des cadeaux et aussi pour leur demander si les étrangers étaient l'incarnation de Quetzalcóatl, dont le retour était attendu depuis des temps mythiques [Mahn-Lot, 1990 : 34].

7. Pero Vaz de Caminha raconte que ces gens étaient « tellement innocents et dépourvus de croyances » que l'on pourrait rapidement les convertir au christianisme si l'on apprenait leur langue [Castro, 2009 : 111].

8. À propos de hiérarchie morale, qui est née à cet instant fondateur, Marilena Chaui explique qu'elle se justifie selon une théorie du droit naturel qui considère le monde comme étant la création d'un dieu législateur et suprême, conformément à la mise en place d'une hiérarchie des êtres selon leur degré de perfection et de pouvoir. Par conséquent, l'esclavage des noirs et des Indiens a été le résultat « naturel » de la séparation entre Dieu et les diables dans l'ordre colonial du monde [Chaui, 2000 : 63-66].

que le reflet de la négation de la vie païenne par les Européens chrétiens, dont l'action visait en quelque sorte à réintroduire le récit mythique d'un dieu chrétien dans la création du monde.

### *Deuxième moment du pacte*

Le deuxième moment de l'institution du pacte colonisateur est celui de l'intransigeance des Chrétiens vis-à-vis du paganisme. Pour ces derniers, le sacrifice humain, omniprésent chez les autochtones, représentait la limite infranchissable de l'humanité. La constatation de ces pratiques a déclenché chez eux des réactions émotionnelles et punitives qui les a conduits à déchoir les Amérindiens de leur condition d'êtres humains<sup>9</sup>. Leur horreur du sacrifice païen s'explique certainement par des motifs archaïques, mais il est incontestable que les Européens chrétiens, moralement troublés par la découverte du rituel sacrificiel – qui participait cependant d'une logique du don agonistique – ont dû considérer dès ce moment que les êtres auxquels ils avaient affaire n'avaient pas d'âme. Les conquérants ont été horrifiés par le fait qu'un être humain puisse être sacrifié au cours d'une compétition agonistique où ce qui était porté en trophée était la cannibalisation de l'ennemi.

Cependant, l'acte de cannibalisme n'est un problème que si l'on ne comprend pas le sens du sacrifice qui, selon Alain Caillé, est la possibilité de mettre en scène « une causalité proprement symbolique qui affirme son primat sur la causalité physique » [Caillé, 2000 : 138]. Si l'on accepte ce primat de l'acte symbolique sur l'acte physique, il est manifeste que, derrière le rituel sacrificiel, il y a une célébration de la puissance du vainqueur, des guerriers les plus vaillants. Mais ce qu'a fait la logique colonisatrice, c'est de changer le sens et donc la signification profonde du don agonistique. Au rituel limité et saisonnier du sacrifice humain amérindien, elle a opposé et substitué un rituel de vengeance illimitée et de terreur. Aussi, le refus de la différence et du don agonistique sacrificiel est-il ce qui a ouvert la voie à l'instauration d'une culture autoritaire – qui persiste encore aujourd'hui [Chauvi, 2000] – réduisant l'Autre à un

---

9. Les Occidentaux ont réinterprété le sacrifice comme étant l'effet nécessaire, souhaité ou accidentel, d'actions conformes à la rationalisation dans un monde dangereux par excellence, niant sa dimension à la fois magique et communautaire.

être inférieur et subalterne, dont l'existence même a servi de justification principale à la destruction des cultures autochtones. Ainsi, l'histoire de la colonisation est partout une histoire de massacres, de tortures et d'humiliations perpétrés au nom du Dieu chrétien et d'un « Dieu » capitaliste.

Tout cela plaide en faveur de l'intérêt qu'il y a à comprendre ces deux moments : celui, de réciprocité positive, alimenté par des cadeaux, puis celui du basculement dans un temps de saccage, de réduction à l'esclavage des autochtones et de répression de leurs systèmes symboliques et culturels. Le sentiment de bienveillance initiale se transformant en rejet – d'êtres païens mais angéliques, les autochtones sont apparus ensuite, aux yeux des conquérants, comme des êtres diaboliques –, la logique militaire et mercantiliste en est venue à redéfinir le rôle de la chrétienté dans l'aventure coloniale, et l'Église, pour préserver son espace de pouvoir, a dû s'adapter des siècles durant à la logique de la colonisation. À leur tour, les indigènes ont réagi vis-à-vis des conquérants, dans les limites de leur puissance technologique et militaire. On est passé de la paix à la guerre, et l'entreprise coloniale est entrée dans une phase de refoulement de la culture des sociétés locales. Cependant, le rejet européen du système cosmogonique et du don agonistique amérindien, qui étaient le ciment de la vie communautaire locale, a été vécu comme une trahison<sup>10</sup> et une perte de la confiance mutuelle<sup>11</sup> qui s'était installée dans le premier temps. Comme est

---

10. Chez les populations amérindiennes rencontrées, autochtones, la mise en circulation de biens, le commerce, ne pouvait être départi de la signification magique de l'échange. Il leur était donc impossible de concevoir que les Européens jouaient un double jeu : d'un côté, ils acceptaient de participer à des échanges de cadeaux, de l'autre côté, ils instrumentaient ces échanges pour faire du commerce et manipuler les autochtones. D'où le terme, que nous utilisons ici, de trahison. Il signifie que l'Européen se plaçait en position de donataire pour acquérir la valeur-confiance de l'autre (transmise par le don) pour, ensuite, partant de cette confiance donnée et initiale, s'approprier le corps du donateur et l'ensemble du système de circulation des dons.

11. Le sujet de la trahison au sein du don nous permet de comprendre que le phénomène de l'exploitation et de la domination a des sources plus profondes que celles suggérées par la lecture économique marxiste de la colonisation et de la modernisation occidentale. Cela veut dire que la source de l'exploitation coloniale est d'abord celle d'une violence militaire, qui a cassé le cycle de circulation du don communautaire non chrétien par la logique marchande, qui s'est associée aux institutions chrétiennes pour aboutir à un nouveau système de domination symbolico-politique. Cette violence

restée incomprise l'insistance des conquérants à soumettre les populations amérindiennes au dieu chrétien (en leur demandant de l'adorer) et à refouler dans le même mouvement leurs rites et leurs croyances. Ce deuxième moment a donc été marqué par un choc culturel de grande ampleur qui, tout au long des siècles, a fragilisé la progression même de la colonisation.

### **La confiance trahie ou l'enjeu de la soumission du don à la logique coloniale**

Historiquement, cette volonté de soumission du don à la force marchande occidentale peut être illustrée par trois exemples, trois épisodes qui se sont tous terminés par une trahison : celle du souverain aztèque Montezuma (Mexique) par l'Espagnol Cortéz, celle du souverain inca Atahualpa (Pérou) trahi par l'Espagnol Pizarro ou encore celle des communautés tupinamba et tupiniquim (Brésil) trahies par les Portugais et les Français.

À Tenochtitlan (aujourd'hui Mexico), les Espagnols ont été les hôtes de l'empereur ; mais par la suite, Cortéz a fait de Montezuma son prisonnier, le contraignant à jurer fidélité au roi Charles V et à lui livrer les trésors impériaux. À Cajamarca, Pizarro a invité Atahualpa à une rencontre, mais dès son arrivée, il l'a fait prisonnier, l'obligeant en même temps à envoyer des émissaires dans tout l'empire pour récolter or et argent. Dans un cas comme dans l'autre, la lâcheté du conquérant était masquée par sa propre indignation morale : l'emprisonnement de Montezuma fut justifiée par l'indignation de Cortéz se retrouvant en présence d'« instruments du Diable » dans le temple sacré. Atahualpa, contraint par le dominicain Valverde d'adopter la foi chrétienne au moment même de sa rencontre avec Pizarro, fut accusé de sacrilège pour avoir jeté à terre la Bible, ce qui conduisit les soldats de Pizarro à tuer sa garde et le faire prisonnier [Mahn-Lot, 1990 : 40 et 53]. Enfin, au Brésil, les Portugais et les Français ont joué la logique du cannibalisme, encourageant les

---

a deux raisons d'être : d'une part, l'intérêt mercantiliste, d'autre part, le conflit symbolique entre l'approche chrétienne du sacrifice – qui identifie le corps comme un objet sale –, et celle, non chrétienne, des indigènes qui représentent le corps et la nature comme des symboles sacrés et purs.

indigènes à sacrifier les prisonniers du camp adverse. On jouait la trahison afin de s'appropriier plus facilement les richesses naturelles et exploiter la main-d'œuvre indigène [Hans Staden, 2007].

Or, cette forme de trahison-là, qui marque le refus du don traditionnel, a rendu possible une autre forme de don, chrétien et aristocratique, hiérarchique et exclusif. La confiance trahie n'était qu'un commencement. Elle fut suivie par l'instauration de mécanismes d'humiliation et de destruction des monuments, des traditions et des croyances collectives. Le pacte colonial et l'expansion territoriale de la domination marchande se sont ainsi mis en place après l'accomplissement d'une sorte de don inégal ou pervers par lequel les traîtres sont devenus les donateurs et les trahis des donataires. En trahissant la confiance et en refoulant le don communautaire, les Européens se sont appropriés les terres et ils ont traité les possédants comme des esclaves avant que ces derniers puissent devenir des travailleurs libres.

Suivant une logique de soumission des populations des colonies<sup>12</sup>, les colonisateurs sont devenus progressivement des colonialistes. En Amérique latine, c'est de cette manière qu'on a assisté à la constitution des élites, créoles et métisses, responsables de la mise en place de systèmes de domination autoritaires. Aussi, mettre à jour la trahison de la confiance et le don refoulé est ce qui permet de comprendre, d'une part la nature des actions répressives des colonisateurs tout au long des siècles, d'autre part l'intensité des forces sociales qui cherchent inlassablement à se libérer de ce moment du refoulement culturel, symbolique et politique.

### Références bibliographiques

- CAILLÉ, A., 2000, *Anthropologie du don : le tiers paradigme*, Paris, Desclée de Brouwer.
- 2005, *Dé-penser l'économie : Contre le fatalisme*, Paris, La Découverte/MAUSS.
- 2009, *Théorie anti-utilitariste de l'action : fragments d'une sociologie générale*, Paris, La Découverte.

---

12. Sur l'enjeu de transformation du colonisateur en colonialiste qui reproduit de manière ambiguë la domination coloniale, voir A. Memmi [1985].

- CASTRO S., 2009, *A carta de Pero Vaz de Caminha*, Porto Alegre, L & PM.
- CHALÚ M., 2000, *Brasil : Mito fundador e sociedade autoritária*, São Paulo, Editora Fundação Perseu Abramo.
- DUSSEL E., 2005, Europa, modernidade e eurocentrismo, in E. LANDER (dir.), *A colonialidade do saber : Eurocentrismo e ciencias sociais. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, Clacso.
- FERRARO E., 2004, *Reciprocidad, Don y deuda. Formas y relaciones de intercambio en los Andes de Ecuador : la comunidad de Pesillo*, Quito, Flacso Ecuador.
- GODBOUT J. et Caillé A. , 1992, *L'Esprit du don*, Paris, La Découverte.
- GODBOUT J., 2000, *Le Don, la dette et l'identité*, Paris, La Découverte.
- 2006, *Ce qui circule entre nous : donner, recevoir, rendre*, Paris, Seuil.
- HANS STADEN, 2007, *Duas viagens ao Brasil : primeiros registros sobre o Brasil*, Porto Alegre, L & PM.
- LABURTHE-TOLRA P., 1994, *Roger Bastide ou le réjouissement de l'abîme*, Paris, L'Harmatan.
- MAHN-LOT M., 1990, *A conquista da América Espanhola*, Campinas, São Paulo. (Édition française originale : *La Conquête de l'Amérique espagnole*. Paris, PUF, 1974).
- MARTINS P. H., 2010 (sous presse), « Poscolonialidad y Anti-utilitarismo : Desafíos de la Teoría Sociológica más allá de las Fronteras Sur-Norte », *Revista Colombiana de Sociología*.
- MAUSS M., 1999, *Sociologie et anthropologie*, 8<sup>e</sup> édition, Paris, PUF.
- MEMMI A., 1985, *Portrait du colonisé, précédé de portrait du colonisateur*, et d'une préface de Jean-Paul Sartre, Paris, Gallimard.
- QUIJANO A., 2005, *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*, in E. LANDER (dir.) ; *A colonialidade do saber : Eurocentrismo e ciencias sociais. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, Clacso.
- SAHLINS M., 2003, *Ilhas de História*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- SAID, 1979, *Orientalism*, Columbia University.
- SANTOS B.S., 2008, *A gramática do tempo : para uma nova cultura política*, 2<sup>a</sup>. Edição, São Paulo, Cortez Editora.
- TODOROV T., 1993, *A conquista da América. À questão do outro*. São Paulo, Martins Fontes.
- WALLERSTEIN I., 2006, *European Universalism : The Rhetoric of Power*, New York, New Press.