



**HAL**  
open science

## Synthèse pour l'habilitation à diriger des recherches

Florent Kohler

► **To cite this version:**

Florent Kohler. Synthèse pour l'habilitation à diriger des recherches. Sciences de l'Homme et Société. Ecole pratique des hautes études - EPHE PARIS, 2009. tel-00540550v1

**HAL Id: tel-00540550**

**<https://theses.hal.science/tel-00540550v1>**

Submitted on 20 Dec 2010 (v1), last revised 29 Aug 2012 (v2)

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

**5 juin  
2009**

Ecole Pratique  
des Hautes  
Etudes

*Membres du jury :*  
*Michael Houseman (Président)*  
*Patrick Menget (Directeur)*  
*Philippe Erikson (Rapporteur)*  
*Eduardo S. Brondizio (Rapporteur)*  
*Dominique Lestel (Examineur)*

Florent Kohler

**[L'ANIMAL  
QUI N'EN ETAIT PAS UN]**

Synthèse présentée en vue d'une Habilitation à Diriger des Recherches

## Table des Matières

<b>L'animal qui n'en était pas un .....</b>	<b>3</b>
<b>Chapitre 1 : Le principe de Fiction .....</b>	<b>9</b>
<i>La vie est un dur problème</i> .....	15
<i>L'Art et la Pitié</i> .....	19
<i>La réalité de l'opinion</i> .....	21
<i>A propos du « réalisme »</i> .....	24
<i>Changement de décor</i> .....	28
<b>Chapitre 2 : Les mondes de la Représentation.....</b>	<b>33</b>
<i>Où l'on devient pataxologue</i> .....	36
<i>Le discours ethnique</i> .....	40
<i>D'un monde à l'autre : les caboclos</i> .....	43
<i>Le « massacre de 51 » et ses prolongements</i> .....	46
<i>Les temps de la représentation</i> .....	50
<i>Un point sur la méthode</i> .....	52
<b>Chapitre 3 : La Réalité en face .....</b>	<b>61</b>
<i>Le « service environnemental » et ses attendus</i> .....	63
<i>Mun'Uaçá : de la géographie symbolique aux interactions chamanisme et politique</i> .....	66
<i>La « franchise maladive »</i> .....	71
<i>Logiques d'acteurs</i> .....	77
<i>Développement durable en Amazonie</i> .....	80
<i>Diversité culturelle et biodiversité</i> .....	87
<b>Chapitre 4 : L'Invention de l'Homme.....</b>	<b>97</b>
<i>De l'homme à l'animal</i> .....	100
<i>Les « désadaptés » : genèse d'un mythe</i> .....	104
<i>« Paris change, mais rien dans mon cœur n'a changé »</i> .....	111
<i>Un étrange théorème</i> .....	117
<i>Les deux côtés du mystère</i> .....	124
<i>Sciences humaines, sciences naturelles ?</i> .....	129
<b>Chapitre 5 : Communication sans parole, pensée sans langage.....</b>	<b>131</b>
<i>Le canon de Morgan et ses retombées</i> .....	134
<i>Communication sans parole</i> .....	141
<i>La pensée sans langage</i> .....	149
<i>Démarche hypothético-déductive et intuition</i> .....	158
<b>Problématiques de recherche.....</b>	<b>167</b>
<b>Bibliographie .....</b>	<b>171</b>



## L'animal qui n'en était pas un

Soir d'été à Paris ; dans la cour de l'immeuble, toutes les fenêtres sont ouvertes. Et mon voisin du dessous reçoit à dîner une amie. La conversation tourne autour de la démocratie en Amérique : « Chez nous, en Amérique... » dit-il avec un fort accent. « Oui, mais Tocqueville... » répond l'invitée, qui défend le rôle de la France. Et toute mention de Jefferson se voit opposer un Lafayette ou un Saint-Just par une Parisienne en verve, qui se joue des efforts de son hôte pour s'exprimer en français. Celui-ci, excédé, finit par poser ses couverts :

- « Puisque tu connais si bien la démocratie en Amérique, il est inutile que je te réponde. »

- « Et que veux-tu que je te dise ? Que tu es le plus beau, le plus charmant, le plus intelligent... ? »

Et radoucie elle ajoute : « Je peux le dire si tu veux... »

Cette conversation déjà ancienne, qui devait mener à un premier baiser, illustre les multiples usages que l'on peut faire des mots, à titre de monnaie. Ce qui était en jeu dans les paroles échangées n'était pas véritablement les mérites respectifs des démocraties française et américaine, mais le commencement ou non d'une liaison amoureuse. Imaginons une attraction mutuelle, planant dans les airs, cherchant à s'immiscer dans le dialogue. Elle peut revêtir différentes formes, se couler par exemple dans les méandres d'une conversation, la saisir en plein vol, la chevaucher, et s'instiller dans chaque mot. Pour un observateur extérieur ces jeunes gens auront

dévié de leur propos initial ; mais un auditeur attentif aurait déjà saisi que le propos initial était précisément de préparer le terrain au baiser qui devait suivre.

Il sera ici beaucoup question de mots et de ce qu'ils disent, de ce qu'ils sont susceptibles de dire, de ce qu'ils sont incapables de dire, et ce qui est dicible indépendamment d'eux. Je franchirai le pas consistant, en plus d'une synthèse de mes travaux antérieurs, à pousser la réflexion au-delà du champ strict de la discipline anthropologique. La parution récente de quelques ouvrages maniant des concepts et des données actualisées, empruntés à différents champs de savoir, m'y a encouragé. Je songe particulièrement aux livres de Sperber (1996), Dessalles (2000), Boyer (2001), Diamond (2005), Schaeffer (2007) et bien sûr aux précurseurs Claude Lévi-Strauss (pour les sciences humaines) et Stephen Jay Gould (pour les sciences naturelles). L'originalité de ces ouvrages réside dans la variation des focales et des points de vue. Leur objectif n'est pas de se prévaloir d'une parole d'autorité scientifique pour affirmer une position – même si, d'une manière ou d'une autre, une position en dérive –, mais d'abord et avant tout de renouveler des questionnements ; c'est également mon ambition.

La première partie de ma carrière s'est déroulée en littérature. Il s'agissait d'étudier la réception de Schopenhauer par des écrivains du tournant des XIXe et XXe siècles, notamment Machado de Assis. On sait combien la métaphysique de la Volonté fut fertile ; on s'est moins penché sur ses implications politiques, à l'ère coloniale, sous les formes d'une *abstention*, non plus que sur l'attention portée aux interactions sociales, fondées sur la « représentation ». Les auteurs dits « réalistes » se sont ainsi préoccupés, de manière réflexive, de la façon dont l'esprit procède, comme le fait la fiction, face à une réalité fragmentaire dont il faut combler les vides. Cette question recouvre celle des rapports entre langage et réalité, et sur la capacité du premier à appréhender la seconde, alors même qu'ils ne sont pas de même nature. On pourrait ainsi, selon la boutade de Saussure, appliquer à la réflexion philosophique cette idée du mythe comme « maladie du langage », dans sa recherche permanente d'adéquation des mots avec les choses qu'ils décrivent. C'est l'objet de notre premier chapitre que de circonscrire cette interrogation, en définissant un « principe de fiction », moteur de la production verbale, dans son fonctionnement littéraire puis dans la réalité même, tel que je l'avais observé dans l'univers politique de Bahia.

Parcourant le chemin qui mène de la littérature à l'anthropologie, mes premiers terrains furent marqués par la redéfinition de mes instruments, en « bricoleur » usant de concepts littéraires pour l'analyse de discours identitaires, passant ainsi de Proust ou Baudelaire aux Pataxó de Bahia. Il va de soi qu'une telle approche comporte des limites, la principale étant de perdre parfois de vue le contexte (politique, historique, mais aussi écologique) dans lequel ces discours sont tenus. Aussi les propositions « constructivistes » sont-elles guettées par le risque de se perdre elles-mêmes dans un faisceau discursif, quand les problèmes qui se posent à une population fortement mobilisée sont avant tout d'ordre concret. En l'occurrence, s'agissant des Indiens Pataxó de Bahia résidant à l'entour du Parc National du Mont Pascal, réserve de la biosphère, les questions soulevées par une phraséologie éco-chamanique recouvrant des pratiques peu durables illustrent peut-être un nouveau tournant dans l'histoire de

l'anthropologie, en ce qu'elles impliquent non seulement une enquête, mais aussi un positionnement anthropocentré ou écocentré. Alors même que mon projet initial consistait en une réflexion sur l'usage des stéréotypes culturels et leur articulation en différentes sphères de la psyché, il me semblait voir émerger de cet univers discursif, fait de mythes, de récits, de discours tenus en public, un ensemble d'éléments convertis en action très concrète, guidée par des représentations liées au monde sauvage, à la profession de foi catholique, ensemble qui augurait la prochaine destruction du massif forestier.

Est-il possible, scientifiquement possible, de considérer la réalité en face ? La réalité dont je parle est celle d'une forme de fatalité à la destruction progressive de l'environnement, que Lévi-Strauss attribuait aux civilisations occidentales mais qui doit être ancrée plus profondément. La position de l'anthropologue à cet égard est inconfortable. Il lui est déontologiquement impossible de s'inscrire en faux contre certaines politiques favorables aux populations qu'il côtoie, même si le caractère « favorable » doit être replacé dans une perspective temporelle plus ample. Par ailleurs, au sein même de la corporation, un discours dominant semble désormais enraciné, discours qui pose comme allant de soi que les cosmologies natives sont respectueuses de l'environnement et génératrices de biodiversité. Ce discours, nous souhaitons l'aborder et en proposer une critique constructive, non pour en prendre le contrepied, mais pour aller plus avant. Cette critique est fondée sur l'expérience de terrains amazoniens, en contexte indigène ou traditionnel, selon une problématique de « durabilité ». Le Développement Durable n'est pas un concept anthropologique ; l'anthropisation des milieux en revanche, en est un. Or ce concept s'enrichit considérablement lorsqu'il est abordé simultanément par différentes disciplines. Le travail d'équipe, la coordination de diverses spécialités en vue d'élaborer un savoir délimité par son objet, a modifié ma façon de percevoir mon métier, en tant qu'il peut fournir des éléments d'appréciation dans un débat public. Pour autant, si ce troisième chapitre porte sur la capacité à constituer des équipes diversifiées autour d'un même objet, un questionnement proprement anthropologique demeure : comment les discours que nous tenons à son sujet modèlent-ils la réalité telle que nous l'appréhendons, et par quel processus ces schémas préétablis pourraient-ils basculer dans un autre ordre, un nouveau paradigme ?

En relevant, au chapitre 4, ce qui dans la définition de l'homme ressortit à un réseau de représentations sous-jacentes, je m'efforce de ne pas me limiter à « déconstruire » les paroles qu'inlassablement nous prononçons à ce sujet, mais aussi à légitimer une rupture dans la manière dont nous considérons ceux avec qui nous partageons la planète. « *Un loup chasse parce qu'il a faim*, déclare un grand-père à sa petite fille, *il ne se demande pas si c'est juste ou injuste de tuer un mouton. Toi, tu es humaine, tu es capable (...) de te demander si ce que tu fais est juste ou pas* » - cet extrait de magazine pour enfant, reproduit ci-dessous, prétend définir l'humain de manière fort problématique : par le partage et par la responsabilité. Le problème réside justement en ceci que nous ne nous posons pas suffisamment la question de ce qui est juste ou pas, de ce qui relève de notre responsabilité ou non, ce qui peut nous faire douter, pour citer le grand-père en question, « que notre cerveau [soit] assez évolué pour cela ». Aucune explication, et surtout pas fonctionnaliste, n'a pu à ce

jour considérer cet étrange cas de figure d'un animal intellectuellement doué, méprisant tout ce qui n'est pas lui, et qui entraîne les écosystèmes planétaires dans un effondrement qu'il semble bien incapable d'enrayer. Mais les représentations les mieux arrimées, les systèmes de stéréotypes les plus primaires, sont susceptibles d'évoluer. C'est pourquoi ce chapitre s'achève par une thèse : les sciences dites humaines sont applicables à d'autres espèces qu'à la nôtre. Cette thèse suppose de lever un certain nombre de verrous épistémologiques, en philosophie, en neurobiologie, mais aussi en ethnologie, qui ont fait de l'animal un Autre radical, un antonyme : il s'agira de résoudre ce paradoxe, digne de Zénon, qui veut que l'homme ne soit pas, ou plus, ou « pas tout à fait », un animal.



1: Extrait de *Youpi, j'ai compris*, (Bayard, novembre 2008) magazine destiné aux enfants de 5 à 8 ans. Définition de l'humain : « Tes ancêtres lointains étaient des animaux » ; « Quand tu as envie de prendre le gâteau de Tom, c'est ton côté animal qui réagit ». Le conditionnement débute très tôt : l'être humain se définit par le partage et la responsabilité *parce qu'il n'est plus un animal*. Or c'est précisément pour battre en brèche cet humanisme-là que Lévi-Strauss en appelle à « un humanisme sagement conçu qui ne commence pas par soi-même mais fait à l'homme une place raisonnable dans la nature au lieu qu'il s'en institue le maître et la saccage sans même avoir égard aux besoins et aux intérêts les plus évidents de ceux qui viendront après lui. » (« Race et culture », discours prononcé à l'UNESCO le 22 mars 1971)

J'aborde, au chapitre 5, deux voies par lesquelles les champs de l'anthropologie, de l'éthologie et de la psychologie cognitive sont susceptibles de progresser de conserve, en posant les principes d'études fondées sur la communication sans parole et la pensée sans langage. Un exemple simple de communication sans parole figure en ouverture de ce préambule : les paroles évoquent la démocratie en Amérique,



mais la communication porte sur l'opportunité d'échanger un baiser. Quant à la pensée sans langage, elle est un postulat grâce auquel nous pouvons appréhender la complexité de la conscience animale par ce simple constat : les problèmes existentiels que rencontrent les humains (apprendre à vivre et à mourir) se posent peu ou prou dans les mêmes termes à de multiples autres vivants.

L'exclusion des non-humains est une limite que s'est posée l'anthropologie, comme le fut en son temps l'effort de circonscrire des groupes et des aires culturelles bien définis en négligeant les brassages de population et la circulation des signifiants. Comme le signale Ingold (1994 : xxiii) : *“To the non-Western claim that animals are, or can be, persons, the usual anthropological response is to observe that, of course, this is not really so – the people are only allowing themselves to be deceived by their liberal [...] use of anthropomorphic metaphor. Thus the animal world is said to be culturally constructed in the image of human society. [...] What happens if, on the contrary, we treat this claim with the seriousness it deserves, by starting out from the ontological premise that non-human animals do indeed participate in the same world as ourselves?”*

Je ne suis pas certain que la réponse à ces questions change quoi que ce soit à notre attitude ni à la course dans laquelle nous sommes engagés, mais il convient de les poser – et nous proposerons logiquement, en fin d'ouvrage, les pistes de recherches que j'envisage de développer en équipe. Et quant à savoir si des éléments de réponses viendront infléchir notre parcours, je me contenterai de citer un des personnages du *Procès*, de Kafka, « *Même dans le cas où l'espoir est très faible, je n'ai pas le droit de ne pas tenter ma chance.* »



## CHAPITRE 1 : LE PRINCIPE DE FICTION

S'il existe une similitude entre la position de l'écrivain et celle de l'anthropologue, entre la pratique de l'écriture et celle de l'anthropologie, c'est bien celle du *décentrement*. Dans un cas comme dans l'autre est adoptée une position d'observation, où l'on ne se trouve pas entièrement dans la scène de vie réelle, mais en prise mentale de notes ou d'instantanés, que ceux-ci portent sur des expressions de visages ou de conversations.

On ne se trouve pas seulement décentré par rapport à un milieu, mais aussi par rapport à l'usage d'une langue, dont l'expression la plus radicale est l'écriture en une langue étrangère. Créer la distance par la mise à l'écart de la langue maternelle est l'option choisie par Samuel Beckett écrivant en français, la langue *de la glose et du commentaire*, comme Malinowski va s'enfermer parmi les indigènes des îles Trobriand, un milieu où il ne pourra ni ne voudra jamais se fondre, mais qu'il prétendra observer, photographier et comprendre. Beckett écrit en 1938 une lettre à son ami Axel Kaun :

*« Cela devient de plus en plus difficile, pour moi, pour ne pas dire absurde, d'écrire en bon anglais. Et de plus en plus ma propre langue m'apparaît comme un voile qu'il faut déchirer en deux pour parvenir aux choses (ou au néant) qui se cachent derrière. La grammaire et le style. Ils sont devenus, me semble-t-il, aussi incongrus que le costume de bain victorien ou le calme imperturbable d'un vrai gentleman. Un masque. »*<sup>1</sup>

La survalorisation de l'artiste, et la vision caricaturale qui en découle, trahit une confusion entre « excentricité » et « décentrement ». Ce dernier est une attitude qui

---

<sup>1</sup> Citée par MONTINI, 2007 : 61. Traduit de l'allemand par Chiara Montini.

confine à l'angoisse, puisqu'il faut renoncer à interpréter le réel de façon mécanique, en tâche d'arrière-plan de l'entendement, et décréter pour soi-même que *rien ne va de soi*. Kafka a écrit une nouvelle, « les Recherches d'un chien », qui expose les tenants et aboutissants de cette position décentrée et qui vaut d'ailleurs tant pour l'écriture que pour l'anthropologie :

« *Quand je pense aujourd'hui au passé et que je me remémore les temps où je vivais encore au milieu de la société canine, un chien parmi les chiens, participant à tous les soucis des autres, je trouve, en regardant de plus près, que de tous temps quelque chose boitait ; il y avait une petite fêlure ; un léger malaise s'emparait de moi au cours des cérémonies les plus vénérables de notre peuple, et parfois même dans mon milieu familial ; (...) le simple spectacle d'un congénère-chien qui m'était cher pouvait, vu en quelque sorte d'un autre œil, m'emplir d'embarras, de frayeur, de désarroi et même de désespoir.* »<sup>2</sup>

La survenue ou l'imposition d'une distance critique est paradoxalement une condition d'accès au réel : on y accède précisément parce que l'on en a été expulsé. Les conversations qui fusent de-ci de-là, à la terrasse des cafés, au restaurant, ne sont plus anodines si l'on cesse de les écouter pour mieux les observer, en partant du principe que la parole humaine ne sert pas uniquement à formuler des idées, mais aussi à établir un lien. La nature de ce lien est en permanence réajustée au fil des rencontres et des échanges qu'entretiennent deux individus. La phrase « *Apporte-moi un café* » n'est pas en soi porteuse d'information ; mais, située en contexte, elle implique un rapport hiérarchique affirmé ou réaffirmé. Ce que nous appelons amour, amitié, rivalité, ascendance, pouvoir, se joue non dans les mots eux-mêmes, mais dans les modalités de la prise de parole, le ton de la voix, les positions corporelles, bref, un ensemble de procédés et de processus dont l'anthropologie communicationnelle fait son miel avec un certain bonheur. Les mots « servent » à quelque chose, si l'on songe aux actes de paroles qui nous accompagnent à longueur de journée : « File me chercher un marteau » ; « Je suis à la rue, j'ai trois enfants et j'ai faim ».

Dans le même temps nous sommes sensibles à un usage du langage que l'on nomme « gratuité poétique », ou « feintise ludique », pour employer l'expression de Jean-Marie Schaeffer (1999), où les mots semblent renvoyer à quelque chose qui leur serait propre, affranchi du domaine du réel.

On discerne bien ici deux propositions contradictoires. La contradiction, bien entendu, est contournable ; il s'agit en somme d'une question de degré, selon laquelle un acte de parole renvoie plus ou moins à une situation réelle, ou supposée telle, ou bien s'en affranchit pour ne renvoyer plus, en ultime instance, qu'à du langage pur. A la manière de certains insectes, tels les pucerons, le langage peut en effet se reproduire par ce que l'on appelle la *parthénogénèse* : le besoin de fécondation par la réalité peut aller en s'amenuisant jusqu'à disparaître. Un exemple simple permet d'illustrer cette affirmation. Admettons une situation parfaitement banale :

---

<sup>2</sup> KAFKA Franz, « Les recherches d'un chien », trad. C. David, in *Œuvres complètes*, Gallimard, Pléiade, 1980, vol.II, p. 674.

*Je dresse la table, et pour ce faire je pose des couverts verts et des assiettes bleues.*

Il se trouve que je ne dresse actuellement aucune table, mais du moins la scène décrite est-elle plausible : dans notre monde, il convient en effet de manger dans des assiettes en s'aidant de couverts, et leur couleur est question de goût. Cela étant admis, voici la même proposition légèrement transformée :

*Je dresse la table, et pour ce faire je pose des couverts verts et des assiettes siettes.*

La correction automatique s'affole : le mot « siette » n'existe pas en français. C'est l'assonance *couverts verts* qui l'a amené, et c'est donc la formulation même de la phrase, et non une quelconque réalité, qui justifie ici son emploi. Nous appellerons *poétique* ce type d'agencement où le choix des mots est engendré par le contexte verbal, et ne renvoie pas directement à la réalité. On parle ainsi de poétique de Baudelaire, mais aussi de Proust ou de Flaubert, du fait de l'usage particulier qu'ils font du langage, et de la manière qui leur est propre de le féconder et de le reproduire. De même que les arts plastiques ont longtemps hésité à franchir le pas de l'abstraction, ce n'est que récemment, à l'échelle de l'humanité, que des auteurs ont renoncé à la figuration pour entrer dans le langage, comme en témoignent ces vers de Lewis Carroll dans leur traduction française :

*Il était reveneure ; les slictueux toves / Sur l'allouinde gyraient et vriblaient ;  
Tout flivoreux vaguaient les borogoves ; / Les verchons fourgus bourniflaient.<sup>3</sup>*

Des poètes tels Rimbaud ou Mallarmé s'étaient déjà essayés à rendre toujours plus ténu le lien unissant le langage à la réalité, en proposant d'autres possibilités syntaxiques, d'autres modèles artistiques<sup>4</sup>, où le mot ne se mesurerait plus en unité graphique ; ce qui joue dès lors le rôle du « mot » est l'unité de sens qui s'impose à la lecture sous forme de vers ou de strophe, un sens « flou » issu de la confusion de signifiés. Dans le poème intitulé « les Assis » (1871), les premiers vers sont indéchiffrables si l'on s'attache à les décomposer selon la syntaxe habituelle :

*Noirs de loupes, grêlés, les yeux cerclés de bagues  
Vertes, leurs doigts boulus crispés à leur fémur,  
Le sinciput plaqué de hargnosités vagues  
Comme les floraisons lépreuses des vieux murs ;*

La strophe entière n'est qu'une apposition à la strophe suivante ; elle ne contient pas de verbe. Tout en se pliant aux règles de l'alexandrin, jusque dans l'hémistiche, le poème semble proclamer l'insuffisance de la règle ; l'unité du premier vers est mise à mal par le renvoi à la ligne, ce que l'on appelle « enjambement ». Certains mots ne figurent pas au dictionnaire, comme c'est le cas de « boulu » ou de « hargnosité ». D'autres sont utilisés selon des acceptions secondaires, ainsi de « loupe » qui signifie ici un « point noir » produit par les

---

<sup>3</sup> CARROLL Lewis, *Through the Looking-Glass* (1871), trad. H. Parisot.

<sup>4</sup> Le poème « Brise marine » (1887) est, selon notre analyse, entièrement transposable en lignes mélodique et harmonique.

glandes sébacées. Une explication de texte permet d'éclairer les multiples voies dans lesquelles s'engage le poète, mais nous ne retiendrons, à des fins d'illustration, que ceci : le tout premier vers est *saturé*, en ce sens que « loupes », « yeux », « cerclés » et « bagues » partagent l'unité sémantique de base contenue dans le mot « cercle ». Dans le même temps, le poète se vult de la multivalence des mots, ou polysémie, pour éviter de clore le sens, quitte à en inventer afin, par exemple, d'unir en un même terme les notions d'humeur et de texture, comme dans « hargnosité ». Le poème obéit ainsi à un double mouvement de clôture et de déploiement, qui offre au lecteur de multiples lectures selon les unités de sens qu'il privilégie.

Appartiendra au domaine de la poétique tout usage du langage fondé sur des ressources propres à lui (prosodie, allitérations, assonances...), soit un engendrement par les formes mêmes du langage. Nous distinguons la poétique de la *fiction* du fait, non du procédé, qui est identique (il s'agit toujours d'engendrer de la parole), mais de la ressource utilisée, qui est celle de la vraisemblance. Les unités propres à la fiction sont les signifiants, et sa dynamique est calquée sur le fonctionnement du réel – la fiction relève ainsi de la *mimésis*, et l'engendrement se fait à partir du contenu (situations, personnages...). La fiction puise à des éléments empruntés au réel, au contraire de la poétique, qui puise en le fonctionnement du langage lui-même. Mais la distinction n'est pas si claire, tant du point de vue esthétique que linguistique ou philosophique. Pour l'esthétique, prenons un exemple tiré de *La Peau de chagrin* (1831), de Balzac. Raphaël de Valentin, détenteur d'une peau qui rétrécit à mesure qu'il émet des souhaits, s'en va consulter un savant au Muséum d'Histoire Naturelle. Celui-ci se trouve au bord d'un étang où s'ébattent des canards. S'ensuit une description enthousiaste des mœurs et variétés des palmipèdes, et le savant de conclure (je cite de mémoire) :

« *Voici enfin le petit cygne à cravate, venu tout droit du Canada pour nous montrer sa belle cravate noire. Il se gratte.* »

Le « Il se gratte » est-il engendré par la situation imaginée (le signifié /canard/ agit de manière plausible en se grattant) ou par la sonorité « cravate » ? Sommes-nous dans le cas « assiettes bleues » ou « assiettes siettes » ? Il n'y a pas de réponse, mais cet exemple illustre bien l'intrication de la poétique et de la fiction.

Quant aux limites de la fiction par rapport au réel, elles ne sont guère, non plus, clairement posées. Une position extrême consiste à dire que le langage et le réel n'étant pas de même nature, le langage ne peut produire que de la fiction. C'est l'opinion défendue par Fritz Mauthner, cité par Karàtson (1989 : 220) : « *Les noms donnés aux choses étant des créations artificielles, le langage ne sert à rien dans l'observation de soi ni dans la quête de la vérité en général* ».

Un numéro de *L'Homme* paru sur le sujet (« Vérités et fictions », n°175-176, juillet/décembre 2005) se proposait d'explorer les pistes ouvertes par Jean-Marie Schaeffer (1999) dans son ouvrage *Pourquoi la fiction ?* Schaeffer entend ce terme dans le sens d'une adhésion à un ensemble de règles dérivées de la cognition : la faculté de « faire comme si », forgée dès l'enfance, où s'établit la distinction du vrai et du non vrai, de la subjectivité intérieure et de la réalité extérieure. Schaeffer (2005) restreint la fiction à une « feintise ludique » pour ce qui est du domaine

artistique, réfutant ainsi qu'une confusion soit possible avec les autres types de production de la pensée (« illusion cognitive, leurre, postulat d'indétermination ontologique (...) ») et tout particulièrement les récits véridictionnels dont les productions ethnographiques font partie.

Je prétends défendre une autre thèse. Quelles que soient les capacités cognitives d'un auditeur, il peut ne reconnaître pour « fiction » que ce qui est donné comme tel (et pour le reste, l'auditeur « croit ce qu'on lui dit ») ou tenir pour fiction ce qu'on lui donne pour vérité (l'auditeur « ne croit pas ce qu'on lui dit »). Or existent des fictions historiques (dont *le Protocole des Sages de Sion*, et toutes les « théories du complot ») qui reposent sur des dispositifs fictionnels et se donnent pour véridiques. D'autres récits, comme les mythes, ou les Evangiles, prétendent ne pas s'inscrire dans la feintise ludique mais dire le vrai, de manière détournée. Nous entrons alors dans une déclinaison infinie à laquelle nous ne pouvons échapper qu'en considérant l'objet lui-même, le discours produit.

Nous posons comme étant fiction les productions verbales qui ont pour mode d'engendrement une dynamique propre à leur contenu. Ce contenu est de type hallucinatoire lorsqu'il ne s'alimente pas au réel : c'est la fiction proprement dite, du « Chat Botté » au *Seigneur des Anneaux* ; il est de type délirant lorsqu'il puise au réel des éléments qui font l'objet d'interprétations contenues dans le cadre d'analyse, et non dans la réalité – c'est le cas des théories du complot, mais aussi de toute proposition théorique de type interprétatif ; le géocentrisme en est un exemple, la « thèse de l'exception humaine » (Schaeffer, 2007) en est un autre, comme nous chercherons à le démontrer au quatrième chapitre. Avant, donc, de souscrire à la proposition de Bensa (2006) qui nous enjoint de « revenir au réel », il nous faudra résoudre quelques questions d'ordre méthodique. Dans quelle mesure l'ethnologue

1) a affaire à des discours fictionnels : il s'agit d'examiner les règles d'engendrement des différents actes de paroles que nous transcrivons et analysons (mythe, récit, discours politique, plaisanterie...).

2) produit un discours fictionnel : il est théoriquement possible de varier à tel point les cadres interprétatifs que la réalité même en est affectée ; cela peut dériver de l'objet (tenir pour réel un discours fictionnel) ou du sujet (tenir pour réel un cadre interprétatif)

3) peut effectivement avoir accès à la réalité indépendamment du langage – indépendamment, donc, de la parole des informateurs, et de ce qui est contenu, ou non, dans le cadre interprétatif que l'on s'est assigné.

L'argumentation qui va suivre repose sur ce constat : le langage ne renvoie pas directement à la réalité, et peut s'en affranchir. Cela ne remet certes pas en cause l'existence de la réalité ; il suffit de heurter son pied nu contre le montant d'un lit pour s'en apercevoir. Il s'agit simplement d'affirmer que notre principal mode d'accès au réel, et les explications qui en découlent, sont de fait conditionnés par les mots que nous employons. Du bleu mélangé à du blanc donnerait, en langue française, une couleur bleu clair ; mais du rouge mélangé à du blanc donnera du rose. Une couleur éclaircie dans un cas, une couleur différente dans un autre : la différence se trouve uniquement dans la qualification « rose » au lieu de « rouge clair », nous

donnant ainsi la conviction qu'il s'agit de deux couleurs distinctes. C'est ici un fait de langue qui détermine notre perception de ce qui est dans le réel, et détermine la manière dont nous le réduisons à des classes de choses. Nous verrons les implications de ce constat dans notre 5<sup>e</sup> chapitre.

Langage et réalité ne sont pas de même nature, et la prétention du premier à décrire la seconde doit être soumise en permanence à évaluation. Le langage humain est un fait de nature, dérive d'un appareil phonatoire propre à notre espèce, et il serait excessif de dire qu'à aucun moment nous ne parvenons à appréhender la réalité des choses – mais quand, au juste, cela se produit-il ?

La question de la « transparence du langage », c'est-à-dire du rapport entretenu par les mots et les choses, a été l'objet de maintes interrogations, de saint Paul à Schopenhauer et Foucault, en passant par Wittgenstein et Cassirer. L'hypothèse Sapir-Whorf, qui repose sur ce principe que les structures propres à un langage déterminent la réalité telle qu'elle est appréhendée, déplace le débat sur le plan de l'ethnologie : existe-t-il un seuil au-delà duquel les univers engendrés par des cultures éloignées sont hermétiques, totalement irréductibles les uns aux autres ? (Bonte & Izard, 1991 : 797) Et quant au passage d'un état de civilisation à un autre, Kuhn propose l'idée du changement de paradigme : lorsque les cadres de l'analyse changent, c'est l'univers qui change, en donnant pour exemple le passage de Ptolémée à Copernic ; les données du réel ne sont plus les mêmes, c'est donc la réalité même qui a changé – la science, au même titre qu'une culture, « nous possède » ; changer de paradigme, ce n'est pas seulement voir les choses différemment : c'est voir *autre chose*. (Laugier, 2003)

La question soulevée n'est pas tant celle du relativisme, que les moyens effectifs d'accès d'une culture à une autre, d'une pensée à une autre, et d'une période de l'humanité à une autre. Pascal Picq (2005 : 232) cite l'exemple de ces aborigènes australiens que l'on mena visiter la grotte de Lascaux. Comme tout un chacun, ils en furent émerveillés, mais déclarèrent contre toute attente que pour leur part ils n'y comprenaient rien. La signification nous échappe car ce n'est pas « le monde » que les fresques de Lascaux représentent, mais une pensée à son sujet, pensée qui s'est éteinte il y a 17 ou 18000 ans. Mais ce qui nous manque ici n'est peut-être pas tant de nous couler dans des représentations qui nous seraient étrangères : c'est l'accès aux langages parlés par les hommes du Paléolithique, et la difficulté que nous avons à nous représenter la faune, la flore, le climat qui les environnaient.

Lorsque Wittgenstein postule : « si les lions pouvaient parler, nous ne pourrions les comprendre », au motif que la réalité telle qu'appréhendée par les lions serait incommensurable à la nôtre, il se place du point de vue de la fiction, du langage producteur de mondes. Mais un élément essentiel est que ces mondes sont produits à partir d'une réalité identique – la planète Terre – et cela par un procédé d'encodage ou de chiffrement. Si l'on pose l'hypothèse que la réalité existe, et que le code ou tout au moins le procédé d'encodage nous est accessible, il y a déchiffrement possible si l'on s'intéresse d'abord à *la réalité telle qu'elle est*, puis telle qu'elle est susceptible d'apparaître. Lorsque von Uexküll (1956) reconstitue le monde de la tique, il le fait à partir d'une donnée du réel qui est : la tique s'alimente de sang.



C'est alors, et alors seulement, qu'il construit un processus expérimental permettant de mettre en évidence ce qui dans le monde exerce une action sur la tique, ce qui dans le monde « lui parle » et provoque sa réaction.

Pour faire avancer le débat, le philosophe Jacques Bouveresse (1998 : 143) écarte l'idée d'une inadéquation fondamentale du langage à décrire le réel, pour parler de relation d'ordre asymptotique : deux lignes, ni parallèles, ni confondues, qui convergent à l'infini. Peut-être le langage est-il impuissant à restituer le réel dans sa totalité ; mais nous ne disposons, poursuit Bouveresse, d'aucun autre instrument qui nous permettrait de l'appréhender. En adoptant cette position, le philosophe écarte deux extrêmes : le premier est l'idée que la réalité reposerait *dans* le langage, que le monde est *exclusivement* notre représentation ; le deuxième consiste en ceci que le langage nous condamnerait à vivre dans un monde d'illusion, « car les mots que nous employons ne correspondent plus aux choses », comme l'écrit le poète Hofmannsthal.

La proposition de Bouveresse est heuristique : le langage est un instrument adéquat de déchiffrement du réel, *d'autant que nous n'en avons pas d'autre* ; cela n'exclut pas le fait qu'il existe effectivement des humains qui *croient vivre* dans un monde d'illusions et pensent et agissent en conséquence ; et d'autres encore qui *vivent* dans un monde d'illusions et pensent et agissent également en conséquence. Ces attitudes dérivent généralement d'une position philosophique ou d'une foi religieuse. Elles peuvent se constituer en idéologies et exercer en conséquence une action sur la réalité.

La proposition de Bouveresse devient problématique, en revanche, si l'on admet que le langage n'est pas l'unique moyen d'appréhender le réel, et la conscience que nous en avons ne repose pas uniquement sur des mots. On doit pouvoir envisager une pensée sans le langage tel que nous le pratiquons, sauf à dire que tous les êtres vivants, humains exclus, vivent dans un monde qu'ils n'appréhendent qu'à coup de stimulus/réaction, dont ils n'ont nulle conscience, et nous dans un autre, un monde toujours intelligible, toujours maîtrisé, et toujours chargé de signification. L'enjeu consiste à transposer cette réalité-là, cette intelligibilité non fondée sur notre langage, dans notre langage à nous. La réalité est, certes, « un dur problème ». Dans la mesure où cette réflexion plonge ses racines dans mes travaux sur Schopenhauer, c'est tout naturellement par lui que je propose de commencer.

## **La vie est un dur problème...**

... *j'ai décidé de consacrer la mienne à le résoudre*. Schopenhauer (1788-1860) avait seize ans quand il écrivit cette ligne dans son journal de voyage, et il tint parole. Il en avait vingt-huit lorsque fut publiée la première édition du *Monde comme Volonté et comme Représentation*, qu'il ne cessa de remanier jusqu'à sa mort. La deuxième édition, en 1844, avait déjà doublé de volume. A partir d'éléments disparates, tant conceptuels que religieux (magnétisme animal, Idées platoniciennes, philosophie kantienne, dualisme cartésien, Bouddhisme), Schopenhauer construit un modèle interprétatif (principe unique dualiste dans son expression) qui aboutit à une représentation cosmologique. Ce modèle s'avère productif, puisqu'il forme un cadre

dans lequel va se couler la pensée de ses successeurs : ainsi Conrad interprète-t-il la colonisation comme une régression vers l'ordre pulsionnel<sup>5</sup>, cependant que Freud conceptualise la notion d'Inconscient, permettant une nouvelle approche des phénomènes psychiques. Que l'Inconscient, l'Âme ou le Fluide désignent réellement quelque chose importe moins ici que leur viabilité en tant qu'instruments de déchiffrement.

Kant avait annoncé, en ouverture de sa *Critique de la raison pure*, que la *chose en soi* ou réalité nouménale ne pouvait être appréhendée par la raison. Celle-ci, procédant de la cause à l'effet et remontant ainsi au plus loin qu'il est possible, ne pouvait en effet que supposer qu'il existait une cause n'ayant pas elle-même été causée, à l'origine de tout. La raison pouvait donc être l'instrument-roi pour le déchiffrement de la réalité phénoménale, mais devait « éteindre son flambeau » au seuil de la métaphysique. Or, dit Schopenhauer, s'il existe une cause n'ayant pas été causée, celle-ci ne peut-être saisie *a posteriori*, par la raison, mais bien *a priori*, par l'intuition.

C'est l'expérience de mon corps qui me permet d'affirmer que je suis au monde comme un être vivant – la raison n'intervient pas dans cette perception, comme le montre l'expérience imaginée par Montaigne et reprise par Pascal : supposons que nous nous trouvions enfermés dans une cage suspendue par une corde au-dessus du vide ; notre raison aura beau nous dire que la corde est solide, tout comme le palan qui nous retient, il n'empêche que notre aspiration première sera de retrouver le sol ferme à nos pieds. Et l'aspiration sera d'autant plus forte que la distance au sol augmentera. « *La logique a beau être inébranlable, elle ne résiste pas à un homme qui veut vivre* », dit un personnage du *Procès*.

L'intuition que nous sommes au monde indépendamment du principe de raison est un progrès majeur, dans la mesure où la pensée schopenhauerienne exclut le recours à Dieu. Comment fonder une pensée sur une intuition d'ordre perceptif ? Pour ce faire, Schopenhauer se fonde sur tout ce que nous autres hommes tenons pour contradictoire, ce que Svevo résume admirablement dans *La Conscience de Zeno* (1919), par la bouche de son personnage :

« - *La vie n'est ni laide ni belle, elle est originale !*

*En y repensant il me sembla que j'avais dit une chose importante. Désignée ainsi, la vie me parut si nouvelle que je restai à la regarder comme si je la voyais pour la première fois, avec ses corps gazeux, liquides et solides. Si je l'avais racontée à quelqu'un qui n'en eût pas l'habitude et fût par conséquent privé de notre sens commun, il serait resté sans voix devant cette énorme construction privée de but. (...) Et il n'était nul besoin de venir du dehors pour la voir ainsi ajustée de manière si bizarre. Il suffisait de se rappeler tout ce que nous autres hommes nous attendons de la vie, pour la trouver étrange au point d'en arriver à conclure que peut-être l'homme y a été placé par erreur et qu'il ne lui appartient pas. »*

---

<sup>5</sup> Voir volume d'annexes : KOHLER Florent, 2001, « Aux frontières de l'humain : Jules Verne et Joseph Conrad ».

Cette idée que le monde ne relève pas de l'intelligible au sens où on pourrait lui trouver une « raison d'être » est clairement posée par Schopenhauer (1989a : 1342) : « *Si donc un homme ose soulever cette question : « pourquoi le néant n'est-il pas plutôt que ce monde ? », le monde ne peut se justifier de lui-même, il ne peut trouver en lui-même aucune raison, aucune cause finale de son existence, il ne peut démontrer qu'il existe en vue de lui-même, c'est-à-dire pour son propre avantage. »*

Ce que décrit Schopenhauer est donc le phénomène de la Volonté *du point de vue de la Volonté, qui n'est pas consciente* : le vouloir-vivre, la force désirante, un vouloir sans fin qui aspire à être assouvi mais ne peut l'être sous peine de s'éteindre. Il s'agit donc d'un désir inextinguible qui ne veut rien d'autre que sa propre perpétuation ; à défaut de ce vouloir-vivre, dit Schopenhauer, nous nous trouverions en ce monde comme des invités à une fête où nous ne connaissons personne, saluant au hasard, souriant pour faire bonne figure mais nous demandant toujours pourquoi nous sommes là, et qui nous a invités.

Comment un vouloir inextinguible, ne procédant pas d'une cause et ne répondant à nulle fin, peut-il s'exprimer au travers d'individus périssables, dans un monde soumis au changement ? C'est pour répondre à cette question que Schopenhauer pénètre dans le domaine de la métaphysique : la Volonté est un principe qui n'est soumis ni au temps, ni à l'espace, ni à aucune des conditions de l'entendement ; mais cette même Volonté se soumet au principe d'individuation en se matérialisant en ce monde, qui n'est que la représentation multiple du vouloir-vivre. Comme individus, nous sommes soumis au temps et à la mort. Comme sujets percevant, nous en avons conscience. Comme incarnations de la Volonté, nous ne sommes que les multiples facettes d'un phénomène unique, et la mort vient mettre un terme à l'illusion de notre individualité. Dans le monde phénoménal - le monde de la Représentation – la Volonté est donc soumise à un déchirement du fait qu'elle s'incarne en des individus périssables, assaillis de besoin, craignant la mort, aspirant à prolonger leur existence bien au-delà du raisonnable et en dépit d'une vie misérable, oscillant de la souffrance à l'ennui :

*« Des millions d'hommes, réunis en nations, aspirent à leur bonheur commun et chaque individu y contribue en vue du sien propre (...). A ce point de vue, et en raison de cette évidente disproportion entre la peine et le gain, le vouloir-vivre nous apparaît, pris objectivement, comme un fou, et subjectivement comme une illusion qui s'empare de tout être vivant. Mais un examen plus attentif nous montrera ici encore qu'il est bien plutôt une impulsion aveugle, un instinct sans fondement et sans motif. »* (Schopenhauer, 1989a : 1085)

Avec force descriptions apocalyptiques, Schopenhauer met en scène l'histoire collective de l'humanité en perspective avec les histoires individuelles, et constate que nos espoirs sont trompeurs, que le fort l'emporte sur le faible, que l'objet de notre amour n'était pas finalement ce à quoi nous aspirions, bref que « *les pommes sont en cire, les fleurs en soie, les poissons en carton* ». La vision de l'humanité qu'expose Schopenhauer s'affranchit volontairement du sens que lui confère le langage ; en effet, d'une part, la Volonté ne parle pas ; d'autre part, elle « veut », mais n'étant pas consciente d'elle-même, elle ne *sait pas* ce qu'elle veut. C'est

pourquoi l'illustration qu'en donne Schopenhauer emprunte à la zoologie, à la mécanique, à la dynamique, mais non à la psychologie.

« Voilà les hommes : des horloges. Une fois remontés cela marche sans savoir pourquoi »...

« La vie oscille comme un pendule, de gauche à droite, de la souffrance à l'ennui »...

« Ce désir d'amour que les poètes de tous les temps s'efforcent d'exprimer sous mille et mille forme, sans d'ailleurs jamais épuiser le sujet, ni même l'égaliser, ce désir donc qui lie à la possession d'une certaine femme l'idée d'une infinie jouissance, qui provoque une douleur indicible à la pensée qu'elle pourrait vous échapper, ce désir, cette souffrance de l'amour ne peuvent avoir pour fondement les besoins d'un être éphémère ; ce désir, c'est le soupir du génie de l'espèce, qui voit ici l'occasion unique à saisir ou à perdre de réaliser ses projets et qui pousse des plaintes profondes. »<sup>6</sup>

Ainsi également de l'Histoire assimilée à une pantomime :

« On finira enfin par découvrir qu'il en est du monde comme des drames de Gozzi ; ce sont toujours les mêmes personnages qui paraissent, ils ont les mêmes passions et le même sort ; (...) les personnages de chaque pièce ne savent rien de ce qui s'est passé dans les précédentes (...); voilà pourquoi, malgré toute l'expérience qu'il aurait dû acquérir (...), Pantalon n'est ni plus habile ni plus généreux, Tartaglia n'a pas plus de conscience, ni Brighella plus de courage, ni Colombine plus de moralité. »<sup>7</sup>

C'est la mise au jour d'un principe contradictoire qui permet de poser que l'existence est absurde, car « sans raison ». Elle n'est pas transparente à elle-même : dès lors les hommes sont soumis à des tensions qui rendraient leur existence intolérable, s'ils n'avaient le recours de l'imagination, la possibilité de faire appel à l'illusion, bref de poser sur le monde le « voile de Maya ». Nous sommes agis de l'intérieur par une force qui en vient à dicter notre représentation du monde. Ce qui existe, existe pour la pensée, il n'est de perception sans un sujet qui perçoit, en clair : « le monde est notre représentation ». Cette expression connaîtra une fortune inattendue dans les sciences humaines, sous les formes du « constructivisme » dont nous entreprendrons la critique au chapitre suivant. Cette représentation, selon Schopenhauer, ne saurait être désintéressée : nous ne percevons finalement qu'en fonction de l'éventail étriqué de nos intérêts, qui nous impose également les grilles de lecture de notre égoïsme. Notre vision du monde ne fait donc que répondre à nos besoins d'organisme individuel qui se débat parmi la foule d'autres organismes animés des mêmes besoins.

Lorsque Schopenhauer se tourne vers la nature, c'est pour y voir une guerre de tous contre tous, où l'on dévore pour ne pas être dévoré. Le spectacle d'une forêt remplissait Schopenhauer d'une indicible angoisse, à l'idée des multiples drames, pour certains invisibles à l'œil nu, qui s'y déroulaient à tout instant. Le monde

---

<sup>6</sup> SCHOPENHAUER A., 1985, *Maximes et Pensées*, choix et traduction de Pierre Garnier, Paris, éd. André Silvaire, p. 74-75

<sup>7</sup> SCHOPENHAUER A., *ibid.*, p. 72-73

comme un grand spectacle tragique, la loi de la jungle érigée en loi organique, et la justification de l'abstention individuelle par la conscience du monde tel qu'il est : voilà une position qui fera tant d'émules que l'on ne sait plus trop bien, en somme, où s'arrête l'intuition de Schopenhauer, et où commence le livre qu'il invente, et dont le héros s'appelle Volonté. Dans le monde de Schopenhauer, les lions et les tigres ne cessent de déchirer les chairs, les gazelles de fuir, et les hommes de souffrir mille turpitudes, à commencer par celles qu'ils s'infligent à eux-mêmes. Les romanciers n'ont eu de cesse que de représenter la scène fondatrice de toute violence, celle de l'indifférence suprême de la Nature aux mille maux dont souffrent les créatures vivantes. L'Humanité est dès lors perçue comme le fruit d'une révolte, révolte vaine comme l'illustre le roman de Conrad *Au Cœur des Ténèbres* (1900), où les navires de guerre bombardent la forêt, et où un représentant de l'Europe coloniale, Kurtz, s'affranchit de tout vernis de civilisation. Des scènes d'inspiration similaire se retrouvent chez Machado de Assis, Svevo, Proust, et bien d'autres, et en cela on peut dire que la pensée de Schopenhauer fut *mythogène*.

Le monde que décrit Schopenhauer est fondé sur une métaphysique de l'existence dont les prémisses justifient l'extrapolation, et partant, il est aussi difficile et vain de le contredire que de reprendre Dante sur tel ou tel point de son *Enfer* ou de son *Paradis*. L'objection à tout cet échafaudage, cependant, est très simple : l'intuition du vouloir-vivre en nous n'implique nullement une essence métaphysique ; la théorie freudienne de l'Inconscient est une des multiples possibilités qui s'offrent à nous de nous affranchir des paraphernalia d'un univers à la fois indifférent et cruel ; la théorie de la sélection naturelle et sexuelle en est une autre.

## **L'Art et la Pitié**

La conscience que nous avons de la Volonté, telle qu'elle s'exprime en nous, offre deux issues : la première dérive de la contemplation, et mène à l'œuvre d'art ; la deuxième, fondée également sur l'expérience contemplative, mène à la pitié, et à la progressive extinction de la Volonté. Schopenhauer propose donc un cheminement unique vers une fusion du sujet dans l'objet, dérivant en esthétique ou en éthique, selon que l'on privilégiera la forme de l'objet ou celle du sujet.

C'est parce qu'il s'affranchit de son individualité, et donc de son égoïsme, que l'artiste parvient à faire partager la puissance de son œuvre, comme si sa main, ayant traversé les faits de part en part, s'était saisi de ce qu'il y a derrière eux, le monde des Idées, celui de l'*unitas ante rem* – l'unité avant la chose, à l'opposé, donc, du concept. Selon Schopenhauer, la sensibilité artistique nous rend nécessairement meilleur, car elle est affranchie du désir individuel, comme l'illustre ce propos de Goethe : « *Les étoiles, on ne les désire pas ; on est heureux qu'elles scintillent.* » Mais par la contemplation d'autrui, c'est-à-dire par la sensibilité désintéressée avec laquelle nous prenons la mesure de souffrances endurées, nous vivons une expérience d'identité qui abolit les frontières individuelles et permet un lien empathique entre individus. Cette expérience a été décrite par Rousseau dans son *Essai sur l'origine des langues*, et Lévi-Strauss (1996 : 50) la place au fondement de

la démarche anthropologique. La distinction du Moi et du non-Moi peut alors s'effacer, et le sujet perçoit alors, sous la multiplicité des formes, une seule et même substance, issue de la Volonté. L'Art permet un apaisement passager, une mise à distance transitoire servant à notre édification, aux vertus consolantes ; l'ascèse qui dérive de l'extinction de la Volonté est un résultat permanent, définitif :

« *Quand le voile de Maya, le principe d'individuation se soulève devant les yeux d'un homme, au point que cet homme ne fait plus de distinction égoïste entre sa propre personne et celle d'autrui (...); alors, bien évidemment cet homme, qui dans chaque être se reconnaît lui-même, ce qui fait le plus intime et le plus vrai de lui-même, considère aussi les infinies douleurs de tout ce qui vit comme étant ses propres douleurs, et ainsi fait sienne la misère du monde entier.* » (Schopenhauer, 1989a : 476-7)

Machado de Assis reprend cette proposition dans la scène suivante, où l'expérience transcende la barrière de l'espèce :

« *[Le chien] posa les yeux sur elle, et elle sur lui, d'une manière si fixe et si intense, qu'ils semblaient pénétrer mutuellement au plus intime de leur être. La sympathie universelle, qui était l'âme même de cette dame, oubliait toute considération humaine devant cette misère obscure et prosaïque, et tendait vers l'animal une partie d'elle-même, qui l'entourait, le fascinait, et l'attachait à ses pieds. Ainsi, la peine qu'elle ressentait face au délire du maître, le chien lui-même la lui faisait à présent ressentir, comme si tous deux représentaient **la même espèce.*** »<sup>8</sup>

C'est une expérience intime que les mots servent à décrire, et non à éprouver ; il ne s'agit certes pas là d'une démarche intellectuelle mais elle tend à indiquer que l'accès à une réalité autre que celle de son propre corps est possible lorsque l'intuition s'impose à nous. Nous reviendrons longuement sur cette proposition dont Florence Burgat (1997) fait le fondement d'une nouvelle heuristique de l'animal, cela dans notre cinquième chapitre.

Pour n'avoir pas recours à Dieu, Schopenhauer a cru nécessaire d'en référer à une métaphysique pour appréhender le monde, grâce à un système interprétatif à trois termes : immanence de la Volonté, permanence du monde, transcendance de l'art et de la pitié. A son propos, Clément Rosset évoque « l'illusion métaphysique », ou *l'illusion d'une métaphysique*, qui postule que le monde ne saurait être expliqué tel qu'il est ou tel qu'il se donne à voir – aveu patent de l'insatisfaction qu'il provoque. Comme le fait observer Jean-Michel Besnier (1989 : 52), toute pensée politique commence par l'idée que le monde peut être changé ; en posant pour principe que les hommes étant ce qu'ils sont, ils ne sauraient agir autrement qu'ils ne le font, Schopenhauer s'interdit de fait toute intervention dans le domaine de la réalité.

Soulignons deux aspects :

- en proposant un schéma interprétatif basé sur un principe métaphysique, Schopenhauer engage une démarche fictionnelle, selon notre définition initiale. Paradoxalement, nombre d'intuitions schopenhaueriennes s'avéreront ou bien

---

<sup>8</sup> Extrait de *Quincas Borba* (1891 : 799-800), cité in : Kohler, 2004a : 253-254.

exactes, ou bien productives, tant dans le domaine de la psychologie, de la sociologie que de l'art.

- prise comme un tout, la pensée schopenhauerienne devient un modèle qui nous permet de comprendre comment fonctionnent des « structures structurées appelées à devenir structures structurantes » ; la synthèse cosmologique essaime en de multiples « traditions » nouvelles, portées par des artistes, des écrivains, à leur tour soumis au crible de l'analyse académique qui s'efforce de les déchiffrer.

La pensée schopenhauerienne est donc à la fois un modèle interprétatif *et* une fiction ; un système théorique, visant explicitement au *déchiffrement*, et une cosmologie, c'est-à-dire un *chiffrement*, fonctionnant ainsi à la manière des livres religieux, systèmes à la fois descriptifs et interprétatifs. C'est parce que la Volonté est perçue comme une entité magistrale que des auteurs mettent en scène la rencontre entre un individu et sa figure omnipotente et indifférente (Kohler, 2004a : 34-39 ; 106). C'est parce que l'amour est perçu comme une illusion soufflée par le génie de l'espèce que les rencontres amoureuses de romanciers schopenhaueriens se résolvent en déception et en insatisfaction. Et c'est parce que les hommes sont mus par des ressorts intérieurs que le langage ne peut-être tenu uniquement comme *producteur de sens, mais aussi comme producteur de relation*. Proust et Machado de Assis sont parmi ces auteurs qui se sont interrogés sur la fonction sociale du langage, indépendamment de ce qu'il véhicule. Cette interrogation dérive vers la dissociation progressive du langage et de la réalité, de la représentation sociale et de la personnalité.

C'est donc au point d'un monde produit par l'homme, du monde comme représentation, que nous reprenons notre réflexion, délaissant la Volonté comme principe pour nous intéresser au langage comme fiction, capable, quelle que soit l'opacité du réel, de produire à son sujet un discours, aussi bien que de s'en affranchir. Il s'agit donc d'explorer la piste par laquelle on explore un langage déconnecté du réel, qui n'a pas pour vocation d'y renvoyer, mais de fonctionner comme un système autonome. Ceci afin d'éclairer cette étape de mon parcours où un « retour au réel » s'imposait, afin de vérifier la pertinence et la viabilité d'une représentation du monde fondée sur des stéréotypes. Les deuxième et troisième chapitres approfondiront cette question.

## **La réalité de l'opinion**

Au long des années 1880 et 1890, début de sa période dite « de maturité », l'écrivain Machado de Assis (1839-1906) publia une série de nouvelles que l'on pourrait qualifier de « morales » ou philosophiques, dont une lecture suivie montre qu'elles participent d'une théorie de la perception et de la représentation sociale bien étayée par l'observation. Il n'est pas lieu ici d'abuser des verbes « saluer » ou « annoncer » ou « anticiper » ; mais il est clair que Machado de Assis, comme Marcel Proust, ne s'est pas cantonné à la psychologie individuelle : son ambition était d'ordre sociologique, et relevait plus précisément de la cognition sociale. Cette série de nouvelles a fait l'objet de ma part d'une traduction précédée d'une présentation (Kohler, 2002) sous le titre *La Théorie du médaillon et autres contes*.

Dans cette même ligne est paru un article consacré à Flaubert et Machado dans la revue *Littérature et Nations* publiée en 2000 par l'Université de Tours, article intitulé « Réminiscences flaubertiennes dans le Quincas Borba de Machado de Assis ». Mon travail a consisté à isoler et mettre en évidence cette théorie de la perception et de la communication sociale (ce que l'on peut réunir sous l'appellatif de *cognition*), dérivée de la théorie de l'entendement telle qu'exposée par Schopenhauer. Ces deux contributions sont au fondement de mes recherches en anthropologie : elles m'ont fourni pour la suite un cadre d'analyse qui n'a que peu varié, concernant les rapports qu'entretiennent stéréotypes et représentations.

Je me suis imposé pour règle, dans cette synthèse, de ne pas relire mes anciens travaux afin de ne pas m'engouffrer dans de multiples considérations. Je cherche à démêler un fil parmi l'écheveau de préoccupations, sollicitations, enseignements et programmes divers auxquels un enseignant-chercheur doit se soumettre. Je joins toutefois en annexe tant la nouvelle « Théorie du médaillon » (1881) que l'article « Réminiscences flaubertiennes » mentionné. Pour l'heure, je me focaliserai sur deux nouvelles uniquement, la « Théorie » en question et « Le Secret du bonze » (1882) dans laquelle Machado pastiche le voyageur portugais Fernão Mendes Pinto.

*Medalhão*, en portugais, a le sens d'arriviste, d'opportuniste. Le terme pose problème, car il peut être entendu comme « médaillon », médaille à double face, ou comme l'augmentatif de *medalha*, donc comme « grosse médaille », et par extension « couvert de médailles ». L'accent est mis en tout cas sur une figuration publique, et la reconnaissance qui l'accompagne. L'idée d'une double face, l'une apparente et l'autre intime (le côté « pile » du médaillon) ne contredit pas la réflexion de Machado de Assis sur les conséquences de l'ostentation sur l'individualité. Il expose, dans la nouvelle « le Miroir » (1882), le cas d'un jeune sergent si fier de son uniforme qu'il n'apparaît plus dans les miroirs lorsqu'il s'en dévêt. Son côté « face » a entièrement effacé le côté « pile », celui de la personnalité, à force de parades. Cette nouvelle est parmi les plus connues de cet auteur (elle figure également dans le recueil *La Montre en or*, toujours chez Anne-Marie Métailié).

La « Théorie du Médaillon » est plus subtile, car il s'agit d'une leçon d'existence délivrée par un père à son fils, le jour de ses vingt-et-un ans. Le succès public, l'accès aux plus hautes fonctions, peut être assuré si l'on s'en tient aux idées les plus communes, réservant son audace aux choix des métaphores et des allégories puisées dans le pot universel des lieux communs. Renoncer à la réflexion au profit des préoccupations du jour, des champs de course jusqu'à la coupe d'un vêtement ; renoncer à l'action au profit de sentences immortelles garantissant la vanité de toute réforme – « avant de réformer la loi, réformons les mœurs ! » ; « faites-moi de bonnes politiques, je vous ferai de bonnes finances ».

Machado n'est pas le premier à s'intéresser aux lieux communs et à ceux qui les véhiculent. Flaubert a ouvert la voie avec les « idées reçues » et les quelques personnages qui ont pour fonction de les proférer, tel Dambreuse dans *l'Education sentimentale*. Marcel Proust a également incarné, dans le personnage de Norpois, la parfaite ineptie mentale de l'homme du monde doublé d'homme politique. Le point commun à ces différents individus est que leur réussite sociale n'est pas due à un



caractère féroce, à une irrépressible ambition. L'ambition est là, mais ce qui fait le succès ou l'échec d'une carrière, dans la perspective d'auteurs « réalistes », n'est pas une volonté qui s'affirme, mais une médiocrité qui s'étale. Il n'existe pas, à ce niveau, d'échelle de valeurs : la bourse, l'art, la guerre, la coupe d'un gilet se situent au même niveau, à l'image de Norpois félicitant le père du narrateur pour son portefeuille boursier, « d'un goût très sûr, très fin ».

La reconnaissance sociale pose comme condition l'adhésion à un monde de représentations communes, qui se traduit principalement par un registre d'expressions cantonné aux stéréotypes et lieux communs inscrits dans l'air du temps. Stigmatiser le « communautarisme », évoquer « les heures sombres de notre histoire », dispense aujourd'hui un locuteur de préciser sa pensée, dans la mesure où l'enjeu n'est pas d'argumenter, mais de préciser que l'on se situe bien dans les cadres de l'opinion commune.

Il est un épisode du roman de Machado *Mémoires Posthumes de Brás Cubas* (1881) qui illustre ce paradoxe d'une parole dont la fonction n'est pas d'exposer des idées, mais d'affirmer une ambition individuelle en faisant allégeance à ces représentations communes. Il s'agit du premier (et dernier) discours de Brás Cubas à la chambre des députés où il vient d'être élu. L'objet du discours a été choisi spécialement pour son innocuité : modifier les calots des gardes nationaux ; il s'agit pour l'impétrant de montrer qu'il maîtrise les codes du milieu où il vient d'être admis. Malheureusement, son discours fleuve, débordant de rhétorique, en vient à inquiéter par sa fougue les députés amis, et Brás se trouve jeté dans les bras de l'opposition. Ce qui nous intéresse ici, c'est que le thème « calot » n'est qu'un support, ou un *prétexte* au discours, comme le suggère son caractère parfaitement anodin et la réaction incongrue qu'il provoque. Nous nous trouvons ainsi dans ce cas de figure, déjà évoqué, d'un *langage qui ne trouve pas son support dans la réalité*, un langage auto-généré, donc, un langage relevant de la *fiction*. Cervantès avait montré la voie dans son préambule au *Quichotte* : l'art de la rhétorique permet que l'étape *inventio*, durant laquelle on réunit les idées que l'on va exposer et dont découle le reste, soit fondée sur du discours (un inventaire d'illustres citations) plutôt que sur de la réalité.

Ce qui figurait sous forme clairsemée dans son œuvre romanesque, Machado le réunit et le systématise dans la nouvelle « Le Secret du Bonze ». Cette nouvelle se présente comme un pastiche, un chapitre inédit de l'œuvre *Pérégrination* (1614) du Jésuite portugais Fernão Mendes Pinto, compagnon de Saint François-Xavier, relatant ses aventures en Asie. Le héros, accompagné de deux compères, se rend auprès d'un bonze détenteur de secrets improbables, concernant l'origine des vents et autres fariboles. Le bonze explique à ses visiteurs qu'ayant vainement cherché la sagesse dans la solitude, il s'est aperçu qu'elle ne lui vaudrait rien si elle n'était pas reconnue par ses semblables, selon l'adage qui veut qu'il n'y ait « pas de spectacle sans spectateur ». Son secret véritable est le suivant : observant que les choses ont une double existence, l'une dans la réalité, l'autre dans l'opinion des hommes, il a compris par l'exemple de la pierre de lune (ou escarboucle) que des deux existences, la seule nécessaire est celle de l'opinion, l'autre n'étant qu'avantageuse.

Il existerait ainsi une *réalité de l'opinion* tout aussi pertinente que la réalité des choses du monde, dans la mesure où les hommes pensent et agissent en fonction de ce qu'ils jugent exister, et non de ce qui existe réellement – qu'il s'agisse d'une créature imaginaire ou des vertus proclamées du citoyen *x.*, ou encore de la *beauté* convenue des atours à la mode, etc. La nouvelle, qui n'est pas sans évoquer « Les habits neufs du grand-duc » d'Andersen, s'achève par un éloge de la propagande évoquant les méthodes actuelles des agences de publicité.

Selon ces principes, nous avançons un peu plus dans la question des rapports du discours à la réalité : non seulement le discours peut s'en affranchir, mais il peut en outre *la susciter*. A la différence de la vérité romanesque, où la teneur d'un roman est tenue pour « vraie » dans les limites de l'œuvre (ainsi Madame de Rénal possède-t-elle à l'intérieur de *Le Rouge et le Noir* une existence qui ne saurait être remise en cause), la réalité de l'opinion donne comme étant réels des objets, faits ou qualités qui n'existent pas, ou dont la principale réalité consiste en l'idée qu'on s'en fait. Il s'agit en conséquence d'un discours dont la viabilité repose sur l'impossibilité pour un individu *lambda* d'avoir une vue d'ensemble du réel. La réalité se présente en effet, dit Machado de Assis, comme une *colcha de retalhos*, un patchwork, un tissu rapiécé. Ce qui fait tenir les choses ensembles, dans notre esprit tout au moins, c'est le *discours que nous tenons à leur sujet* ; on peut alors se demander si ce discours est mensonger, ou s'il est *fictionnel*.

## A propos du « réalisme »

C'est tout l'enjeu d'un roman qui se veut *réaliste* que de restituer ce caractère fragmentaire, en retirant au lecteur la faculté rassurante qui lui permet de combler les manques d'une intrigue par sa propre imagination – ce que Roland Barthes appelle le « pacte de lecture ».<sup>9</sup> Le roman *Dom Casmurro* (1899) est ainsi, avec *le Meurtre de Roger Ackroyd* de la romancière Agatha Christie, l'un de ces rares romans où officie un narrateur de *mauvaise foi*, comme l'a bien montré John Gledson (1984) à propos du premier, dans son étude *The Deceptive Realism of Machado de Assis*, et Pierre Bayard (1998) pour le second (*Qui a tué Roger Ackroyd ?*). Mon attention s'est quant à elle portée sur le roman *Quincas Borba* (1891), pourvu d'un narrateur omniscient (Kohler, 2000 – « Réminiscences flaubertiennes... » en annexe).

*Quincas Borba* se présente comme une variation sur le thème de *l'Education sentimentale*, avec cette différence que le héros, Rubião, pendant de Frédéric Moreau, partage la même ineptie mais non la même lucidité. Il deviendra fou, d'ailleurs, à la fin du roman. Le récit lui-même se présente de manière fragmentaire, divisé en quelque deux cents chapitres, multipliant les points de vue, les focalisations internes et les interventions « d'auteur ». Or il est un épisode tout à fait remarquable, qui passe généralement inaperçu puisque scindé en deux chapitres situés à distance

---

<sup>9</sup> Admettons par exemple que Stendhal décrive Julien Sorel entrant dans un « salon ». Le lecteur n'a pas lieu de douter de sa parole – il s'agit bien d'un salon, et non d'une étable, ou d'un cabinet. Il va donc dispenser le narrateur de décrire par le menu l'ameublement de la pièce, en y pourvoyant de lui-même, selon la représentation qu'il se fait d'un salon aristocratique au XIXe siècle. Tout repose, dès lors, sur le contenu de cette « représentation » déléguée au lecteur.

l'un de l'autre. Dans le premier, le malheureux Rubião apprend par la bouche d'un cocher que la femme qu'il aime, Sofia, s'est rendue, seule, chez l'homme qu'il soupçonne être son amant. Dans le second, l'on apprend que le cocher n'a pas dit la vérité, et le narrateur d'exposer les motifs de son omission. Le problème réside en ceci que cet exposé est en fait un inventaire des différentes raisons susceptibles d'expliquer le mensonge du cocher (voulait-il se montrer digne des confidences de son passager, avait-il réellement pris en charge une femme ressemblant à Sofia, sans parler de la *coïncidence* qui consistait à évoquer la rue même où l'amant supposé avait sa demeure, coïncidence due *peut-être* au fait que le cocher y rangeait son fiacre, etc.). On sait que Dieu ne joue pas aux dés avec l'univers ; de même, un roman ne se joue pas à pile ou face : il n'est pas un lieu de « plausibilité », mais de vérité intrinsèque, qui donne sa cohérence au récit et suscite l'adhésion du lecteur. La multiplication des possibilités parmi lesquelles le narrateur s'interdit de trancher provoque un « effet de réel » inattendu<sup>10</sup>, en ceci que la réalité y apparaît brusquement indéchiffrable, ou opaque, bref, comme un « tissu rapiécé ».

Bien sûr, « on a fait mieux depuis ». N'importe quel roman policier actuel déjoue les codes de la vérité romanesque pour entrer dans le domaine de la vraisemblance, de « l'indécidabilité », concept créé par Pierre Bayard (1998). Mais le lecteur de *Quincas Borba*, s'il est attentif, peut soudain être pris de vertige à l'idée que le roman en son entier pourrait obéir à une indécidabilité du même ordre, en particulier s'il songe que le titre ne renvoie pas au contenu : le personnage principal est dénommé Rubião, le personnage-philosophe Quincas Borba ne fait au début du roman qu'une brève apparition, et l'autre Quincas Borba du roman est un chien, qui meurt peu après Rubião, et dont la mort clôt le dernier chapitre du livre.

Le narrateur pratique ainsi ce que l'on appelle une mise en abîme : le personnage de Rubião souffre d'un défaut de lucidité qui fait que la réalité (de l'ambition, des sentiments, des manipulations dont il est victime) lui échappe jusqu'à culminer dans un dédoublement de personnalité. Or le narrateur s'amuse à confronter le lecteur au même type d'opacité, par de brusques déchirements du tissu narratif, rendus plus troublant par les interventions incessantes du narrateur venant éclairer les intentions, les ruminations, les détails de l'intrigue, et qui devraient nous rassurer.

Le trait marquant du roman « réaliste » résiderait ainsi dans la restitution de ce qui est propre à la réalité, son caractère fragmentaire, nécessitant une permanente interprétation dont rien ne garantit la justesse, les critères interprétatifs reposant en fin de compte sur les capacités, et donc les limites, de chaque individu – ainsi en va-t-il lorsque Frédéric Moreau s'essaie en vain à comprendre le récit que lui fait Rosannette de sa vie : « *Tout cela sans transition, et il ne pouvait reconstituer un ensemble* ». Or, dans la vie réelle, cette fragmentation passe inaperçue pour la bonne

---

<sup>10</sup> Le narrateur de *A la Recherche du temps perdu* s'amuse également des multiples possibilités (huit) expliquant le mutisme d'un garçon d'ascenseur : « *Mais il ne répondit pas, soit étonnement de mes paroles, attention à son travail, souci de l'étiquette, dureté de son ouïe, respect du lieu, crainte du danger, paresse d'intelligence ou consigne du directeur.* » Cette interrogation est purement gratuite et crée un effet de réel du même ordre. Nous reviendrons sur cette anecdote au cinquième chapitre, et tenterons de trancher le nœud gordien des diverses interprétations.

raison que, par définition, nous ne percevons pas ce qui nous échappe, et ne pouvons donc être conscient qu'après coup – ou jamais – que quelque chose nous a échappé.

Notre esprit fonctionne sur le mode de la cohérence, à la manière d'une flaque de mercure qui se reconstitue en permanence si l'on tente de la diviser. La cohérence de notre monde est garante de l'intégrité de notre psyché, et réciproquement. Pour atteindre à cette cohérence, notre esprit se prévaut d'un ensemble d'instruments dits « cognitifs », qui vont de la donnée brute, traitée par nos sens, à un ensemble d'images, de souvenirs, de concepts, donc de *représentations* qui nous permettent, à chaque instant, de faire basculer l'inconnu dans un quelconque registre du « connu ». <sup>11</sup> L'exemple type – d'ailleurs apocryphe – est celui de Marco Polo classant le rhinocéros (existant, mais inconnu) parmi les licornes (inexistantes, mais connues).

C'est parce qu'il s'agit là d'un phénomène constant que les cultures ne sont pas incommensurables. L'ethnologue peut se fonder sur ce principe de cohérence pour appréhender la réalité qui lui fait face. Que fait-il ? Il déchiffre ce qui se présente à lui comme un chiffrement, ainsi de Carlos Fausto (2002) décrivant le principe de « transposition » par lequel le contact avec les Blancs est repensé en « clé chamanique » ; la transposition secondaire consiste à passer en « clé ethnologique ». Aux deux étapes du processus, nous obtenons de la mise en cohérence, car l'ethnologue, à son tour, se prévaut d'un discours pour combler les vides, pour « défragmenter » ce réel qui s'offre à lui.

J'espère avoir exposé avec suffisamment de clarté les aboutissants de cette première phase de mon parcours en ce qu'ils constituent les prolégomènes de ma réflexion anthropologique.

Afin de récapituler les quelques éléments qui ont formé le socle de mes recherches ultérieures, je me vaudrai de la discipline nommée pragmatique de la communication, ou analyse de discours en contexte d'énonciation. Notons d'emblée que ce qui, en littérature, s'appelle « pacte de lecture » est désigné, en pragmatique, sous le terme de « principe de coopération », qui entérine le fait qu'aucun discours n'est perçu de manière passive (rendant ainsi obsolètes les notions d'*émetteur* et de *récepteur*).

Qu'est-ce qu'un « discours » ? Il s'agit tant d'un système générateur (le « discours identitaire », le « discours écolo », le « discours moralisateur ») qu'un résultat (le discours prononcé par le Général X à l'occasion de Y). Benveniste oppose le « discours » au « récit » en ceci que le discours serait ancré dans une situation d'énonciation, cependant que le récit aurait une existence autonome (il concernerait dès lors tant un mythe qu'un roman ou un proverbe).

---

<sup>11</sup> La cognition sera plus longuement traitée dans notre cinquième chapitre, mais notons d'ores et déjà qu'il existe de fortes convergences entre les propositions de Boyer (2001 : 87-88 ; 93-95) et les miennes. Sur le passage de l'inconnu au connu dans le domaine littéraire, je renvoie à ce sujet à l'article d'Étienne Rabaté (1996).

En anthropologie, la prise en compte de l'oralité amoindrit singulièrement cette distinction : le récit d'un épisode de la mémoire collective évolue avec le temps, il peut se ramifier, se condenser, il se diversifie en fonction des locuteurs et des lieux d'énonciation, et bien entendu en fonction de l'auditeur. D'autre part, certains récits dérivent de contextes d'énonciation, par exemple les histoires racontées durant les veillées, ou encore lorsque l'anthropologue brandit son magnétophone en réclamant la dernière version du « dénicheur d'oiseau » ; nombre de récits ayant pour finalité l'illustration d'un fait concret ou l'édification des auditeurs, ils peuvent difficilement être considérés indépendamment de la situation d'énonciation, qui déterminera d'ailleurs le côté duquel penchera la conclusion.

Ce que partagent discours et récit – dans la perspective d'une méthode d'analyse qui leur serait commune –, ce sont d'abord leurs règles de génération.

Dans une œuvre de fiction, comme c'est le cas du roman, un groupe de personnages est soumis à une série de péripéties menant à un dénouement, l'ensemble intégrant ce que l'on appelle une « intrigue ». La « vérité romanesque » (concept de René Girard) désigne, dans la fiction, le fait que les événements, personnages, etc., ne peuvent être soumis à l'évaluation par le vrai ou le faux : peu importe que Julien Sorel ait réellement existé ou non, cela n'entre pas en ligne de compte dans notre lecture, dès lors que *Le Rouge et le Noir* est un roman, et pas une biographie. De ce fait, ce ne sont pas des événements réels ou des lois physiques qui engendrent la succession des épisodes, mais la dynamique propre au récit : dans ce cas, le narrateur fabrique la cohérence du personnage de Julien Sorel, sa détermination et ses déterminations, et le lecteur n'a pas lieu de la mettre en cause, pas plus qu'il ne peut douter que Mathilde s'en éprenne, etc. En poésie, la règle d'engendrement est encore plus autonome : dans le poème de Lewis Carroll déjà cité, une syntaxe usuelle peu soutenir un langage qui ne comporte pas de référents réels, dépourvu, donc de signifié. L'exercice a ses limites : la poésie contemporaine ne fait qu'user de ce procédé parmi d'autres, qu'il n'est pas lieu de décrire ici.

Or ce type d'engendrement se retrouve dans des discours apparemment contextualisés, comme le sont les discours politiques : certains artifices de rhétorique, telle l'anaphore, permettent de générer du contenu indépendamment de la logique explicative. Ces discours partagent donc avec le langage de fiction cette propriété de ne pouvoir être soumis à l'épreuve du vrai ou du faux. Comme le dit le narrateur proustien à propos du langage de Norpois :

*« C'est aux idées qui ne sont pas, à proprement parler, des idées, aux idées qui, ne tenant à rien, ne trouvent aucun point d'appui, aucun rameau fraternel dans l'esprit de l'adversaire, que celui-ci, aux prises avec le pur vide, ne trouve rien à répondre. Les arguments de M. de Norpois étaient sans réplique parce qu'ils étaient sans réalité. »* (RTP I, 552)

Ces propositions trouveront, grâce à un homme politique bahianais, un début d'application.

## Changement de décor

Au cours de l'année 2001 me fut offerte l'opportunité d'enseigner durant un semestre à l'Université Fédérale de Bahia. Un personnage occupait alors tout l'espace médiatique : le sénateur Antônio Carlos Magalhães, accusé d'avoir manipulé l'urne électronique du Sénat de manière à percer le secret des votants. L'époque était troublée ; des manifestations étudiantes furent réprimées violemment, la police militaire envahit le campus fédéral, et quelque temps plus tard cette même police militaire se mit en grève, entraînant l'instauration d'un couvre-feu et l'intervention de l'armée brésilienne. Il régnait donc à Salvador un climat d'effervescence, où venaient au jour des événements enfouis ou refoulés, période propice aux conversations impromptues, aux spots télévisuels à portée politique, et à la publication de multiples points de vue dans les journaux. Je me trouvai bientôt confronté à un vaste corpus de propos et d'opinions diverses, que je ne pouvais résister au plaisir de noter et de conserver, tant certaines phrases stéréotypées semblaient animées d'une vie propre, circulant d'un canal à un autre, de la bouche d'un chauffeur de bus à celle d'un reporter, d'un graffiti à un spot télévisé.

A la différence d'un héros de roman qui s'inscrit dans une dynamique, le sénateur Magalhães semblait un personnage statique autour duquel le monde allait s'animer. Fondamentalement, il ne se passait rien, et rien n'arriva : pas de cassation (mais une démission toute provisoire), pas de réorganisation, pas d'élections anticipées. Mais durant quelques mois la ville fut prise d'une frénésie de lecture et de relecture, de commentaires et d'invectives qui ne portaient pas tant sur des faits – malversations, manipulations, etc. – que sur cette question : le sénateur représentait-il Bahia, et si oui, à quel titre ? Était-il, comme le proclamaient certains artistes, le « Père de Bahia », personnage sacrificiel prenant sur lui le fardeau d'un Etat déprécié et d'une population incomprise, ou bien l'illustration même de l'esprit *malandro*, celui qui proclame « je vole mais j'agis » ?

En d'autres termes, ce qui était en jeu dans la campagne locale pour ou contre la cassation du sénateur (l'affaire, au niveau national, demeura cantonnée à cette question d'ordre purement légal) n'était pas tant la malversation partisane (délicieusement intitulée « *quebra do decoro parlamentar* » - « rupture de la décence parlementaire »), que le type de *représentation* qu'un peuple était en droit d'attendre de son représentant. Simple délégation de vote, comme il est d'usage en démocratie ? Ou bien, plus profondément, *identité* du peuple et de son émanation ? L'opposition au sénateur, qui voyait là une opportunité d'en finir avec un système mis en place quarante ans auparavant, ne parvint pas à ses fins, précisément parce que le Sénateur en question contrôlait, d'une manière ou d'une autre, la parole populaire, se prévalant ainsi d'un soutien sans faille de « son » peuple : « ACM ! proclamaient les banderoles, *le peuple est avec toi !* », inversant totalement la logique du système de représentation démocratique. C'est précisément cet assujettissement des perceptions locales à la parole des médias et partisans de Magalhães qui attira mon attention et me donna l'idée d'écrire à ce sujet, travail qui fut présenté au VI<sup>e</sup> congrès de la Brazilian Studies Association (Atlanta, 2002). Cet article figure en annexe sous le titre « Un Populisme exemplaire... ».

Antônio Carlos Magalhães (1927-2007), issu d'une vieille famille bahianaise, était un membre de l'oligarchie politique parmi d'autres lorsqu'il fut propulsé à la tête de la ville par les militaires après le coup d'Etat de 1964, qui désignèrent ainsi, dans tout le Brésil, des maires qualifiés de « bioniques » dans la mesure où leur mission était de faire régner l'ordre et qu'il n'était pas fixé de terme à leur mandat. Il se coula aisément dans ce rôle, étant lui-même issu d'une longue tradition de *coronéis* (potentats locaux), occupant successivement les fonctions de gouverneur (d'abord nommé, puis élu), puis de sénateur, entretenant avec ses administrés des relations de type patriarcal, comme en témoigne ce qualificatif de « Père de Bahia ».

L'affaire ne serait guère intéressante si elle ne portait que sur un décalage entre le bien voulu et proclamé du « peuple » et la situation réelle : en 2001, l'Etat de Bahia était, avec le Piauí, l'Etat le plus pauvre, le plus inégalitaire, présentant le plus fort taux d'analphabétisme. Les conflits municipaux se réglaient dans le sang, l'oligarchie se partageait les grands médias (le fils du sénateur, son suppléant au sénat, était à la tête du journal *Correio da Bahia* et de la chaîne TV Bahia), les chaînes de supermarché, les opérateurs de BTP (le sénateur ayant « marié sa fille » à l'un des principaux entrepreneurs de l'Etat), les terres arables ; les chantiers publics faisaient l'objet de détournements éhontés, les terrains publics, et en particulier ceux de la ville de Salvador, réputés inaliénables, avaient été cédés et revendus à des proches du pouvoir, l'insécurité régnait en ville, les routes non touristiques étaient impraticables à force d'être laissées à l'abandon, etc. Il s'agit là, bien sûr, d'une question de degré à l'échelle du Brésil, mais s'il fallait considérer objectivement les conditions d'existence de la majeure partie de la population, on avait du mal à discerner en quoi le sénateur s'était « sacrifié », avait « donné beaucoup » à Bahia.

Pourtant, les habitants de Bahia ne vivaient pas dans un monde d'illusion : le miséreux se savait misérable et l'analphabète ne se tenait pas pour lettré. Mais le lien entre cette situation et la politique menée par le sénateur et par ses proches ne paraissait pas s'imposer de lui-même ; ou bien, et c'est peut-être là le fonds du populisme, le rapport du sénateur à ses électeurs n'est pas un simple rapport de représentation démocratique, mais bien davantage un rapport d'*identification*. Cette dialectique identitaire apparaît dès lors que l'on se penche sur la rhétorique de Magalhães qui désigne en permanence des « ils » et des « nous ». « *Ils* veulent museler la voix de Bahia » ; « *Ils* veulent les riches toujours plus riches et les pauvres toujours plus pauvres ». « Ils » ? Les « voleurs qui siègent à Brasilia », autrement dit les députés et sénateurs dont ACM faisait partie (il était d'ailleurs, avant sa démission, président du Sénat). On pouvait dès lors soupçonner une combinaison de facteurs tels que les véhicules de l'information – journaux télévisés, rumeur populaire, artistes, principalement les chanteurs invités à participer au Carnaval de Salvador – divulguaient des stéréotypes, aisément communicables et mémorisables, qui tenaient lieu, sinon de réalité, du moins de position à son sujet. Un exemple évident de la collusion entre politiques, médias et chanteurs populaires est donnée dans l'extrait suivant de cet article inédit :

« *Le 28 février 2001, dernier jour de carnaval, un article du Correio da Bahia (contrôlé, rappelons-le, par ACM Júnior) titrait : « Les artistes bahianais appuient la croisade d'ACM contre la corruption ». Le journal citait les paroles de soutien et*

*d'encouragement de chanteurs comme Ivete Sangalo, Tatau du groupe Ara Ketu, ceux qui ont fait le succès du carnaval de 2001, paroles prononcées au moment où, devant la tribune officielle, le cortège constitué par les "trios elétricos" et les "blocos" s'ébranle pour s'engager dans son parcours. Voici ce que dit le chanteur du groupe Chiclete com banana : "ACM ama a Bahia e todos nós sabemos disso. Deu sua vida à Bahia e não vamos abandoná-lo agora. (...) Estamos aqui **para o que der e vier**" (« ACM aime Bahia et tous nous savons cela. Il a donné sa vie à Bahia et nous ne l'abandonnerons pas maintenant. Nous sommes avec lui pour le meilleur et pour le pire »). Plus émue encore, la célèbre Ivete Sangalo déplore l'absence de "seu Antônio" (M'sieur Antônio) puis s'adresse au maire de Salvador, Imbassahy, et au gouverneur de Bahia, César Borges : "Adoro vocês, porquê vocês adoram a Bahia. Nossa solidariedade ao senador. Eu gosto muito dele, porque ele sempre ajudou a Bahia" (« Je vous adore, car vous adorez Bahia. Notre solidarité au sénateur. Je l'aime beaucoup, car il a toujours aidé Bahia »). Vient le tour du chanteur du groupe Ara Ketu : "Agora é a Bahia, o Ara Ketu e Tatau que estão ao lado do senador, **para o que der e vier**" (« A présent c'est Bahia, Ara Ketu et Tatau qui sont aux côtés du sénateur, pour le meilleur et pour le pire »). La spontanéité d'une telle affection ne fait guère de doute pour le lecteur, sauf si celui-ci, intrigué par une troisième occurrence de la formule "para o que der e vier", cette fois dans la bouche du chanteur Xandy, se reporte à l'article figurant en regard ("Demonstração de força") dans lequel il apprendra qu'en réunion politique le gouverneur Borges, le maire Imbassahy et leurs alliés ont lancé une campagne de soutien au sénateur dont le mot d'ordre est précisément : "Com ACM, para o que der e vier" (« Avec ACM, pour le meilleur et pour le pire »). Ces chanteurs populaires ont donc relayé un slogan et sont devenus de dociles instruments de propagande. Pourquoi ? Probablement parce que participer à un défilé de carnaval est un prodigieux accélérateur de carrière, la célébrité assurée pour quelques mois, jusqu'au carnaval suivant. Et le maire de Salvador a bien entendu son mot à dire lorsqu'il s'agit de choisir les groupes et leur succession au sein du cortège. »*

Je ne m'étendrai pas davantage sur cet article pour lequel je manquais, à l'époque, de support théorique. Il m'importe cependant d'en souligner deux aspects : le premier est qu'il constituait ma première tentative de dégager un corpus à partir de discours et sources diverses, *non-littéraires*, pour les analyser à la manière d'un texte unique mais discontinu ; si « déconstruction » il y avait, c'était bien selon l'injonction de Derrida, consistant à saisir les non-dits et intégrer les « hors-texte » plutôt qu'à décréter la mort de la réalité ; le deuxième aspect est que mon attention avait été attirée sur la question des « sphères de médiations », c'est-à-dire qu'elle s'intéressait également à la matérialité des stéréotypes, dans leur circulation d'un média à l'autre, d'une couche sociale à une autre, d'une catégorie socioprofessionnelle à une autre, et finalement à l'interpénétration de ces sphères. Les attendus politiques concernant les racines et les pratiques du populisme intéressent moins ici que cette ébauche de méthode autour de la question des stéréotypes, dans un domaine autre que celui de la littérature.

D'un point de vue politique (comme gouvernement des hommes entre eux), le cas de la longévité d'un ACM pose d'intéressantes questions, au demeurant



inquiétantes. Sans aller jusqu'à dire que nous vivons dans un monde d'illusion, dans une réalité forgée par l'opinion, il faut bien avouer que nous n'en sommes pas très éloigné. Si la Bahia chaleureuse et solidaire décrite par le sénateur et ses thuriféraires n'existe pas davantage que la Brasilia assimilée à la cour des Miracles, il faut leur reconnaître toutefois un certain degré d'existence (par l'adhésion que ces stéréotypes suscitent) et un impact sur la réalité (reconnaissable par les votes en faveur du parti d'ACM et de la politique qui s'ensuit). Les stéréotypes ne vivent donc pas suspendus en l'air, dans les ténèbres de l'esprit, battant des jambes à la recherche d'un sol où les poser. Il y a, d'une manière ou d'une autre, interaction entre les fictions forgées et propagées par l'esprit, et le monde où nous vivons. Par certains aspects, leur articulation relève de la manipulation politique ; par d'autres aspects, il faut bien leur reconnaître un degré de convenance et d'adéquation, sinon d'identité, avec la réalité telle qu'elle est vécue par les hommes. Le prochain chapitre sera consacré à élucider cette question.



## **CHAPITRE 2 : LES MONDES DE LA REPRESENTATION**

Il est des hasards que l'on choisit. Ma reconversion à l'anthropologie découle de ces hasards, le premier étant ma découverte de l'ethnologue Pierre Verger, le second mon premier voyage au Mont Pascal, terre des Pataxó.

La fréquentation de la Fondation Pierre Verger, située à Vila América, quartier populaire de Salvador, joua son rôle dans ma sensibilisation aux questions d'ordre anthropologique, à travers le personnage de Pierre Verger lui-même. A la manière d'une pellicule photographique, Verger semble vierge à chaque nouveau voyage, à chaque rencontre, ce qui les rend si souvent décisives. Il en va de ses enquêtes comme de ces hommes qui ont fait le deuil d'un ancien amour ; notre corps est « ouvert » ; on se trouve disponible. Tout aussi fascinante est son amitié pour Métraux, son « presque jumeau », tant différents leurs caractères et leurs projets de vie.

Métraux, à chaque nouveau départ, se sent près de mourir. Sur le terrain, il écoute la pluie battre à sa fenêtre et ne parvient à s'arracher ni à ses mariages, ni à ses déménagements. Or leur amitié se construit peu à peu, par échange de lettres plutôt qu'à travers des rencontres, finalement peu nombreuses. Leur correspondance présente un aspect rituel, dans la mesure où certaines formules sont employées par l'un comme par l'autre – en particulier la salutation d'ouverture « c'est le pied à l'étrier que je vous écris... » - mais conduisent à des développements opposés, Métraux parlant de son angoisse, Verger de sa joie à partir, à revenir, les lettres se clôturant par des félicitations réciproques, Métraux saluant en Verger la sagesse, et Verger louant les succès professionnels de Métraux.

Cette correspondance, de même que les souvenirs laissés par Verger dans sa maison devenue fondation, l'intérieur dépouillé, le lit simple semblant un lit de camp, les rares objets posés sur le petit bureau, et le voisinage qui circule dans le jardin, d'un pavillon à l'autre, les visites d'écoliers, les rencontres occasionnelles entre chercheurs venus interroger les filles de saint ayant connu Verger, tout cela donne un éclairage différent de la pratique anthropologique, qu'un recueil de

souvenirs, par exemple, eût faussé. Une plaisanterie courante prétend que la différence entre sociologie et anthropologie réside en ceci que « le sociologue rentre tous les soirs dormir chez lui ». Verger était partout « chez lui », et d'autant plus que son chez lui était un lieu ouvert aux quatre vents, où des hommes et des femmes venus du monde entier continuent de s'enquérir de l'humeur des orixá. En ce sens, et même après sa mort, il demeure ce « messenger » (Verger, 1993) de part et d'autre de l'Atlantique et d'ailleurs.

L'idée selon laquelle les anthropologues « posent des questions inadéquates » et se trompent lorsqu'ils cherchent à comprendre et à expliquer les peuples qu'ils étudient, au motif qu'il faut avant toute chose « vivre avec les gens » est toutefois discutable. Si Verger ne pratiquait pas, selon ses propres dires, le décentrement, il l'a appliqué dans sa thèse portant sur les « flux et reflux » de la traite négrière entre le Brésil et le Bénin au XIXe siècle, une manière de dire qu'il ne peut y avoir de production scientifique sans une distance, qu'elle soit psychologique ou temporelle. De ce point de vue, la vie et l'œuvre de Verger se constituent en énigme. Il y a d'abord ce passage de la photographie à l'ethnographie, même si, au moins métaphoriquement, la continuité est inscrite dans le caractère « impressionnable », au sens de réceptif, de Pierre Verger ; d'avoir franchi le pas en rompant les liens avec sa famille et son milieu d'origine et opté pour l'immersion dans la culture afro-bahianaise, soit un décentrement définitif (mais pas dans le sens attendu), explique peut-être une paix intérieure qui frappait si vivement ceux qui l'ont connu. De ce côté-ci du miroir, l'Afrique devient, au mieux, le Cubisme. Mais de l'autre côté du miroir se tiennent, avec Pierre Fatumbi, les orixá, leurs danses et leurs oracles – fétiches et autres grigris ?

Si l'on se tourne à présent vers les contemporains de Verger, qu'il s'agisse de Métraux, de Lévi-Strauss ou de Leiris, on perçoit un malaise que Leiris exprime très vivement dans son *Afrique fantôme*, à l'heure d'en expliquer le titre :

*« Presque aussitôt, l'Afrique fantôme me parut s'imposer, allusion certes aux réponses apportées à mon goût du merveilleux par tels spectacles qui avaient capté mon regard (...), mais expression surtout de ma déception d'Occidental mal dans sa peau qui avait follement espéré que ce long voyage dans des contrées alors plus ou moins retirées et, à travers l'observation scientifique, un contact vrai avec leurs habitants feraient de lui un autre homme, plus ouvert et guéri de ses obsessions »* (Leiris, 1981 [1934] : 7).<sup>12</sup>

En déplaçant la source du malaise de la personne de l'anthropologue vers la science anthropologique en elle-même, Lévi-Strauss (1996 [1973] : 69) semble quant à lui suggérer une faute originelle que les successeurs devront racheter :

*« L'anthropologie est née d'un devenir historique au cours duquel la majeure partie de l'humanité fut asservie par une autre, et où des millions d'innocentes victimes ont vu leurs ressources pillées, leurs croyances et leurs institutions détruites*

---

<sup>12</sup> Leiris sera plus explicite dans l'introduction à la réédition de *l'Afrique fantôme* en 1951 : « Il n'y a pas d'ethnographie ni d'exotisme qui tienne devant la gravité des questions posées, sur le plan social, par l'aménagement du monde moderne » (Leiris, 1981, [1951] : 13)

*avant d'être elles-mêmes sauvagement massacrées (...). L'anthropologie est fille d'une ère de violence ; et si elle s'est rendue capable de prendre des phénomènes humains une vue plus objective qu'on ne le faisait auparavant, elle doit cet avantage épistémologique à un état de fait dans lequel une partie de l'humanité s'est arrogé le droit de traiter l'autre comme un objet. »*

Ce malaise, à l'initiative de Métraux, se résoudra partiellement dans la série de conférences prononcées à l'UNESCO qui proclamèrent l'invalidité du racisme scientifique (Gould, 1993), pilier du colonialisme. La prochaine génération d'anthropologues, à l'image de Jaulin, de Darcy Ribeiro et d'autres, ne dissocient plus recherche de terrain et engagement, tandis que s'élabore à tâtons un protocole d'intervention qui passe par l'écriture pamphlétaire puis, comme c'est le cas aujourd'hui, par une caution scientifique doublée d'un appui juridique et institutionnel aux peuples étudiés.

On n'imagine guère aujourd'hui un anthropologue déclarant, avec la même sincérité que Leiris, qu'il est un « Occidental mal dans sa peau ». L'image d'Alfred Métraux, hospitalisé pour « casse nerveuse », forcé par les psychiatres à se concentrer sur sa main droite, renvoie à cette autre image de lui, frappé par la dépression dans sa case, en pleine saison des pluies en Haïti.<sup>13</sup> Si j'évoque ces images, c'est qu'elles me rappellent étrangement le dilemme que vécurent des gens lucides, tels Svevo, Machado, Kafka et Conrad, pourtant frappés de stupeur face à la réalité, et pour qui l'écriture semble s'être imposée comme l'alternative au suicide. En d'autres termes, il existe une succession de « périodes » anthropologiques, qui se caractérisent non seulement par un corpus théorique ou une *épistémè*, largement conditionnés par un état de choses politique, mais aussi par une position d'ordre moral ou éthique. Les voyages d'exploration des XVe et XVIe siècles nous ont accoutumés à des commentaires tels que « ces gens seront aisés à convertir » à propos d'autres peuples, ou « tout ce que l'on y plantera, donnera » à propos d'étendues couvertes de forêts. Quiconque assume le rôle de « messager » entre les cultures et les mondes influe sur la teneur du message, et donc sur la relation à venir.

Lorsqu'une position éthique se résout en esthétique, il est raisonnable de penser que son impact sera modeste – sauf à déclarer, comme le fait un personnage de Woody Allen : « *Quand j'entends trop Wagner, j'ai envie d'envahir la Pologne* ». En revanche, l'approche anthropologique – mais aussi, nous le verrons, éthologique – a des implications difficilement mesurables, mais certainement plus concrètes. Que l'Autre ne soit plus barbare, sauvage, ou malappris, mais *différent*, c'est là un effet d'une démarche collective, celle des anthropologues comme corporation. Ces implications me sont apparues progressivement, à mesure que mon expérience du terrain et de la coopération scientifique allait croissant. On choisit un terrain comme

---

<sup>13</sup> Lettre à Pierre Verger, 7 décembre 1957 : « *Les médecins m'affirment que je suis sérieusement malade et me font faire une cure de relaxation. Elle consiste à rester étendu sur un canapé et à songer à mon bras droit. Figurez-vous que je n'y arrive pas... Leiris, qui subit le même traitement, s'en trouve fort bien. Il écrit un livre sur les causes et les effets de son suicide. Il espère ainsi récupérer ses frais de clinique ! (...)* Plus que jamais je crois que c'est vous qui avez raison. Le vrai sage, le modèle que nous aurions dû suivre est le babalao Pierre Verger, notre maître à tous » (in Le Boulter, 1994 : 251-2).

un littéraire peut choisir un auteur ; mais la différence provient du fait qu'une énième étude sur Proust, aussi stupide et erronée soit-elle, n'affectera ni les ventes de *la Recherche*, ni vraisemblablement Marcel Proust lui-même, qui repose au Père-Lachaise. De même, les accusations de pédophilie portées récemment contre Jules Verne n'ont probablement guère eu d'impact, ou fort ponctuellement, sur les lecteurs des *Voyages extraordinaires*. Mais qu'une anthropologue publie un pré-rapport évoquant les menaces qui pèsent sur les Indiens Zo'e, et la Fondation Nationale de l'Indien prend des mesures radicales pour confiner cette population, désormais inaccessible. L'anthropologie n'est donc pas uniquement une science en prise sur le réel, qui se nourrit à plus ou moins forte proportion de réel mêlé de mythes et de présuppositions ; c'est aussi une science qui interagit, tant au niveau des individus qu'à celui plus ample des politiques publiques et des institutions.

Ces quelques réflexions, dérivées de Pierre Verger et de son amitié avec Métraux, ont accompagné les premiers temps de ma démarche, lorsqu'il s'agissait à mon retour du Brésil de conforter ma décision. Je m'en étais ouvert à Michel Adam, alors professeur à l'Université de Tours, qui m'avait encouragé tout en me dispensant ses conseils ; celui, entre autres, de m'adresser à Patrick Menget pour orienter mes recherches. Les idées exposées ci-dessus ont fait, en 2002 et 2003, l'objet d'une communication et d'un article, reflets d'un questionnement plutôt que d'une recherche proprement dite. Ils sont, d'un point de vue scientifique, franchement mineurs (voir en annexe : « Vers une anthropologie intime ») ; mais d'un point de vue personnel, ils furent décisifs. Si l'article concernant le sénateur Magalhães avait servi de test pour la validité des instruments littéraires appliqués au discours à tonalité politique, ce questionnement motivé par la fréquentation posthume d'Alfred Métraux et de Pierre Verger a résulté en l'adoption d'une position intérieure à l'égard d'un nouvel objet.

## Où l'on devient pataxologue

Ma première rencontre avec les Pataxó se déroula lors de la Journée de l'Indien, le 19 avril 2001 : j'entendis des discours de revendication, et mes interlocuteurs ne se lassaient pas de m'expliquer ce qu'ils étaient. Dans le même temps, je visitai le village, dormis là quelques nuits, partageai quelques repas, je dessinaï et je reçus des dessins d'enfant. Je pourrais dire, comme Beckett dans *Watt* : « *la chose appelée rien s'est passée, avec la plus grande netteté formelle* ». Nous nous trouvions, mes compagnons de voyage et moi-même, sur une scène ; un spectacle se déroulait sous nos yeux ; le soir même, tout était démonté, rangé jusqu'à l'année suivante, les pagnes et maracas, les arcs et les flèches. Qu'est-ce donc que ces gens *représentaient* ? Ils le proclamaient haut et fort : ils n'étaient autres que des acteurs d'eux-mêmes. Les Pataxó disaient : voilà ce que nous sommes réellement, voilà notre essence, des arcs, du gibier, du manioc, des huttes, du respect pour Mère Nature qui nous le rend bien. Et à la nuit tombée, on rentre chez soi, on revêt un bermuda, et l'on mange un poulet industriel arrosé de Fanta ; le jour suivant on va dans la forêt abattre les derniers arbres pour fabriquer des gamelles et des pelles à tarte.

Il n'est pas évident de savoir par quel bout on va s'emparer de cette scène, de ces multiples acteurs, pour en appréhender la réalité. Ce qui se donne pour un spectacle peut-il être *vrai* ? Michel Agier (2001) parle des « déclarations d'identité » comme phénomène contemporain, qui en vérité vont au-delà du registre déclaratif : elles consistent aussi en mises en scène, ou dramaturgies, de l'identité. Si revendication il y a, c'est d'abord une revendication de « soi-même », dont le reste découle – les droits territoriaux, une considération particulière, l'accès à l'éducation et à la santé. Admettons que nous devions faire le portrait de l'acteur Gérard Philippe ; devons-nous, pour cela interroger ses rôles – Julien Sorel, Fanfan la Tulipe ? Ce que je cherche à souligner, c'est que la réalité du village pataxó de Barra Velha m'apparut ce jour-là fragmentaire ; dans le même temps s'étaient multipliés les discours concernant cette réalité-là, que j'étais libre de croire ou non, mais qui en faisaient partie de manière très singulière. Un peu à la manière des récits postmodernes qui viennent accompagnés de leur propre glose et mode d'emploi, les Pataxó se présentaient avec un guide de lecture, joignant toujours le dire au fait.

Etre confronté à un terrain sans être équipé d'un modèle explicatif a un avantage et un inconvénient ; l'avantage est que l'on voit à peu près tout ; l'inconvénient est que l'on n'y prête pas attention, ou qu'on ne le comprend pas, ou qu'on ne sait comment le restituer. Parti pour étudier les stéréotypes organisés en discours identitaire (dans la lignée de ma réflexion sur Antônio Carlos Magalhães), je me suis trouvé confronté à une multiplicité de paroles liées à autant de contextes que peut en présenter la vie quotidienne. La Journée de l'Indien peut être un événement important rythmant l'année des Pataxó, elle ne dure en fin de compte qu'une journée. Mes premiers séjours furent donc perdus en vaines tentatives de faire tenir aux Pataxó ces mêmes propos stéréotypés que j'avais entendus, tandis qu'eux-mêmes se sentaient bien incapables de les prononcer hors contexte, sinon quelques informateurs s'étant fait une spécialité d'agir en passeurs culturels. A entendre ces derniers, il existait des traditions liées à chaque aliment, à chaque étape de la vie ; ayant longtemps fréquenté des anthropologues, ils en avaient retenu que la « culture » transcendait chacun des actes de leur existence, que tout était culturel – mais n'était culturel, à leurs yeux, que ce qu'ils pouvaient qualifier « d'indigène ». Le fait de manger du poulet industriel n'était pas « culturel ». Manger du tatou l'était ; en conséquence, il fallait bien associer au tatou quelque rituel montrant l'attachement à la terre, par exemple en réunissant les os et en les déversant, ainsi réunis, en quelque endroit retiré, comme une offrande à Mère Nature.

Par ces explications qui voulaient à toute force affirmer la ritualisation du quotidien autochtone, ils me montraient comment un stéréotype tel la symbiose entre l'Indien et la nature se constituait en système générateur ; mais des multiples actes imprégnés de sacré qu'ils m'exposaient, bien rares étaient ceux qui « prendraient ». La logique mise en œuvre équivaut à une logique fictionnelle, ou poétique, selon ce que nous exposions précédemment, correspondant à la démarche de Conrad puisant à la métaphysique de la Volonté pour agencer les rapports de Willems et de sa fiancée Aïcha dans *Un Paria des îles* (1896). Les agents culturels pataxó produisaient des rituels comme ils produisaient des danses et des chansons, en fonction d'un canevas qui leur avait été pour partie suggéré ; de par leur expérience propre, leurs contacts

avec les anciens, les stages de formation organisés par l'Université Fédérale de Bahia ou le Secrétariat d'Etat à l'Education, ils avaient eu accès à des patrons comportementaux pan-indigènes à partir desquels ils élaboraient une « culture ». Mais avant de crier à l'ethnogenèse et à l'invention de la tradition, il faut prendre la mesure du phénomène : il n'incluait pas l'ensemble de la population, mais une minorité d'acteurs engagés dans la revendication ethnique sous l'angle culturel.

Les études d'ethnogenèse, telles que pratiquées au Brésil par l'école de João Pacheco (1998 ; 1999), cherchent à appréhender ce phénomène complexe « d'invention de la tradition », mais sont menacées en permanence par l'écueil de l'extrapolation, comme en témoigne cet extrait d'un article de Grünewald (2002 : 17-18), paru dans une revue spécialisée sur le tourisme, et portant sur l'artisanat Pataxó :

*« Au commencement de leur pratique artisanale, ces Indiens n'utilisaient pas de noms indigènes et ne parlaient pas de langue pataxó. Avec l'artisanat, **de nombreux touristes commencèrent à leur demander leur nom**, et s'étonnaient d'entendre des noms chrétiens, en portugais. Les Indiens commencèrent alors à comprendre l'importance de se présenter sous un nom indigène, et se mirent à utiliser ce type de noms, principalement dans les baraques de vente d'artisanat de Coroa Vermelha, en une stratégie de marketing. **En plus de cela, les touristes voulaient en apprendre davantage sur leur langue**, et comme ils parlaient portugais, ils résolurent d'insérer toujours plus de mots d'une supposée langue native Pataxó afin d'impressionner les touristes en visite à leur stand. Ceci amena, en outre, à ce que nombre d'Indiens développent leurs propres mots natifs, toujours employés dans une structure grammaticale portugaise. Finalement, **comme les touristes posaient des questions au sujet de leurs danses et de leur musique, ceci les amena à produire ce type de traditions**. ( ...) Mais les natifs de la région [non-Indiens] qui connaissent les Pataxó depuis de longues années, savent que ces traditions ont été produites récemment (...). Les blancs qui habitent la région nient toute légitimité à la production culturelle des Pataxó, en se fondant sur le critère de la création récente des pièces artisanales et autres objets culturels. »*

Les critiques que l'on peut adresser à Grünewald portent sur la forme même de son argumentation (enchaînement imparable de l'invention de surnoms indigènes, de mots ethniques, et finalement de danses et traditions, le tout étant dérivé de la nécessité d'écouler l'artisanat) et sur les sources qu'il invoque (les « natifs » – non Indiens – de la région). Or, une enquête tant soit peu poussée, qui n'eût pas déconsidéré l'existence de Pataxó subsistant hors du circuit touristique, et eût évalué les tensions interethniques entre Indiens et « natifs », aurait constaté ce qui suit :

1) l'usage de surnoms indigènes – le plus souvent des noms d'oiseaux – est attesté dès les temps les plus reculés, le terme « pataxó » même étant un dérivé de nom d'oiseau. Des Pataxó ayant plus de 70 ans aujourd'hui portent des surnoms qui leur furent attribués très anciennement, comme c'est le cas de Siriri, Tururim, Coruja ou Zabelê. Qu'il y ait eu folklorisation de la pratique, c'est un fait, mais la pratique en elle-même ne surplombe pas le vide.

2) les danses et chants à tonalité indigène font partie de la tradition pataxó depuis le milieu des années 70, sachant qu'auparavant les Pataxó pratiquaient une



samba régionale. L'indigénisation de ces pratiques repose sur une volonté interne de ressusciter un lien avec le passé afin de ressouder la communauté en période de tensions politiques. Ceci fut fait indépendamment, et bien avant, l'irruption du tourisme.

3) le témoignage des « natifs » invoqués par Grünewald est sujet à caution, dans la mesure où ces mêmes « natifs » ont acheté des terrains à Caraíva à d'anciens occupants, pêcheurs pour la plupart, qui avaient obtenu des caciques pataxó l'autorisation de demeurer sur place, bien que Caraíva fit partie de la Terre Indigène. Les occupants actuels ont tout intérêt à discréditer l'indianité des Pataxó afin de maintenir leurs auberges indûment acquises. La situation est identique à Cumuruxatiba où les propriétaires d'auberge accusent les Pataxó locaux d'être des « caboclos », cependant que les « vrais » Indiens se trouveraient justement à Barra Velha – ceux-là même que les habitants de Caraíva cherchent à disqualifier.

Il faut donc nuancer les réflexions portant sur « l'authenticité culturelle » (titre de l'article de Grünewald) en évaluant ce qui dérive, au sens propre du terme, de schémas culturels préexistants. Après tout, on pourrait aussi bien dire que la Tour Eiffel est une « invention de la tradition » au motif qu'elle est relativement récente, est devenue l'emblème du tourisme de masse à Paris, et fait l'objet de multiples répliques de laiton fabriquées en Chine, confondant ainsi la cause et les effets.

Comme le fait observer Roberto Araújo (2004), il existe une différence fondamentale entre une affirmation telle que « Nous brûlons les os des morts parce qu'ainsi l'exigent nos ancêtres » et celle-ci : « Nous brûlons les os des morts parce que c'est notre tradition ». Dans un cas comme dans l'autre, des ossements sont brûlés ; mais l'agent, ou ce qui détermine l'action, est situé tantôt dans les ancêtres, perçus comme principe spirituel, tantôt dans le groupe lui-même, comme décision collective, celle de « perpétuer la tradition », éventuellement à des fins de propagande politique ou touristique. Dans le premier cas, les ancêtres sont l'ordonnateur du spectacle, et leur immanence le justifie. Dans le second cas, on adhère à une représentation collective précisément pour se mettre en scène collectivement, à des fins x ou y. Cela ne signifie pas la mort définitive des ancêtres, mais déplace seulement le principe générateur du rituel.

Dans un cas comme dans l'autre, les éléments divers qui intégreront le spectacle – ou rituel, ou manifestation – sont puisés à un système de représentation qui lui donneront sa cohérence ; la scène est vouée à signifier quelque chose, mais le sens est puisé tantôt dans une *cosmologie* dont aucun acteur n'a une représentation totale car cette totalité lui échappe (la totalité est contenue dans l'ensemble des représentations de tous les membres du groupe), tantôt dans une *idéologie* dont au moins certains acteurs ont conscience des origines et des implications. On retrouve la même différence entre ce qui est symbolique et ce qui est allégorique : le symbole est un signe non maîtrisé, qui vaut précisément par ce qui nous échappe ; l'allégorie est inscrite dans un système de correspondance fermé sur lui-même. Le symbole est opaque, l'allégorie translucide.

La « course au tronc » pratiquée par les Indiens Gê et macro-Gê (dont les Pataxó feraient partie) n'est pas réductible à un signifié unique, et nul ne pourrait convenablement en épuiser les significations. Elle est le résultat d'une *convergence* de signifiants et s'inscrit dans un ensemble ramifié dont on peut soupçonner d'autres expressions dans les fêtes au mât – le tronc devant servir à cet usage, chez les Pataxó, est d'abord employé comme pénis fécondant les maisons. A l'inverse, le concours de tir à l'arc que proposent les Pataxó aux touristes venant visiter la Jaqueira (municipalité de Porto Seguro) est un marqueur de l'indianité des maîtres des lieux. Si développements explicatifs il y a, ce sera à partir d'un faisceau divergent : partant du fait ou de la chose désignée, on lui assignera *a posteriori* une série de significations. Je me rappelle ainsi une conversation étonnante avec un jeune anthropologue bahianais qui m'avait expliqué que la « roda de capoeira » renvoyait à la figure universelle du serpent qui se mord la queue, et partant de là, déclinait une symbolique de l'éternel recommencement, etc., choses dont la capoeira pouvait fort bien se passer. Le fait que la capoeira se pratique (aujourd'hui) en cercle devait pour lui forcément *signifier quelque chose*, et il fallait donc invoquer les grandes figures circulaires de l'humanité, Table Ronde incluse, afin de complexifier (ou « mystériser ») la ritualisation de la capoeira.

Ces observations amènent plusieurs remarques :

- la première est qu'il faut distinguer divers ordres de stéréotypes : les stéréotypes latents, souvent informulés, qui relèvent d'un monde de représentations partagées par le groupe ; et les stéréotypes qui résultent d'une communication intense avec la société environnante, de par la multiplication des sphères de médiation (télévision, missionnaires, universitaires, voyages de groupe, etc.), phénomène dont l'importance est telle aujourd'hui qu'on peut l'inscrire dans une réflexion plus générale sur la « globalisation » ;
- la deuxième est que l'existence d'agents culturels ne rend pas compte de la complexité du réel ; la réalité la plus répandue (la plus « réelle ») est que l'immense majorité des Pataxó, loin de songer à se grimer ou à rencontrer des touristes, vaquaient à leurs affaires, c'est-à-dire à leurs champs. En outre, un vaste trafic d'objets en bois, mettant en péril la survie d'un reliquat de forêt déclaré « réserve de la biosphère », donnait lieu à des dénégations ou à des explications embarrassées.

## **Le discours ethnique**

La « maigreur de la récolte » (Castillo Durante, 1994) que le stéréotype permet comme instrument heuristique est dû au fait que l'on se contente en général d'inventaires et de descriptions, sans s'intéresser aux règles de discours, ou rhétorique, dans lesquelles il s'insère. J'avais pour cela établi un corpus tiré de mes propres enregistrements, mais également de discours véhiculés par la presse nationale ou plus spécialisée, comme c'est le cas des publications du Conseil Indigéniste Missionnaire (*Porantim*). Les réflexions de Bruce Albert (1997) concernant le discours éco-chamanique et la double dimension, locale et globale, des

motivations politiques à l'origine de la production de tels discours donnèrent un tour décisif à mes interrogations.

Si l'on s'en tient aux propos dominants, nous pouvons relever trois grands types d'affirmations :

- l'Indien et la Nature ne font qu'un ; le Blanc est fauteur de déséquilibre ;
- la terre est sacrée, car en elle reposent les ancêtres
- notre culture est différente ; en cela, nous avons bien des enseignements à dispenser, bien des histoires à raconter.

Si l'on excepte le troisième élément, qui relève davantage d'une pétition de principe, ces stéréotypes ne sont pas réductibles à leur formulation ; ils s'insèrent dans un réseau d'images et de concepts qui connaît des prolongements mythogènes, comme nous avons cherché à le démontrer dans un article récent (« Du caboclo à l'indigène », joint en annexe), à propos du « Mythe des 500 ans ».

L'originalité de mon approche tenait à ceci que je m'intéressais avant tout aux règles de génération de ce type de discours, pour ensuite me pencher sur ses prolongements dans l'ordre du mythe et autres représentations collectives. Ces discours sont fondés sur des règles rhétoriques qui relèvent de l'évidence mais qui méritaient d'être signalées (Kohler, 2004b). Les unités pertinentes sont le mot, le stéréotype en soi, le réseau de signification auquel il renvoie, et enfin le contexte dans lequel le discours est prononcé. J'énonçais trois règles principales qui me semblent toujours valables : le discours ethnique ou identitaire est à double adresse, il a vocation à être médiatisé ; pour être reconnu comme tel, il obéit à une forme définie, définition à laquelle les médias ne sont pas étrangers ; il se fonde sur un monde commun à soi et à l'autre, afin d'être intelligible : il repose donc avant tout sur d'autres discours plutôt que sur une réalité.

Le discours identitaire est à double adresse car quiconque le prend en charge se définit comme porte-parole ; un versant du discours est destiné à affirmer l'appartenance au groupe, à en garantir l'acquiescement ; l'autre versant s'adresse à l'Autre, qui n'est pas membre du groupe. A cette fin, il doit être tenu dans un contexte particulier, où l'Autre se trouve présent en chair ou en esprit : visiteurs, journalistes, ou auditoire si c'est le porte-parole qui s'est déplacé.

Cette double adresse implique un mouvement oscillant du Nous au Vous, sous les formes d'une comparaison ou confrontation. Il ne saurait construire de lui-même une identité particulière, celle-ci ne pouvant s'affirmer qu'à travers un comparant qui peut être sous-entendu. La réflexivité, ou construction en miroir, est donc essentielle à la perception de ce discours comme étant définitoire d'identité. Du fait du contexte d'énonciation (présence de médias...), il se construit comme une harangue, et peut donc être fortement concentré, privilégiant les images fortes plutôt que le registre argumentatif.

Le discours identitaire ne se propose pas *réellement* de circonscrire une identité. Son objectif premier est d'établir une distinction, une différence (Poutignat & Streiff-Fenart, 1995 ; Warnier, 1999). Pour cela, il doit renvoyer à des connaissances,

croyances ou notions partagées, telles l'Histoire (conflits, conversions, discrimination...) ou les notions « d'identité culturelle » ou de « durabilité des pratiques », afin de définir les situations respectives et de construire alors la distinction. C'est là qu'intervient le stéréotype, comme référent commun, qui ne peut être soumis à l'épreuve du réel car sa vocation est de renvoyer, non à des faits, mais à des systèmes de représentation. Ces systèmes ont été élaborés collectivement, et ont cristallisé dans d'autres discours ; les stéréotypes y jouent le rôle de marqueurs, ils codifient la différence plutôt qu'ils ne la construisent ou la problématisent.

Toutefois, l'exemple extrait de l'article de Grünewald nous incite à ne pas nous contenter de conclusions univoques. Un discours identitaire, dont nous avons déterminé les règles, ne repose pas sur rien : il est bien entendu soutenu par la conviction que des éléments différenciateurs existent. En clair, si un discours identitaire peut parfaitement suivre des règles d'engendrement qui lui sont propres, il est cependant motivé par la conviction qu'à l'énonciateur du support de sa propre identité : en cela nous divergeons entièrement de l'opinion de Jean-François Bayart (1997) selon lequel l'identité n'existerait qu'à travers son énonciation.

Schaeffer (2007) souligne l'erreur historique de Descartes plaçant l'être dans le « penser » (Je **pense**, donc...), alors qu'il se trouve dans le *Je* (**Je** pense, donc...). L'énonciateur ne parle pas dans le vide, aussi vide de sens soit apparemment son discours. Que les Pataxó évoquent leur passé en se référant à des figures d'Indiens stéréotypés trahit, non le fait que ce passé n'existe pas (ce qui serait absurde) ou est de pure fantaisie, mais simplement le fait qu'il a été bricolé à partir des éléments dont ils disposaient<sup>14</sup>. La manière dont sont agencés ces éléments, et la manière dont ils *signifient* aux yeux de ceux qui les agencent, voilà un deuxième niveau d'interprétation et d'analyse. Ce qui est dit, en somme, ne revêt qu'une importance secondaire si l'on considère la portée symbolique et affective des paroles prononcées, de l'occasion où elles sont prononcées, aux yeux de l'orateur – comme nous l'enseigne l'épisode du « *zutzutzut* » prononcé par le narrateur de *la Recherche*, seuls mots qui lui viennent à l'esprit quand il voudrait s'extasier sur la beauté du ciel après la pluie.

A quoi renvoient les stéréotypes qui ponctuent les discours identitaires ? Pour y répondre, il nous faut passer du niveau idéologique à celui, cosmologique, de représentations structurantes. Pour citer Lévi-Strauss (1996 [1973] : 27) : « (...) *l'histoire des systèmes de signes englobe des évolutions logiques, se rapportant à des niveaux de structuration différents, et qu'il faut d'abord isoler. S'il existe un système conscient, celui-ci ne peut résulter que d'une sorte de « moyenne dialectique » entre*

---

<sup>14</sup> Je réponds ainsi à l'objection soulevée par un relecteur du JSA à propos de mon article *Du caboclo à l'Indigène* figurant en annexe : "One last point I wish to contend concerns the claim on page 19 of an 'emergence d'une indianité générique'. It is not clear to me if this refers to a (1) generalised Indian identity (instead of a local specific ie Tupinamba or Pataxo) or to (2) a general phenomenon. In terms of the wider debate it cannot be (1) since this would undermine the claim to a specific Indian descendance. And if it was (2) there is no material in the paper relating to any other claims to Indian identity." La perception qu'ont les Pataxó de leurs ancêtres est forcément générique étant donnés les fragments historiques auxquels ils ont accès. Aux yeux de l'opinion publique, il importe d'avoir une légitimité en tant qu'*Indien*.

*une multiplicité de systèmes inconscients, dont chacun concerne un aspect ou un niveau de la réalité sociale. Or, ces systèmes ne coïncident ni dans les structures logiques, ni dans leur adhérence historique respectives. Ils sont comme diffractés sur une dimension temporelle dont l'épaisseur donne à la synchronie sa consistance, et à défaut de quoi elle se dissoudrait en une essence ténue et impalpable, un fantôme de réalité. »*

## D'un monde à l'autre : les caboclos

J'expose ici qu'une analyse d'inspiration littéraire (pragmatique et narratologique) permet de rendre compte d'un fait ethnique contemporain comme le sont les discours en question. Je retiens provisoirement, pour les besoins de cette démonstration, l'expression « moyenne dialectique » proposée par Lévi-Strauss, car elle illustre bien le compromis langagier qui traverse tout discours ethnique, quelle que soit l'unité de sens retenue. Voici d'abord deux exemples portant sur l'unité minimale, le mot, entendu l'un chez les Pataxó, l'autre chez les Karipuna d'Amapá.

« *Nós fomos sempre discriminizados* » (« nous avons toujours été *discriminialisés* ») dit un vieux leader à l'assistance formée de Pataxó et de touristes. Il s'agit là d'un mot-valise composé à l'insu du locuteur, mais dont la signification saute aux yeux : les Pataxó ont été discriminés, c'est-à-dire *traités comme des criminels*, comme en témoigne l'épisode du massacre de 51 où la police châtia impitoyablement une rébellion, ou encore les mesures humiliantes prises par les gardiens du Parc National pour interdire aux Pataxó d'y faire des plantations. Le procédé est ici purement linguistique : pour les Indiens, le mot renvoie à « criminalisation », pour le touriste, à « discrimination ». (Kohler, *sous presse*, chapitre 4)

Chez les Karipuna, un conseiller municipal (*vereador*) indigène affirme lors d'une réunion interne : « *Nós devemos garantir a sustentabilidade da sustentação* ». Ce jeu de mot involontaire, qui perd à être traduit (« nous devons garantir la durabilité de l'alimentation »), s'appuie sur la polysémie du verbe « *sustentar* » qui se retrouve en français dans le verbe « soutenir », au sens de résister et d'être soutien de famille. On peut analyser la phrase de différentes manières, non exclusives : langue de bois d'un politicien en manque d'inspiration face aux siens, et en présence d'étrangers (moi inclus) ; recours à une notion vague mais suffisamment évocatrice pour que sa répétition semble renforcer quelque sens mystérieux ; enfin, usage purement *poétique* de la redondance, l'emploi du terme *sustentabilidade* engendrant phonétiquement celui de *sustentação*. L'hypothèse que nous retiendrons est celle d'un usage instrumental du langage, visant à affirmer, face à ses électeurs indigènes, sa maîtrise de concepts importés.

Si l'on passe à présent au niveau supérieur, celui des expressions, le meilleur exemple est sans doute « La terre est sacrée ». Cette formule est si généralisée que l'on peut la tenir pour l'exemple même de stéréotype dépourvu d'ancrage dans la réalité. Elle ne prend sens que lorsqu'on déplace l'attention de l'énoncé vers l'énonciateur. Que signifie cette phrase, *pour celui qui la prononce* ? Dans la mesure

où l'ethnicité repose sur l'association d'un peuple avec un territoire donné, la question de la représentation territoriale doit être posée. (Jolivet & Léna, 2000)

A partir de l'étude d'un récit pataxó, l'histoire de Juacema, j'avais posé l'hypothèse d'une relation entre espace et temporalité, l'espace dans ses différents aspects (paysages, toponymies, circuits, stratifications et accidents géologiques) servant de support à la temporalité : l'histoire serait inscrite dans un environnement familier, par le biais, entre autres, de la mémorialisation (association d'un lieu à un événement donné). Une analyse structurale de l'histoire de Juacema nous avait montré qu'il s'agissait d'un mythe, et qu'à ce titre il était pertinent de le tenir pour un schème mental informulé, selon lequel les hommes du passé avaient basculé dans le monde souterrain, traduisant une représentation spatiale de la succession temporelle (Kohler, *Annexe 3*, chapitre 6).

Dans la mesure où nombre de conflits territoriaux aujourd'hui mettent en scène des populations « émergentes », jusque là tenues pour *caboclas*, c'est-à-dire métissées et n'étant pas considérées comme proprement « indigènes », la question de la représentation de l'espace me paraît un angle d'approche fertile, non pour décréter que telle population « en serait » ou non, mais pour inscrire la question de l'indianité dans un panorama plus vaste, celui des circonstances de la colonisation. Qu'est-ce qui différencie le monde souterrain des caboclos de celui des Indiens « authentiques » (j'entends par là ceux dont la légitimité n'a jamais été questionnée) ? C'est, il me semble, la question de la continuité interprétative, question longuement débattue dans mon article « Du caboclo à l'indigène » (joint en annexe). Le paradoxe des attaches territoriales des populations caboclas vient du fait qu'ils sont confrontés à un « défaut d'origine » : ils occupent un espace dont ils savent qu'il fut autrefois celui d'Indiens sauvages, ou de petits hommes noirs devenus invisibles. Leurs rapports à ces populations s'établissent non sur le mode généalogique, mais sur celui de la continuité spatiale. La rupture généalogique naît de la conversion au catholicisme, et particulièrement du baptême et de la réorganisation sociale, la conversion ayant généralement eu lieu dans des circonstances dramatiques qui se traduisent par une amnésie touchant aux origines. Je proposais la figure du jeu de domino pour suggérer que le passage du passé au présent se faisait sous les formes d'un basculement dans le monde souterrain de tout ce qui a précédé l'existant.

Cette proposition m'a valu un certain nombre d'objections qui furent autant d'entraves à la publication de l'article. Or je crois avoir démontré sa valeur heuristique par sa capacité à rendre compte des créatures intermédiaires qui hantent les grottes, les sources et les forêts. La notion de « mythe morcelé » énoncée par Julie Cavignac (2004, s.n.) trouve ici des éléments de réponse et permet de repenser le rapport des populations rurales brésiliennes à leur environnement, que ces populations soient engagées ou non dans des processus de revendication. C'est le contexte politique, et non la plus ou moins grande légitimité historique d'une population, qui déterminera la mobilisation.

L'autre aspect traité dans cet article s'inscrit dans la continuité de mes premières analyses du discours ethnique. Il s'agit de comprendre et d'interpréter

l'apparente uniformité du discours de légitimation indigène contemporain, d'un bout à l'autre du Brésil. Comment expliquer le fait que le local s'efface progressivement devant un argumentaire global, portant sur les conditions de la « découverte » du Brésil, année zéro de la destruction des hommes et des forêts ? Pourquoi la litanie des « cinq cents ans de massacre, de viol, de discrimination » doit-elle préempter les particularités historiques de chaque population considérée ? Pourquoi retrouve-t-on les mêmes arguments stéréotypés dans la bouche des Pataxó, des Tupinambá, des Tumbalalá et jusqu'à l'Oyapock, chez les Galibi-Marworno ?

La réponse se trouve dans les conditions d'accès au passé. Dans la mesure où la tradition orale ne permet de reconstituer le passé que sous forme fragmentaire, le « liant » de toute auto-ethnographie, de toute autodéfinition, se trouve dans les circuits institutionnels d'information, c'est-à-dire les ONG indigénistes d'une part, et le système éducatif « différencié » d'autre part. L'accès d'une génération d'instituteurs indigènes à la « parole autorisée » a profondément modifié les modes de légitimation du savoir et de l'autorité, aboutissant à l'élaboration d'une indianité panethnique, ainsi que je cherchais à le montrer dans mon article « Stratégies de l'identité... » (Kohler, 2006a), c'est-à-dire l'élaboration et la diffusion d'un savoir délocalisé, « pan-indigène », qui accompagne le processus de scolarisation.

Cette proposition me permettait également d'avancer dans ma réflexion sur le statut du stéréotype, et des modalités de son passage du niveau idéologique au cosmologique. Ce que j'ai appelé « Mythe des 500 ans », équivalent d'une vision des vaincus posant en termes cataclysmiques le rapport des colonisateurs aux colonisés, avec les destructions qui en découlent, l'irruption des maladies, de la sécheresse, etc., a été élaboré conjointement par les indigénistes et par les indigènes, sur la base d'une imagerie stéréotypée visant à cristalliser des oppositions. Or, par la manière dont il parvient à supplanter ou à fusionner avec les histoires locales, ce récit de la découverte du Brésil est en train de se muer en mythe : les stéréotypes qu'il véhicule finissent par s'articuler en paires d'opposition et à trouver un point d'ancrage territorial, à titre de registre explicatif qui, à mesure qu'il est accepté, devient en quelque sorte sous-jacent, présupposé.

De ce fait, il permet la coalescence de parcours hétérogènes en un discours unique de mobilisation, qui plutôt que de s'inscrire dans une histoire locale (nécessitant alors l'expertise d'historiens, d'anthropologues...) pénètre par ce biais le champ politique. Ce phénomène me paraît constitutif de l'émergence d'une « société indigène » dont les rapports à la société nationale sont problématiques. Il s'inscrit dans un processus généralisé d'ethnisation des rapports sociaux au Brésil. On voit ainsi se multiplier les reconnaissances de statuts particuliers, quilombola, ribeirinho, indigène, ainsi que les instances de légitimation, problème qui ne peut être abordé seulement sous l'angle de la question foncière. Cette ligne d'analyse, qui donne lieu à d'excellentes approches sociologiques dans la lignée de la théorie des processus politiques (Belleau, 2007), s'inscrit également dans le champ de l'anthropologie, comme en témoignent les travaux de Véronique Boyer (2002), Roberto Araújo (2004 ; 2006), et mes contributions au projet DURAMAZ, sur lesquelles je reviendrai. La distinction entre discours de mobilisation et récit mythique me paraît

essentielle, car leurs analyses respectives révèlent que les stéréotypes relevés dans l'un et dans l'autre renvoient à des registres différents, à différents ordres de pensée.

## **Le « massacre de 51 » et ses prolongements**

L'histoire du « massacre de 51 » a fait de ma part l'objet d'un article, d'une communication, et finalement d'un chapitre (le quatrième) de mon livre *Tombeau des Aymorés*, sous presse. Étrangement, alors qu'il est évoqué dans toutes les monographies portant sur les Pataxó, cet épisode n'avait à ce jour pas fait l'objet d'une analyse poussée. On peut supposer que, ne s'agissant pas à proprement parler d'un mythe, il fut toujours utilisé à titre d'illustration d'un moment historique sans que l'on se penche sur sa construction. Or, c'est précisément par le biais d'une analyse narratologique que ce récit déploie toute sa complexité. Il faut d'abord s'entendre sur le sens « d'analyse narratologique », puisque le récit est d'abord caractérisé par son oralité. Il n'en existe qu'une version écrite, versifiée, produite par un habitant de la ville d'Itamaraju, sur laquelle nous reviendrons.

La version canonique (ou que nous tenons pour telle) est celle qui circule à Barra Velha, là où survint cet épisode dramatique : à la suite d'une rébellion fomentée par deux agents extérieurs, les Indiens se virent soumis à une féroce répression menée par la police militaire, qui incendia le village et provoqua la dispersion des habitants. Rosário de Carvalho (1977) cite de larges extraits issus de différents informateurs dans son mémoire de Mestrado (extraits recueillis en 1974). Plusieurs élèves de Rosário ont également enregistré ce récit et m'ont aimablement fourni les enregistrements. Cornélio de Oliveira (2001), qui fut fonctionnaire de la FUNAI à Barra Velha dans les années 1980, en donne une version élaborée à partir de plusieurs témoignages dans ses ouvrages ethno-historiques. J'ai moi-même enregistré ou noté une dizaine de versions au cours de mes différents terrains, issues pour certaines de Pataxó issus de la « diaspora », à Coroa Vermelha, ou d'une dissidence, comme c'est le cas à Boca da Mata.

Tout part du constat d'une convergence étonnante des récits, tant dans la succession des épisodes que dans les scènes relatées, depuis les premiers moments, anodins, du voyage du capitaine Honório et de l'arrivée de deux « larrons ». Le pillage de la boutique du commerçant Teodomiro trouve sa contrepartie dans l'assaut donné par la police militaire, au petit matin, entraînant une débandade, la capture des fuyards et leur humiliation publique dans le village voisin – mais non-indigène – de Caraíva.

Pour expliquer cette convergence, on peut évoquer, bien sûr, l'enchaînement dramatique d'événements qui se sont produits en 1951, et dont l'écho se retrouve jusque dans la presse locale. Il s'est donc passé là un fait d'importance, et la crainte d'une rébellion fomentée par des agitateurs communistes explique peut-être la vigueur des représailles qui s'abattirent sur le village, bien étranger pourtant à l'actualité internationale (d'où la stupéfaction dont me faisait part un informateur lorsqu'il s'entendit traiter de « caboclo coréen »). Ma première observation portait sur le fait que les témoins de l'histoire faisaient alterner leur propre point de vue et un point de vue collectif, changeant donc de focalisation selon la nature des épisodes



racontés. Cette tendance à harmoniser récit personnel et histoire collective explique la fusion progressive des différentes versions, les Indiens réfugiés en forêt racontant les mésaventures des captifs de Caraíva, et réciproquement. Nous nous trouvons là face à une problématique inhérente à l'oralité du récit : de relation en relation, il est soumis à des transformations (et non des répliques, voir Sperber, 1996 : 151). Mais ces transformations ne génèrent pas de versions divergentes, d'abord parce que les témoins de l'épisode sont susceptibles d'intervenir lors de la narration, pour la rectifier ou pour la compléter publiquement ; ensuite, parce que ce récit est porté par une *logique* propre au groupe qui le raconte.

Autre problématique liée à l'oralité : la question mnémotechnique. La narration est d'autant facilitée qu'elle est cohérente, bien agencée, et composée de faits mémorables, en particulier les soldats qui chevauchèrent des hommes et en obligèrent un autre à porter un verrat. Il se produit un phénomène comparable à la distillation dans l'ordre du liquide, de la sédimentation dans l'ordre du solide. Certains événements-clés sont fixés définitivement, aux dépens de quelques autres moins « parlant ». Or tout l'objet de l'analyse repose sur ces événements-clés, en postulant que s'ils sont considérés comme « parlant », ce doit être pour de bonnes raisons : ils « parlent » un langage reconnaissable aux Pataxó, c'est-à-dire qu'ils résultent d'une convergence de signifiants et se constituent en stéréotypes renvoyant à l'ordre du cosmologique.

Cette thèse s'appuie sur un contre-exemple : il s'agit d'un cahier d'écolier contenant un récit versifié et illustré de l'épisode du massacre de 51. Renseignements pris, l'auteur de ces lignes s'avérait être un Indien Pataxó demeurant depuis de longues années (probablement depuis les années 60) à Itamaraju, située à une soixantaine de kilomètres de Barra Velha, dans l'intérieur des terres. Itamaraju n'est pas une destination habituelle des habitants de Barra Velha, qui disposent d'un accès par la route jusqu'à Eunápolis, avant-poste de Porto Seguro. En revanche, les Pataxó du village de Boca da Mata s'y rendent fréquemment. Sans entrer dans le détail de l'analyse, les conclusions auxquelles je suis parvenu sont les suivantes : si la date d'écriture est assez récente (années 90), le récit, quant à lui, semble figé à ce qu'il pouvait être dans les années suivant le massacre ; il fourmille de détails manifestement attestés, et se focalise davantage sur l'action des soldats ; les humiliations subies par les Indiens n'y figurent pas ; les Indiens ne sont jamais nommément cités, si l'on excepte Honório ; la figure qui émerge à partir du milieu du récit (35<sup>e</sup> strophe) est le major Fernandes, de la police militaire, perçu comme

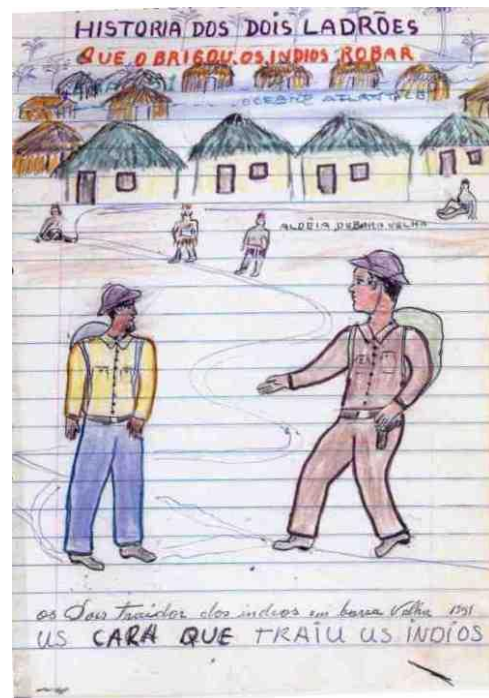


Figure 2 : Page de titre du cahier.

bon, sage, et rassurant ; les illustrations, dont la première image représente les Indiens au village, vêtus de pagnes et de diadèmes de plume, évoluent jusqu'à la fin du récit, où on les voit finalement en civil, portant chapeau, comme si le dessinateur avait changé de propos (ou de représentation imagée) en cours de récit. (Kohler, 2006b)

On peut déduire, à la lecture de ce *cordel*, que l'auteur, vivant depuis de longues années parmi des Blancs, a adopté leur point de vue : les Indiens ont commis un « *desatino* » (une folie), et le major a rétabli l'ordre. On sent un tiraillement – que traduisent les illustrations – dans la perspective adoptée par l'auteur, qui s'efforce de retracer l'histoire de Barra Velha, mais dérive, faute d'ancrage affectif, vers le point de vue dominant probablement à Itamaraju : celui de la société régionale selon laquelle les caboclos se sont « révoltés » et ont dû être matés. La version écrite, parce qu'excentrée, est plus conservatrice, retrace plus fidèlement les événements, mais adopte le point de vue des soldats et tend à justifier leur action. Ce récit nous permet d'éclairer, par contraste, le processus par lequel s'est formée l'histoire-patron de Barra Velha : les versions orales se sont succédé, auprès d'un auditoire plus nombreux et bien entendu acquis à la cause des Pataxó.

Dans la version orale, les épisodes s'articulent à un autre niveau : celui de représentations fondamentales pour lesquelles ils forment des « attracteurs », selon l'expression de Sperber (1996 : 151 ; 155), ce que nous nommons phénomène de cristallisation. Le point commun à une série d'événements (fuite dans la forêt, humiliation publique à Caraíva) est le passage au statut animal (manger cru, ne pas pouvoir faire de feu, porter un verrat adulte, être chevauché et fouetté). Concernant les deux derniers exemples (porter un verrat, être chevauché), il apparaît comme évident que les policiers ont infligé sciemment ces humiliations, traduisant ainsi leur mépris pour les caboclos, qui ont parfaitement compris le message. Bartolomé de Las Casas décrit une scène étrangement similaire, rapportée par Charles Patterson (2008 : 61) : « *Ils contraignirent ceux qui avaient survécu au massacre à porter des charges 'comme des bêtes de somme' et à s'accroupir sur leurs talons 'comme des moutons apprivoisés'.* »

Si, quarante ans plus tard, les scènes décrites conservent leur vivacité et leur portée, on peut en déduire qu'elles sont toujours agissantes au niveau symbolique : elles sont donc *signifiantes* et fournissent un canevas solide sur lequel les versions actuelles continuent de broder. On dit couramment que « la violence engendre la violence », et il en va de même des ressorts dramatiques : c'est la violence contenue en puissance dans une scène qui engendre des ajouts du type « les soldats embrochèrent les nourrissons », même si, historiquement, ce fait ne s'est pas produit.<sup>15</sup> Partant de ce constat, on peut réinterpréter l'ensemble du récit, cette fois en s'aidant d'une analyse structurale qui met en évidence ses polarités, et leur écho dans d'autres récits et rituels. De ce point de vue, le « massacre de 51 » est une bonne

---

<sup>15</sup> A l'heure où j'écris ces lignes (6 août 2008), le journal *Le Monde* publie des extraits d'un rapport issu du ministère de la Justice rwandais, rapport qui accable l'armée française et le gouvernement de l'époque. Un témoignage évoque « une femme enceinte éventrée sous les yeux de deux soldats français qui rigolaient ». Sans m'avancer sur la véracité de la chose, je crois reconnaître là un ressort dramatique proche de ce que nous analysons ici.

introduction à l'étude des Pataxó, et fournit un fil d'analyse qui s'avère productif. Tous les développements ultérieurs de mon ouvrage *Tombeau des Aymorés* dérivent de cet épisode, y compris en ce qui concerne la destruction des reliquats de Forêt Atlantique.

Comme le fait observer Carvalho (1988), le territoire du Mont Pascal s'est mué, pour les Pataxó, en condition même de leur reproduction sociale et de leur existence en tant que groupe différencié. La mobilisation du groupe fut motivée par son expulsion de la zone du Mont Pascal et la progressive réintégration des lieux, aboutissant à la délimitation de la Terre Indigène, en 1991. Le territoire est donc signifiant, chargé d'affect. Mais comment s'exprime cet affect, et par quels signifiants la question territoriale s'exprime-t-elle ? Il y a d'abord un réseau de stéréotypes tournant autour de la sacralité : terre où reposent les ancêtres, inscription de la continuité familiale dans les paysages formés par les maisons et leurs abords (Kohler, 2007). Il y a aussi – et cet aspect est décisif en ce sens qu'il ancre le discours identitaire dans un fonds cosmologique qui lui donne sa légitimité – une représentation du passé sous forme stratifiée, dont l'existence d'un monde souterrain est la transposition la plus fréquente. En ce sens, le surgissement des « caboclos » lors des tranches de possession s'apparente à un dialogue mené au passé antérieur, l'affirmation d'une continuité humaine indépendamment des rapports généalogiques. La troisième manifestation de l'appropriation spatiale est la toponymie, qui donne un nom, et donc un signifiant, à un lieu considéré comme « parlant ».

C'est la similitude profonde entre différentes cartes produites par des Pataxó, en termes d'éléments figurés et d'orientation, qui a attiré mon attention sur la représentation territoriale. Dans les cartes ainsi produites, la plupart des signifiants mentionnés surgissent et s'articulent, indépendamment de leur formulation. Dans le cas des Pataxó, la représentation territoriale place invariablement le Mont Pascal en haut et l'océan en bas, et les limites latérales sont marquées par les deux fleuves qui bordent la réserve, le Corumbau et le Caraíva. Mais le plus frappant est la couleur rouge fréquemment employée pour dessiner les rivières et leurs différents bras, cependant que la végétation n'apparaît pas, sinon sous

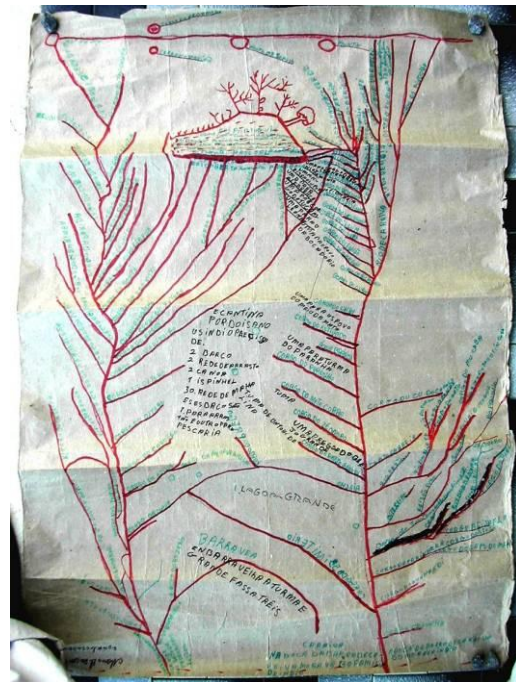


Figure 3 : Carte de la TI Pataxó (Manoel Santana). 60 x 110cm.

forme élémentaire (quelques arbres en silhouette sur le Mont). Or les récits mythiques des Pataxó sont construits symétriquement à leurs récits familiaux : dans le mythe, les Indiens sauvages descendent des monts (en particulier la bien nommée *Serra dos Aymorés*) et se rendent vers la mer, où ont lieu les rencontres. Dans les récits familiaux, le parcours est inverse, partant du littoral et avançant vers le Mont

Pascal, à la recherche de terres riches en humus. Le vieil homme qui produit les cartes les plus remarquables, Manoel Santana, expliquait récemment à un jeune chercheur que « les Tapuias qui vivent près de la mer sont plus doux (*amansados*), c'est à cause du bruit des vagues ». Émerge alors progressivement une représentation mentale de l'échange, aujourd'hui interrompu, entre « *brabo* » et « *manso* », entre Indiens sauvages et Indiens caboclisés, sous les formes d'un parcours inversé : le sauvage s'approche de la mer et devient « doux » - *amansado*. Il peut alors repartir vers les forêts, cette fois en les « apprivoisant » elles aussi, c'est-à-dire, hélas, en les passant par le feu. On discerne ainsi les rapports qu'entretiennent deux types de récits, un rapport non verbalisé, puisqu'il s'articule en termes de perception de l'espace. La polarisation *brabo/manso* et leurs dérivés (*bicho/católico* ; *bobo/civilizado*) s'exprime non tant verbalement que sous les formes d'une médiation (la forêt et son usage), dont on trouve un correspondant, pour le rapport du *caboclo* au blanc, dans la *lettre*, perçue sous sa forme matérielle comme un objet transitionnel, aspect traité dans le 7<sup>e</sup> chapitre de *Tombeau des Aymorés* (Annexe 3).

## **Les temps de la représentation**

Ces propositions fondées sur une analyse structurale risquent toutefois de provoquer une illusion d'optique : la structure que nous décrivons s'applique à un état de société, et rien n'indique que les jeunes générations – celles, précisément, qui ont « domestiqué » l'écriture – se reconnaissent dans cette polarisation. La Terre Indigène est reconnue, homologuée, la zone est largement déboisée, les emplois administratifs se multiplient, et il serait donc audacieux de décrire une société en fonction de problématiques anciennes, de situations, aussi dramatiques fussent-elles, qui appartiennent à une époque révolue. Les représentations collectives sont portées par des individus ; elles ne se transmettent pas par réplique, mais par transformation. Et ces transformations ne sont pas dues à une transmission imparfaite, mais à l'évolution des situations ou contextes. Cette affirmation s'applique non seulement aux productions orales, mais également aux écrits : les écrits demeurent, mais les lectures sont, tout comme les lecteurs, soumises à évolution.

Ce que nous suggérons est que les représentations cosmologiques évoluent, que les plus anciennes, vraisemblablement, se sédimentent à mesure que les contextes viennent en créer de nouvelles, la résurgence d'une situation pouvant faire réémerger d'anciennes représentations. C'est ainsi, tout au moins, que nous analysons une épidémie de crises hallucinatoires qui s'est produite lors de mon dernier terrain dans l'Uaçá (2007) La lecture que firent les adultes de ces crises frappant les adolescents me permit de comprendre que la condition à l'entrée des Palikur et Galibi-Marworno dans un réseau de négociation et de gestion partagée de l'espace territorial était la mise à l'écart des pajés et la folklorisation des pratiques chamaniques. La crise, manifestement issue d'un malaise social profondément ressenti par les adolescents, fut perçue par les adultes comme le retour de pajés occultes à d'anciennes pratiques entraînant des morts en masse. Ce qui semblait appartenir à un monde révolu revint donc à la surface, non pas que des pajés occultes eussent réellement jeté des sorts sur

le village, mais tout simplement parce que les parents et leaders appliquèrent une grille de lecture qui leur avait été transmise par la génération précédente. (Kohler, inédit, « Chamanisme et politique dans l'Uaçá », en annexe)

Les Pataxó vivent aujourd'hui une situation conflictuelle dont l'enjeu les dépasse largement : la création de la Terre Indigène du Mont Pascal menace gravement la viabilité de ce qui fut réserve de la biosphère, le Parc National du même nom. Une étude récente (Luís Guilherme Resende de Assis, élève de Roberto Cardoso de Oliveira), aborde la question sous l'angle de la gestion des conflits, selon la proposition de Simmel (1983) qui veut que le conflit soit un moyen d'atteindre à une unité, même s'il doit résulter en l'annihilation de l'une des parties. Alors qu'il récapitule l'historique des crispations et des crises ayant mené à la « reconquête » du Mont Pascal par les Pataxó, le rôle qu'y jouèrent les intermédiaires dans l'aggravation des scissions communautaires, et les interventions respectives des organes indigénistes et environnementaux, l'auteur de la monographie élude soigneusement une question : celle des déprédations bien réelles exercées sur un écosystème devenu aujourd'hui un désert biologique. Plus précisément, la responsabilité de cette déprédation est tout bonnement rejetée : « *Rien d'étonnant à ce que seule la zone occupée par les Pataxó ait conservé sa forêt, jusqu'à ce que la situation de contact et de conflit en viennent à ôter toute possibilité de survie du groupe, laissant pour seul héritage l'exploitation du bois.* » (Assis, 2004 : 78) Une photographie aérienne suffit pourtant à constater que dans ses limites actuelles, la forêt de la Terre Indigène a été détruite à 80%, destruction survenue *après* la résolution du conflit : Assis inverse totalement les causes et les effets. Cette phrase semble donc émerger tout droit du présupposé selon lequel « la biodiversité est mieux préservée en Terre Indigène que dans les Parcs Nationaux », qui ne peut souffrir la contradiction des faits, comme j'en ai intimement fait l'expérience.

C'est alors que j'allais conclure mon enquête, en 2005, que l'existence d'un trafic de bois m'est « apparue ». J'emploie cette expression car elle est révélatrice de la manière dont il est possible de voir ou de ne pas voir ce qui se passe dans la réalité à force de ne s'en tenir qu'aux discours convenus et à l'attitude bienveillante que tout anthropologue est supposé assumer. Indépendamment de ce que peut me dicter une sensibilité écologiste, la dévastation d'un des derniers reliquats de Forêt Atlantique se présente comme une aporie, tant sur le plan économique que politique. En apparaissant comme des exploitants sans scrupules d'un milieu préservé, les Pataxó entament la crédibilité des programmes visant à confier la gestion des espaces protégés aux populations locales, ou à les y associer. D'autre part, l'épuisement rapide des ressources met en péril la viabilité même du sous-système économique pataxó. Mes interlocuteurs maîtrisaient parfaitement les données du problème, ce qui m'a amené à relire, et relier, l'ensemble de mes données afin d'y détecter les signes d'une ambivalence affective des Pataxó à l'égard de « leur » forêt.

Il m'est donc « apparu », et c'est la conclusion de mon ouvrage *Tombeau des Aymorés*, que le parcours historique des Pataxó, leur relégation puis leur expulsion de leur territoire traditionnel, avait mené à une crispation de leur identité autour de l'appartenance au monde chrétien, dont la vertu cardinale est le travail. A ce titre, la nature brute se déploie symboliquement comme une antithèse de l'effort de

civilisation qui transparait dans les récits, où l'on voit se dessiner un système de stéréotypes liés à la question du sang, du sauvage, par opposition au travail de la terre, à l'écriture. Ce système met en branle aussi bien des représentations catholiques que des fragments mythiques répandus dans les mondes caboclo ou amérindien.

Les discours identitaires pataxó mettent en scène une figure réhabilitée de l'Indien sauvage, détenteur d'une sagesse originelle. Mais dans le réseau plus profond de leurs représentations cosmologiques, il semble que l'appropriation d'un espace « naturel » passe par sa transformation, tout comme la viande doit être cuite avant d'être mangée. Quel que soit, donc, le degré de conscience politique mobilisée dans la question du Parc National et de sa survie, un ensemble de valeurs qui donnent sens à l'activité socioéconomique des Pataxó aboutissent au résultat inverse à celui escompté : la forêt cède peu à peu, grignotée par les incendies « incontrôlés » et par l'artisanat de plus en plus mécanisé. Cette réalité-là a bien du mal à se faire jour car nous avons affaire à un système d'omissions à étages, que j'ai tenté de décrire dans l'article « Effets collatéraux » publié en 2008 par la revue *Etudes rurales*, joint en annexe (article d'ailleurs amputé de sa conclusion). Mais qu'une publicité soit donnée à l'affaire ne changerait rien à la situation réelle : elle n'influerait qu'à la marge, sur la teneur des discours dont la dimension écologique serait tout simplement évacuée.

## Un point sur la méthode

La proposition selon laquelle le langage, comme système de différences, structure la pensée humaine, et que des structures langagières dérivent, par extension, des complexes tels que les mythes, les rites, ou la conception de la parenté, est d'une portée immense (Lévi-Strauss, 1983 : 191). Le langage se prête à l'analyse, car il est un objet en soi en même temps qu'un *fait de nature* de première importance : il est un constituant de l'espèce humaine et vraisemblablement l'élément central de son évolution spécifique, au même titre que l'œil le fut pour le règne animal ou l'aile pour l'oiseau : c'est la faculté de langage qui explique, pour une bonne part, le récent succès évolutif de notre espèce et sa capacité à élargir sa « niche écologique ».

La critique du structuralisme a été faite, bien faite, et le structuralisme n'en a que peu ou pas été ébranlé. C'est probablement pour la simple raison que cette proposition est apte à rendre compte des objets qu'elle se donne. Et c'est là que réside sa limite : d'une part, il existe d'autres objets, matériels ou immatériels, qui sont occultés du fait qu'ils ne cadrent pas avec une analyse structurale, comme le progrès technique ou une organisation politique régionale. D'autre part, l'analyse structurale ne peut s'appliquer qu'à ce qui, d'une manière ou d'une autre, est extrapolation du langage humain. Elle part donc du principe qu'il n'est pas de pensée hors de ce langage, et partant pas d'objet qui ne soit structuré selon ces formes, ce qui reste à démontrer.

Toute approche systématique dans le domaine des sciences humaines souffre d'un vice de conception, dont Sperber (1996 : 66) donne un exemple structural par la juxtaposition du « Petit Chaperon Rouge » et de *Hamlet*, l'un se présentant comme le

parfait miroir de l'autre, sans que l'on puisse en déduire quoi que ce soit quant à leur genèse respective. Ce vice de conception comporte différents aspects : le premier est qu'il postule l'existence d'isomorphies et de symétries alors même que les éléments mis en relation se voient assigner des valeurs arbitraires – c'est l'anthropologue qui détermine que deux éléments sont équivalents ou équidistants, et non pas forcément les mythes dans lesquels ces éléments sont puisés. Un autre aspect est la polarisation : on peut en effet penser que des éléments de représentation sont organisés en pôles d'opposition binaires (hypothèse de Lévi-Strauss), ou comportant un axe central qui formerait un point d'articulation (hypothèse de Leach) ; et de fait, cette proposition est riche et embrasse un grand nombre de faits et de valeurs. Mais elle n'embrasse pas *tous* les faits et les valeurs, et l'on ne peut donc prétendre avoir clôt un sujet au motif que ce qui ne s'y intègre pas n'est pas pertinent. On peut donc étendre au structuralisme la critique que Lévi-Strauss (1996 : 139) adressait à Propp : à trop cibler son objet, on perd de vue ce que l'on a écarté, ou on le fait sombrer dans l'indistinction. L'affirmation fréquente de Lévi-Strauss selon qui l'ethnologie doit épuiser son objet « avant » qu'il ne soit pris dans le réseau de relations du monde moderne est un aveu selon lequel le structuralisme ne peut pas rendre compte de l'évolution de représentations par trop éloignées d'une structure originelle qui n'est que postulée. Serge Gruzinski (1999) se proposait de répondre à cette limitation par le concept de « pensée métisse » ; or ce concept me semble également impuissant à rendre compte des fluctuations de sens qui continuent de se produire après qu'un contact traumatisant a eu lieu, pour la bonne raison que les sociétés humaines se construisent par un mouvement dialectique, du centre à la frontière, et réciproquement (Barth, 1969 ; Poutignat & Streiff-Fénart, 1995). Il faut donc tenir « l'ethnicité » comme un processus de circulation des signifiants *in progress*, et non comme un fait accompli, que l'on pourrait circonscrire.

C'est peut-être la pratique du théâtre comme auteur et metteur en scène qui m'a amené à penser, comme Derrida, qu'« il n'y a pas de hors-texte ». Les enregistrements rapportés des terrains ne valent que si l'on a une idée claire des circonstances dans lesquelles les propos furent tenus. La présence d'un « Blanc » influe à plus ou moins haut degré sur le discours et sur ses formes selon qu'il est considéré comme plus ou moins étranger, ou plus ou moins transparent. De Pedro Agostinho à Gabriele Grossi, tous les anthropologues passés sur le terrain des Pataxó ont constaté que leurs propos s'émaillaient de termes indigènes à proportion de leur distance à l'interlocuteur. Cette indigénisation du discours traduit la volonté d'établir une frontière, indépendamment du degré de conscience placé dans cet établissement. Cela ne rend pas les enregistrements sujets à caution, mais implique qu'il faut les analyser dans cette perspective : les mots comptent pour différentes valeurs, à titre de monnaie. Les discours prononcés lors des Journées de l'Indien sont conditionnés par la présence d'étrangers, en particulier de touristes, et nous en avons tenu compte pour réfléchir aux règles de rhétorique qui s'appliquent à ce contexte particulier (voir Kohler, 2004, « Le discours ethnique » en annexe).

L'autre point emprunté au « déconstructionnisme » derridien, toujours dérivé de l'idée qu'il n'y a pas de hors-texte, est qu'une parole soumise à analyse doit l'être par ses marges, à défaut de quoi on sombre dans la paraphrase ; ce sont les hésitations,

les répétitions, les effets manifestement recherchés et les effets involontaires, le plus ou moins haut degré d'adhésion aux paroles prononcées, selon l'émotion qui se dégage du propos et se traduit parfois par de l'ironie ou par des larmes. Il est important de souligner que le « déconstructionnisme » tel que le pratique Derrida n'a que peu de rapports avec le « constructivisme » tel qu'il est pratiqué par nombre de chercheurs en sciences humaines, en particulier les sociologues et les anthropologues. Ceux-ci s'efforcent en effet de « démonter » les discours dans le but affirmé de montrer qu'ils ne consistent qu'en un jeu de paroles en circulation ; or, à se focaliser sur les circuits empruntés, ils perdent de vue le fait que toute parole prononcée trouve à s'enraciner dans celui qui la prononce. Prenons l'exemple d'un article de David Dumoulin (2006), à qui j'ai fait part, à plusieurs reprises, de mes réticences à l'égard d'une systématisation du procédé : étudiant la manière dont sont véhiculés des arguments écologiques, depuis la parole des scientifiques jusqu'aux indigènes et de là aux organismes internationaux, il « déconstruit » au point d'employer, en conclusion, l'expression suivante « Qui a été dupé ? ». A y regarder de plus près, l'on s'aperçoit que c'est la construction même de l'article qui menait à la conclusion qu'il y avait eu « duperie », par l'échafaudage progressif d'une métaphore théâtrale. La conclusion est donc déterminée par le réseau métaphorique que l'auteur de l'article a lui-même établi : s'il dresse un réseau de comparants portant sur la stratégie, le théâtre, l'architecture, il parlera alors de « défaite », de « dénouement », « d'effondrement »... Or, nous-mêmes partons du principe que les paroles mobilisées s'inscrivent dans des réseaux stéréotypés, cosmologiques ou idéologiques, et à ce titre ne sont pas susceptibles d'être soumis en l'état à l'épreuve de vérité.

Si d'un côté on bat en brèche l'idée que la « Nature intouchée » existerait « réellement », au motif que les hommes engendrent, par les brûlis, une biodiversité qui laisse à penser que l'Amazonie est le résultat d'une intervention humaine ; si d'un autre côté on réfute également l'idée selon laquelle les « peuples indigènes » seraient des écologistes avant l'heure, en opposant le fait que les Indiens ne préservent pas plus que les autres ; nous voilà, par une même méthode d'analyse de discours, confrontés à une contradiction insurmontable, sauf à rendre aux représentations ce qui appartient aux représentations, et ne pas prétendre les « démasquer » en les colletant au réel, qui ne peut être soumis au même protocole d'interprétation. Le point de vue de Sirius par lequel on aboutit à la conclusion qu'il n'est pas de vérité absolue (tout ne serait en fin de compte que « construction sociale ») glisse trop souvent vers la suggestion qu'il n'y aurait pas non plus de réalité, position contre laquelle Derrida et Bouveresse se dressent en faux, avec raison.<sup>16</sup>

S'il existe plusieurs méthodes d'interprétation, ou plusieurs théories par lesquelles on peut prétendre expliquer une facette de la réalité psychique, c'est bien entendu que ces méthodes sont d'abord des conventions, et leurs terminologies et schémas explicatifs ne peuvent prétendre qu'au statut d'outils plus ou moins adaptés.

---

<sup>16</sup> Pour un excellent démontage du « tournant sémiotique », on pourra se référer à Latour (1991 : 84-87). Latour s'intéresse davantage à la sémiologie mais la sociologie « constructiviste » n'échappe pas à cette critique.



Que le « massacre de 51 » ait révélé un schéma d'inversion homme/animal permettant d'expliquer certaines articulations de la psyché des Pataxó ne signifie pas que tout peuple indigène possède un récit de cet ordre, à plus forte raison si on se laisse emporter à chercher la « pépite » qui « contiendrait tout », une fois dépouillée de sa gangue.

Ma première hésitation résulte probablement de ma propre paresse intellectuelle, lorsque l'effort déployé pour comprendre les implications d'un schéma explicatif dépasse mes facultés d'attention. L'observation de la nature nous enseigne que les processus à la base du vivant ou de la réalité physique sont intelligibles ; aussi complexes soient les démonstrations, elles aboutissent à des résultats dont l'évidence apparaît après coup. Prenons l'exemple de la théorie de l'évolution : lorsqu'elle s'applique à l'étude des fossiles ou des populations, elle permet d'éclairer *a posteriori* un ensemble de relations entre les êtres et le milieu. Dès qu'elle cesse d'être employée à l'étude des organismes vivants, quand elle cesse de se fonder sur l'observation pour devenir prédictive, s'appliquer à d'autres domaines, intégrer des postulats autres que le simple constat que les organismes évoluent, nous sortons du domaine de l'évolution pour entrer dans le « darwinisme », auquel Darwin était parfaitement étranger. Dessein intelligent, théorie des mèmes, néolibéralisme économique sont autant d'avatars d'un schéma explicatif qui perd ses fondements réels pour devenir un simple *modèle* interprétatif, avec des réajustements acrobatiques à l'objet proposé. Quelle que soit son utilité, il ne franchira pas le stade du modèle, car les mots forgés pour décrire une réalité, s'ils conservent leur pouvoir d'évocation, perdent leur pertinence lorsqu'ils s'appliquent à une autre réalité, à plus forte raison lorsqu'il s'agit de réalités psychiques : on peut parler d'amour en termes de mécanique des fluides dès lors que l'on ne perd pas de vue qu'il s'agit d'une convention descriptive, et non d'une description de la réalité.

Ce que nous appelons « inconscient » ou « vouloir-vivre », n'a pas la même valeur heuristique que « fossile » ou « fémur ». Dans un cas, il s'agit de conventions linguistiques désignant des concepts aux contours flous, dont la désignation même influe sur les contours et la productivité, comme nous le verrons dans notre 5<sup>e</sup> chapitre. Dans le cas du « fossile », sa désignation ne change rien à la réalité qu'il recouvre, et qui est indifférente au fait que nous le percevions ou que nous le désignions. La trop grande productivité d'un pur concept doit attirer notre attention sur ce que Umberto Eco (1985) appelle « les limites de l'interprétation ».

Pour prendre un exemple, je lis, dans un ouvrage d'Aparecida Vilaça (2006 : 206-207), le développement perspectiviste suivant (à propos d'un chaman susceptible de se transformer en jaguar de manière impromptue, par « défaillance technique ») :

*« Cet exercice a de multiples aspects, et l'impression finale est celle d'un jeu de miroirs, où les images sont reflétées à l'infini : le chaman devient animal, et c'est en tant qu'animal qu'il adopte la perspective des êtres humains, wari', voyant désormais les Wari' comme des karawa, des non-humains. En ce sens, le chaman (...) offre aux Wari', à la société comme un tout, l'expérience d'un autre point de vue, celui de l'ennemi : de wari' qu'ils étaient ils se voient désormais comme des*

*proies, karawa, car ils savent que c'est ainsi que le chaman les voit à ce moment-là. Ce qui survient est une double inversion : un homme se détache du groupe en devenant animal et en adoptant un point de vue humain afin que le reste du groupe, tout en demeurant humain, puisse adopter un point de vue animal. (...) Comme le révèle la célèbre phrase de Cunhambebe à Hans Staden, tandis qu'il dévorait une jambe humaine : « Je suis un jaguar. C'est délicieux. » (...) Si les animaux sont potentiellement humains, les Wari' sont potentiellement des proies, de sorte que l'humanité n'est pas quelque chose d'inhérent, mais une position qui exige une lutte constante. Tout se passe comme si la logique sophistiquée de la prédation à double sens avait pour finalité principale une réflexion profonde sur l'humanité. Les Wari' expérimentent une situation toujours instable, en se risquant à vivre toujours à la frontière entre l'humain et le non humain, comme si, s'il en allait autrement, s'ils ignoraient ce que c'est qu'être karawa, ils ne pouvaient faire l'expérience de ce qu'est réellement être humain. »*

Observons dès à présent que la scène maintes fois reprise de Cunhambebe pratiquant l'anthropophagie et déclarant qu'il est jaguar mangeant de l'homme ne différerait guère dans ses attendus si Cunhambebe déclarait qu'il est un homme mangeant du pécaré. D'une part, le fond du problème semble se situer dans la question de manger « le même », c'est-à-dire son proche ou son semblable : une *dissimilation* doit forcément se produire, quelle que soit la forme qu'elle assume. D'autre part, la perception du rapport prédateur/proie n'est pas proprement humaine. Deux exemples concrets serviront à illustrer mes propos :

Dans l'un, tiré d'un reportage, un braconnier chassant les gorilles pour les boucaner et les revendre déclare au caméraman, en levant la main du mâle qu'il a abattu : « Regardez ses doigts, vous voyez bien que ce n'est pas mon cousin. » Le braconnier avait parfaitement conscience qu'il prenait un risque à chasser ainsi illégalement alors qu'il était l'objet d'un reportage. Mais il ne mesurait pas exactement ce risque : manifestement, il pensait que chasser le gorille était répréhensible aux yeux de l'opinion publique (dont la nature devait lui sembler assez floue) du fait de sa proximité avec l'homme. Il affirmait la distinction entre lui et sa victime pensant se dédouaner ainsi de l'accusation d'anthropophagie – quand la peine encourue portait sur la destruction d'espèce protégée. L'anthropophagie n'est jamais neutre et, dans le cas de l'exocannibalisme, s'accompagne toujours d'un discours explicatif introduisant une distance.<sup>17</sup>

Un autre exemple est tiré d'une petite expérience que je mène à ma fenêtre : je nourris des moineaux. Lorsqu'ils discernent ma présence dans la cuisine, au matin, ils viennent se poser à ma fenêtre en petit comité. Une fois la nourriture déposée, les trois ou quatre moineaux présents s'envolent et reviennent après quelques minutes, accompagnés de leur famille ( ? ), clan ( ? ), groupe ( ? ), et sont alors une vingtaine. Ils sont accoutumés à ma personne et il leur arrive parfois d'entrer et de faire un petit tour dans la cuisine ou mon bureau. Ma présence ne les dérange nullement, sauf *si je*

---

<sup>17</sup> Cette distance, comme on l'a souvent remarqué, s'applique aux animaux domestiques élevés pour leur chair (Haudricourt & Dibia, 1988 ; Bernardina, 1991 ; Erikson, 1998 ; Despret & Porcher, 2007 ; Patterson, 2008).

*tourne la tête (même très doucement) et croise leur regard* ; alors, ils s'affolent, se cognent à la vitre, mettent un temps fou à trouver la sortie et poussent des cris d'alarmes. Que s'est-il donc passé ? Suis-je brusquement passé du statut ontologique d'objet inanimé à celui de prédateur, ou est-ce tout bonnement la situation, au sens de contexte, qui a changé ? Ce qui a changé, selon Uexküll (1965 [1956] : 94), c'est la *signification* de ma présence pour le moineau, de la même manière qu'un chien fait une distinction entre un bâton posé à terre et un bâton tenu à bras levé, tout comme nous la faisons.

Le moineau distingue une figure familière qui ne représente pas de danger d'une figure comportant une signification provoquée par la reconnaissance du visage : la menace se trouve dans le regard, et non dans le corps. Le danger commence lorsqu'apparaît le regard, et il me semble inutile, vue l'urgence du contexte, d'invoquer la notion de perspectivisme chez le moineau. Les Pataxó racontent leurs rencontres avec des jaguars en concluant qu'ils se sont « chié dessus », et cela en dit assez long sur la terreur engendrée sans qu'il y ait eu basculement ontologique (j'avoue prendre ici le contrepied de mes propres conclusions dans *Tombeau des Aymorés, Annexe 3, chapitre 5*). Voir un individu, qu'il soit chaman ou non, vous dévisager « en se frottant les yeux et rugissant » (Vilaça, 2006 : 205), me paraît une excellente raison de prendre le large, indépendamment de son statut ontologique dont on peut ici faire l'économie. *En clair, le comportement du chaman évoqué implique vraisemblablement un changement de situation, où survient un danger qui est clairement signifié, et non un passage d'un ordre ontologique à un autre.*

Par ailleurs, la « logique sophistiquée de la prédation à double sens » nous mène à une sophistique si l'on perd de vue qu'il s'agit *aussi* d'avoir quelque chose à manger, et pas uniquement à penser. C'est ainsi que j'interprète ce que me disait un Palikur ayant une famille à charge – et dont le père, d'ailleurs, était pajé : « *Tu chasses, tu pêches : tu manges. Tu ne chasses pas, tu ne pêches pas : tu ne manges pas.* » La formule, lapidaire, frappe par son évidence. Aussi peut-on être saisi à la lecture des lignes citées à propos des Wari' par le sentiment très net que ce n'est plus la scène qui génère le schéma explicatif, mais le modèle perspectiviste lui-même, rendu autonome, qui dérive en logique fictionnelle. Et vient un moment où, en tant que lecteur supposément éclairé, je « décroche ».

Je décroche parce que l'interprétation proposée atteint un degré de complexité tel qu'il devient disproportionné aux facultés cognitives des hommes, qu'ils soient indigènes ou anthropologues. La scène est construite à partir de postulats initiaux – le chaman est un jaguar, donc les Wari' sont des proies – et ce sont ces postulats, et non la scène en elle-même, qui engendrent l'interprétation : *les Wari' réaffirment leur humanité en passant par le statut de gibier, et cela « constamment »*. Je ne prétends pas que Vilaça aurait tort, et moi raison. Je me contente d'invoquer le principe de parcimonie. Loin de moi l'idée de dire que les Wari' ne sont pas capables d'une « réflexion profonde », mais étant humains, je doute que cette réflexion soit « constante », et ait besoin de passer « toujours » par un protocole d'expérimentation du statut de proie.

J'ai bien conscience que je fais ici, peut-être, non tant la critique du perspectivisme que l'aveu de mes propres limitations. La différence réside en ceci qu'une approche théorique portant sur des concepts n'a pas pour vocation à épuiser la réalité. On peut dès lors s'assigner pour objectif de mener cette proposition aussi loin que possible (et elle devient alors l'objet même de l'analyse dont elle prétend être le support) ou bien de considérer que l'objet est prioritaire, et la proposition secondaire, et que l'objet ne saurait être épuisé que par la multiplication des propositions, et non l'infini développement de l'une d'entre elles. Ce que je retiens, en conséquence, du perspectivisme tel que l'expose Viveiros de Castro (2002) – et cela peut-être par incapacité à me couler dans une pensée trop complexe – sont deux propositions heuristiques : la première est que les choses qui ne peuvent être appréhendées en soi doivent l'être dans leurs relations les unes avec les autres (rejoignant en cela le structuralisme) ; la deuxième est que, dès lors que l'on se penche sur des relations, la question des points de vue (de *tous* les points de vue) ne peut être éludée – question qui sera développée dans notre cinquième chapitre.

L'objet de l'ethnologie aujourd'hui est par trop fluctuant pour que l'on prétende l'aborder sous l'angle structural uniquement, perspectiviste uniquement, ou mobilisationniste, ou constructiviste, etc. Les recompositions ethniques, la mobilisation politique, la désagrégation sociale ou au contraire l'adhésion à un programme « d'ethnisation » – comme l'est le fait de décréter que l'on est *quilombola* et non pas *ribeirinho*, indigène et non pas *caboclo*, font partie de la réalité ethnographique. Les tentatives de circonscrire ces objets, qui nécessitent plusieurs schémas explicatifs, plusieurs cadres conceptuels, plusieurs échelles, de l'individu aux dynamiques régionales et aux politiques institutionnelles, s'inscrivent dans une démarche pertinente, à laquelle doit cependant s'ajouter une réflexion sur les écosystèmes où évoluent ces acteurs. On comprendra que cette interprétation des contextes me rapproche des propositions de Ginzburg (2004) et de Bensa (2006) selon lesquels on peut et on doit historiciser les représentations, et les inscrire dans une dialectique permanente avec la réalité vécue par les groupes que nous étudions.

Pour conclure cette première phase de mon parcours anthropologique, centré sur l'ethnographie des Pataxó, je soulignerai les différentes lignes d'analyse qui ont franchi là une étape :

- l'identification d'un objet d'étude : le discours identitaire et ses règles de fonctionnement (pragmatique de la communication – narratologie) ;

- l'inscription de ce discours dans un réseau plus vaste de représentations plus ou moins aisément mobilisables, selon qu'elles se situent à un niveau idéologique ou cosmologique (« déconstructionnisme ») ;

- les rapports établis entre ces deux niveaux, avec une circulation des signifiants qui peut mener le stéréotype à se constituer en mytheme, donc à s'articuler en réseau d'oppositions (approche structurale) ; ces trois points ont fait l'objet d'une synthèse dans mon introduction au numéro XVIII des Cahiers du CIREMIA, intitulé *Stéréotypes culturels et constructions identitaires*. (Voir encadré ci-dessous pour les conclusions, voir également en annexe « Stéréotypes, idéologies et représentations collectives »)

- enfin, la prise en compte d'une situation réelle, la destruction d'un milieu, et la mise en évidence d'un système de représentation, irréductible à quelque discours que ce soit, tendant à faire de cette destruction une composante même de l'identité pataxo (« micro histoire »).

*Qu'est-ce qu'un stéréotype ?*

Nous parlons d'idéologie, de cosmologie. *Quid* du stéréotype lui-même ? Comment l'isoler ? La « polygamie » n'est pas un stéréotype en soi. Ce qui est stéréotypé, c'est le système de représentation dans lequel cette polygamie trouve sa place comme objet de discours ou de représentation, dans un certain contexte. Le stéréotype n'est donc pas qu'une image ou un élément de discours : il est à la fois cette image, cet élément de discours *et* le réseau de signification dans lequel l'une et l'autre viennent s'insérer. Parler de « stéréotypisation » pour désigner le processus et de stéréotype pour désigner le résultat ne nous avance guère. Mieux vaudrait établir que le stéréotype est aussi bien processuel que formel, tout comme en psychiatrie le terme « hallucination » désigne à la fois un processus psychique altéré *et* la scène produite par cette altération. Le choix de ce comparant n'est pas anodin. L'hallucination se caractérise, en effet, par un trouble de la perception qui ne fait plus la distinction entre produit de l'imagination et perception du réel. Or le stéréotype agit, en quelque sorte, de la même manière, et c'est dans cet esprit (un processus qui se tient à mi-chemin de l'imagination et de la perception) que Lippmann (1922) les définissait : des « images dans nos têtes », à portée cognitive mais aussi affective – car, explique Leyens, « nous n'évoluons pas dans un univers d'indifférence » (Leyens, 1996 : 49). (...)

Les stéréotypes sont des éléments de signification (avant de porter de l'information, ils portent du sens<sup>18</sup>) qui s'articulent au sein de systèmes de représentation. Ils sont à la fois des éléments stabilisés qui permettent la correspondance des systèmes d'un individu à l'autre et d'une génération à l'autre, et des éléments évolutifs dans la mesure où ils se recombinent par glissement, permutation, transformation. Les stéréotypes se modulent sur des axes qui découlent du « type de machinerie mentale dont nous disposons » (Bourhis, 1994 : 134) : du proche au lointain, du sauvage au domestique, du connu à l'inconnu, du profane au sacré... Cependant, la « binarité » qu'on leur assigne parfois n'existe que si l'on considère les extrêmes. Or ces extrêmes sont reliés : une gradation s'effectue sur un axe de représentation, et des mécanismes de transformation permettent de passer d'une extrémité à l'autre : de l'Indien sauvage à l'Indien civilisé, mais aussi de l'Indien sauvage « bête » à l'Indien sauvage « puits de sagesse ».<sup>19</sup>

Ces mécanismes s'apparentent à ceux qui régissent les « mythèmes » : le mythe, selon Lévi-Strauss (1964), fonctionne grâce à des dispositifs logiques comme la substitution, l'inversion, la symétrie, l'isomorphie. Mais à la différence du mythe, les mécanismes de transformation des stéréotypes sont liés à des contextes d'énonciation qu'il est possible et nécessaire d'appréhender.

Les stéréotypes ne renvoient pas directement à la réalité : dans les systèmes au sein desquels ils s'articulent, ils sont autoréférentiels, c'est-à-dire qu'ils renvoient d'abord aux relations qu'ils entretiennent entre eux.<sup>20</sup> Mais c'est le contexte, l'environnement médiat ou immédiat, qui détermine

<sup>18</sup> Exemple de phrase porteuse d'information, mais non de sens, car elle ne contient que des éléments objectifs : « Les plantes épiphytes se développent principalement dans les strates intermédiaires de la canopée ». Phrase porteuse de sens (elle dérive de l'affectif), mais non d'information : « l'Indien sauvage ne reconnaît ni père ni mère ni frère ». L'information est fournie indirectement, après analyse : « la parenté institue la société à laquelle s'identifie l'informateur ».

<sup>19</sup> Ces différents axes et leurs intersections pourraient être représentés en quatre dimensions (dont l'une serait la dimension temporelle). Notons que la linéarité induite par le terme « axe » est de pure convenance.

<sup>20</sup> On comprend pourquoi, comme le faisait observer Amossy (1992), les qualificatifs tels que « figé » ou « incorrect » ne sont d'aucune pertinence pour l'analyse des stéréotypes, puisqu'ils se déploient au

l'activation de tel système ou de tel autre. Les systèmes en question *ne peuvent donc pas* être considérés comme autonomes par rapport à la réalité dans laquelle et pour laquelle ils sont produits.

La combinaison de l'ensemble des systèmes (individuels et collectifs) représente la réalité telle qu'elle est vécue par un individu ou par un groupe ; cette combinaison modèle la réalité tout autant qu'elle est modelée par elle. Il ne s'agit pas ici de relation de signifiant à signifié, mais d'une relation de correspondance ou d'équivalence, propre à chaque cas, qu'il convient d'analyser et de décrire.

---

niveau de la représentation, et non pas au niveau du réel. Ils s'apparentent à une « vérité romanesque » puisqu'ils expriment la cohérence de la représentation du monde. L'effondrement de cette cohérence couperait l'individu de son milieu, pour le plonger dans l'hallucination. Mais, à la différence de Riffaterre (1979), nous ne suggérons pas d'étudier les systèmes en soi, mais leurs interactions, leur évolution, et leurs rapports avec la réalité. L'analyse structurale est ici une étape, non une finalité.

## CHAPITRE 3 : LA REALITE EN FACE

*« Si gênant que ce soit de l'admettre, la nature, avant qu'on songe à la protéger pour l'homme, doit être protégée contre lui. (...) Le droit de l'environnement, dont on parle tant, est un droit de l'environnement sur l'homme et non un droit de l'homme sur l'environnement. »* (Lévi-Strauss, 1983 [1976] : 375)

C'est à la lecture des « Réflexions sur la liberté », proposition de Claude Lévi-Strauss pour la refonte du droit français, que ma recherche prit un autre tournant. Le chercheur ne peut se contenter de comptabiliser les pertes et les impasses où nous mènent les politiques publiques liées à l'environnement et à la proclamation *urbi et orbi* de la durabilité du développement. Le risque de se fourvoyer dans le débat public en tant que partie prenante, membre d'une espèce dont l'intelligence du long terme est problématique, me paraît moins grave que le jugement futur portant sur notre abstention.

On peut s'étonner que les positions de plus en plus tranchées de Lévi-Strauss, sa vision toujours plus pessimiste d'une humanité échappant à tout contrôle et « saccageant » la planète qui lui a donné vie, n'ait pas fait l'objet de l'attention que lui vaut le reste de son œuvre. Tout se passe comme si l'anthropologue, le philosophe et l'esthète méritaient une considération tandis que ses préoccupations écologiques, plus affirmées à la fin de son parcours, relevaient d'un autre domaine de sa pensée, éloignée des humanités telles qu'on les conçoit. C'est pourtant un homme lucide qui, en 1976, dans le texte cité plus haut, affirme que les droits de l'homme s'arrêtent là où leur exercice met en péril le droit des autres espèces à vivre, à exister.

La position de Lévi-Strauss pose une double question : d'abord, faut-il vraiment préserver la nature en état de fonctionnement, et si oui, de quel droit ou à quel titre ? Ensuite, cela doit-il concerner ou non la théorie et la pratique anthropologiques ?

Concernant la première question, on observera que la réponse ne va pas de soi. Si l'on demande au reliquat de tigres de Sibérie de justifier son existence, nous nous

trouvons face au paradoxe exposé par Schopenhauer s'avisant de poser cette question à l'univers entier : il ne peut répondre, ne peut se justifier lui-même, d'où l'on pourra déduire qu'il est sans raison d'être. On observera que la question est pernicieuse, et fut par deux fois employée par Kafka comme moteur de ses romans : ni l'avoué K., ni le géomètre Joseph K. ne peuvent justifier leur existence au sein d'un système dont on les a exclus, pour cette raison même qu'on les en a exclus (Kohler, 2004a : 161-167).

L'idée de Lévi-Strauss selon lequel le droit est une réponse qui s'impose d'elle-même souffre la contradiction des faits : en théorie, 80% de la surface amazonienne tombe sous la protection de la loi. Dans les faits, on la sait condamnée. D'autres formes de réponses ont été invoquées : esthétique (« nos enfants doivent connaître les beautés de la nature que nous avons connues »), pragmatique (« on ne peut courir le risque de voir disparaître de potentiels remèdes contre le cancer ») et morale, qui sous-tend la position de Lévi-Strauss. Ces positions étant battues en brèche par des impératifs économiques, il semble aller de soi que quiconque veut défendre une position conservationniste doit adopter cette même logique économique, parler de « service environnemental », et imposer l'idée que la destruction de l'environnement a un coût supérieur au profit qu'elle est supposée générer.

L'autre question est : les anthropologues doivent-ils se sentir concernés ? Tant Descola (2005) que Latour (1999) ou Ingold (1994 ; 2000) et Viveiros par ses positions publiques en faveur de la protection de l'Amazonie en l'état, se sont souciés d'inclure les non-humains dans des réseaux de relation, Schaeffer (2007) allant jusqu'à affirmer que le naturalisme cartésien était un obstacle à l'avancée de nos connaissances. Toutefois, lorsqu'il s'agit d'aller au bout de cette logique, les obstacles méthodologiques et déontologiques sont tels qu'il semblerait préférable de se limiter à une proposition théorique.

Il convient de s'interroger sur le malaise que pourrait susciter une telle proposition si elle était prise au sérieux et appliquée au pied de la lettre. Nous avons vu, au chapitre précédent, le rôle qu'avaient joué les ethnologues dans la prise de conscience d'une unicité humaine, et dans le rejet des modèles de cultures hiérarchisées. Ce faisant, les mêmes ethnologues ont contribué à accentuer le fossé creusé par le grand partage entre l'humanité et le reste du vivant. Toute hypothèse continuiste paraît aujourd'hui ressusciter d'anciens démons où certains hommes seraient considérés comme des êtres de nature que l'on cantonnerait aux marges du progrès. Il y a là une position contradictoire en ceci que la corporation défend unanimement l'idée de territoires alloués spécialement à des populations autochtones ou traditionnelles afin qu'elles y perpétuent leur mode de vie et leurs traditions, mais s'élèvent contre toute tentative de contractualiser ces populations au motif qu'elles peuvent, étant chez elles, agir comme bon leur semble. L'argument écologique mis en avant en début de processus est ultérieurement battu en brèche par la dénonciation d'un « gouvernement de la nature » qui voudrait pérenniser la protection des milieux au nom d'une vision occidentale de la préservation.



Ce chapitre est destiné à exposer la manière dont ces problématiques se sont imposées à moi à mesure que je poursuivais mes recherches, cette fois dans le monde amazonien, en commençant par définir la notion de « service environnemental » et la manière dont il peut être pris en compte.

## Le « service environnemental » et ses attendus

La notion de « service environnemental » est emblématique du conflit entre vision anthropocentrée et « écocentrée ». Elle dérive du « théorème de Coase » publié en 1960 qui évoque pour la première fois la notion de « coût social », et par extension, celui de coût environnemental, comme facteur devant intégrer les décisions. Dès lors, et étant donné l'aggravation récente des problèmes environnementaux à court, moyen et long termes, ces coûts peuvent être, selon une logique économique, « compensés » par différents programmes sociaux ou environnementaux.

On peut toutefois adopter différentes définitions, plus ou moins restrictives, du service environnemental, depuis celle proposée par l'OCDE (Steenblik, R., D. Drouet et G. Stubbs, 2005 : 6) :

*« L'industrie des biens et services environnementaux comprend les activités qui produisent des biens et des services servant à mesurer, prévenir, limiter, réduire au minimum ou corriger les atteintes à l'environnement, telles que la pollution de l'eau, de l'air et du sol, ainsi que les problèmes liés aux déchets, au bruit et aux écosystèmes. Cette industrie comprend les technologies, produits et services moins polluants, qui réduisent les risques pour l'environnement, minimisent la pollution et économisent les ressources. »*

Cette approche (dite « technocratique ») tend à ne considérer comme prestataires de services environnementaux que les entreprises qui leur sont spécifiquement consacrées – traitement des eaux, décontamination, etc.

Au sens large, en revanche, le « service environnemental » ne repose plus uniquement sur le facteur humain, celui-ci pouvant être considéré comme « gestionnaire » d'un service qui n'est pas rendu directement par lui – comme la photosynthèse, la pollinisation, ou la biomasse océanique stockant le carbone et alimentant les stocks de poisson (Ehrlich & Pringle, 2008). Entre les deux extrêmes, une multiplicité de moyens termes sont envisageables.

L'intérêt de cette approche est qu'elle permet une réflexion à l'échelle tant locale que globale, le marché du carbone étant à cet égard exemplaire. A l'échelle locale, les programmes de conservation impliquant, par exemple, les populations traditionnelles, s'ils ne sont pas rentables en termes de marché – ainsi, à Iratapuru, 600 000 hectares sont retirés du marché foncier au profit d'une communauté de 200 habitants collectant la noix du Brésil –, peuvent l'être si l'on considère une autre logique : l'externalisation par l'Etat de son obligation de garantir un environnement sain à la population. Ainsi, la « main invisible » régissant les marchés voit interférer un élément dont il fut longtemps fait abstraction et désormais (presque) intégré à la logique économique : la finitude des ressources naturelles.

Le « service environnemental » dont le coût est désormais quantifiable grâce à de nouveaux instruments et indicateurs, devient ainsi un élément essentiel à toute négociation tant internationale que locale. Les conflits d'intérêts, toutefois, se multiplient à proportion des échelles d'évaluation, des approches et perspectives, des écoles de pensée, et des modes d'intervention (international, public, privé, institutionnel, collectif...). Ces conflits résultent le plus souvent en un retour à une perspective économique orthodoxe, qui permet de trancher la question et de remettre les décisions fondamentales à plus tard, de préférence à la génération suivante.

Je retiens ici la notion de « service environnemental » au sens large, c'est-à-dire la prise en charge par l'environnement lui-même du cycle de l'eau, du carbone, des sites de reproduction des espèces aquatiques, de la pollinisation, soit tout ce dont l'humanité a besoin à titre d'espèce vivante, mais ne pourrait accomplir par elle-même, sinon par une débauche de moyens technologiques ou humains (Léna, 2005 : 349 ; 351-355). Ces services rendus par ce que nous appelons « la nature » à l'humanité dans son ensemble, et non pas uniquement à un groupe d'individus, n'est pas rétribué, comme on pourrait s'y attendre, par une contrepartie de respect contractuel et de protection. Le service global rendu par une mangrove (stabiliser les rivages, servir de site de reproduction pour les oiseaux, les poissons, et nombre de crustacés) est considéré, dans les faits et par les choix économiques généralement opérés, comme moins important que le service que rendra, en termes de création d'emplois et de rentrées fiscales, l'élevage de crevette qui va la détruire. La construction d'autoroutes, en France, est considérée comme d'intérêt national par le désenclavement et l'augmentation des flux de circulation d'hommes et de marchandises qui motivent la délivrance, par la Direction générale de l'équipement, d'autorisations dites « de destruction » de sites d'importance écologique (sites de nidification, zones sensibles) et d'espèces menacées recensées sur le parcours prévu. Les opposants à ces projets ne peuvent arguer de « l'intérêt général » puisque celui-ci est conçu comme régional ou national, et non global ; ils ne peuvent encore invoquer la valeur des services rendus par les sites et les espèces jusqu'alors protégées, à défaut d'une réelle expertise économique à ce sujet.

On comprend ainsi combien « l'intérêt général », lorsqu'il ne s'applique plus à l'échelle d'une nation, mais d'une planète, est difficilement envisageable comme simple transposition du « contrat social », qui suppose, même théoriquement, la réunion d'un ensemble d'hommes réunis par des objectifs communs au sein d'un groupe aux frontières définies. C'est pourquoi Michel Serres (1999) proposait d'étendre cette notion d'intérêt général par la création d'un « contrat naturel », idée reprise récemment (2007) par le directeur général de l'UNESCO, Koïchiro Matsuura, dans un point de vue publié dans *Le Figaro* (15/10/2007) :

*« Mettre un terme à la guerre à la nature requiert aujourd'hui une nouvelle solidarité avec les générations futures. Pour ce faire, faut-il que l'humanité conclut un nouveau pacte, un "contrat naturel" de codéveloppement avec la planète et d'armistice avec la nature ? Sachons faire prévaloir une éthique du futur si nous voulons signer la paix avec la Terre. Car la planète est notre miroir : si elle est blessée ou mutilée, c'est nous qui sommes blessés et mutilés. Pour changer de cap, nous devons créer des sociétés du savoir pour combiner la lutte contre la pauvreté,*

*l'investissement dans l'éducation, la recherche et l'innovation, en posant les fondements d'une véritable éthique de la responsabilité. »*

Nous sommes très loin du point d'équilibre qui serait souhaitable entre l'humanité et le reste du vivant. S'il faut s'interroger sur le rôle du langage et des cosmologies humaines dans cet état de choses, et sur l'éventuelle réversibilité de cet état, il faut également pallier au plus pressé en considérant que nous traversons une phase transitoire de pic démographique. Le siècle qui s'annonce, si les prévisions de population sont correctes, est celui d'un risque majeur, l'effondrement général de la biosphère et les conséquences climatiques, hydriques, et de pénurie alimentaire qui pourraient en découler. La question de savoir si nous sommes là dans un domaine fantasmatique est une autre question – les prévisions apocalyptiques sont, il est vrai, une constante de l'histoire de l'humanité, et l'on peut s'attendre à une multiplication d'études « constructivistes » à ce sujet. Ce faisant, il est à craindre que l'on se tromperait de combat.

C'est durant cette phase transitoire que seront adoptées (ou l'ont été) des solutions à plus ou moins long terme. Ces solutions permettront, ou non, de maintenir un seuil minima en-deçà duquel le système planétaire cessera de fonctionner sous sa forme actuelle. Un principe essentiel énoncé par Hans Jonas est que pour éviter le pire il faut d'abord pouvoir l'envisager, et considérer la *priorité du mauvais pronostic sur le bon*. (Jonas, 1990 [1979] : 73) L'altération des régimes de pluie, la désertification de la ceinture équatoriale, la pénurie d'eau potable, le rétrécissement des terres émergées, l'effondrement des écosystèmes marins : ces différents événements, qui sont liés par de multiples facteurs, affecteront l'humanité. Mais le problème est d'autant plus crucial que ces catastrophes n'affecteront pas *toute l'humanité de la même manière*, laissant émerger de nouvelles formes d'inégalités, et présageant ainsi une dégradation durable des relations sociales et internationales.

L'article, déjà mentionné, d'Ehrlich & Pringle (2008), se présente sous les formes d'un inventaire de l'impact humain sur les écosystèmes terrestres et les « boucles de rétroaction » déjà observables, suivi de prévisions à moyen terme (une cinquantaine d'années) selon deux scénarios :

Premier scénario : « *Business as usual* ». Je me contenterai d'en citer la conclusion :

*“In short, although there are many uncertainties about the trajectories of individual population and species [allusion ici au patrimoine génétique permettant aux espèces de maintenir leur capacité évolutive et adaptative], we know where biodiversity will go from there in the absence of a rapid, transformative intervention : up in smoke ; toward the pole and under water ; into crops and livestock ; onto the table and into yet more human biomass ; into fuel tanks ; into furniture, pet stores, and home remedies for impotence ; out of the way of more cities and suburbs ; into distant memory and history books. »* (2008: 11580)

Deuxième scénario (*idem* : 11579) : un ensemble de solutions non exclusives les unes des autres, modulables dans leurs applications, impliquant différents champs de décision et d'intervention :

- 1) *Stabiliser la population humaine et réduire sa consommation matérielle ;*
- 2) *Déployer des fonds permanents et autres stratégies pour garantir la pérennité des aires protégées ;*
- 3) *Adapter les formes d'occupation de l'espace de manière à les rendre compatible avec le maintien de la biodiversité ;*
- 4) *Chiffrer le coût financier des atteintes à l'environnement et celui des services environnementaux naturels et intégrer ces coûts aux mesures économiques ;*
- 5) *Restaurer les aires dégradées et réintroduire les espèces qu'on en a délogé ;*
- 6) *Favoriser l'éducation et la montée en puissance politique (« empowerment ») des populations rurales des zones tropicales ;*
- 7) *Transformer fondamentalement les attitudes humaines envers la nature.*

Les points 6 et 7 sont ceux qui nous intéressent ici au premier chef, dans la mesure où les anthropologues peuvent avoir ici un rôle décisif. Ce rôle dépend en grande partie de la manière dont nous concevons notre pratique, sous les formes d'intervention ou d'orientation. Dans cette troisième partie, j'exposerai différentes recherches et réflexions centrées sur « les populations rurales en zone tropicale », c'est-à-dire, en ce qui me concerne, les populations traditionnelles et indigènes d'Amazonie, réservant le point 7 (attitudes humaines envers la nature) au chapitre suivant. Tant l'une que l'autre perspective impliquent des recherches conjointes en économie, sciences politiques, biologie, géographie, sociologie, et anthropologie.

Pour l'heure, et selon cette idée que parmi les solutions proposées certaines s'avéreront inviables *après* que des dégâts irréversibles auront été causés – comme c'est le cas au Mont Pascal où, en termes de biodiversité, plus rien ne reste à sauver – l'approche anthropologique doit s'imposer, parmi d'autres approches, comme celle qui aborde frontalement la question des motivations et représentations individuelles. Ce que nous appelons « acteurs » et envisageons sous les formes de dynamiques, réseaux, mobilisations, sont en ultime instance des individus chargés d'histoire, résultats de parcours individuels et d'expériences vécues au sein de collectivités qui modèlent leurs attitudes. Quels outils, quelles grilles de lecture pouvons-nous employer, quels terrains choisir, et quelles positions adopter face à la question de la diversité culturelle dans son rapport à la diversité biologique ?

## **Mun'Uaça : de la géographie symbolique aux interactions chamanisme et politique**

Mon travail chez les Pataxó m'avait mené à m'intéresser aux cartes mentales dans la perspective d'une représentation de l'espace-temps. Cette représentation, d'ordre symbolique, trouve-t-elle une contrepartie réelle dans la gestion du territoire ? C'est pour développer cette hypothèse que Lux Vidal m'a ouvert le terrain

de l'Uaçá : les cartes produites dans cette région différaient de celles des Pataxó en ce sens qu'elles représentaient minutieusement les différents types de couvert végétal de la Terre Indigène. Mon projet de recherches, intégré au programme conjoint EREA/NHII, fut intitulé « Discours ethnique et construction du territoire », thème qui fut celui de mes séminaires de Master 2 à Tours, de 2005 à aujourd'hui.

La représentation cartographique est un bon indicateur de la manière dont l'espace est appréhendé. Chez les Indiens de l'Uaçá, c'est l'axe Nord-Sud qui structure l'espace, et si l'on repère bien les trois rivières principales (l'Uaçá en particulier), il saute aux yeux que ce qui importe, pour le dessinateur, sont les écosystèmes de la réserve : savanes inondables, savanes sèches, forêts inondables, hautes futaies sont méticuleusement dessinées. L'espace n'est donc pas nu ; il est avant tout pensé en termes de ressources et de paysages.

La cartographie du type de couvert végétal et de la faune qu'il abrite est donc congruente avec un ensemble de pratiques suggérant un usage judicieux des ressources à l'époque où elles se présentent : poisson en saison sèche, lorsque le lit des fleuves se resserre et que les marais disparaissent, gibier en saison humide, lorsque les animaux se concentrent sur des îlots ou dans les hautes futaies. La territorialité (et le discours mythique qui l'accompagne) présente manifestement, dans l'Uaçá, une configuration qui expliquerait la bonne conservation des ressources et des systèmes naturels. Peut-on dès lors considérer qu'il existerait, ici, une « inclusion sociale » des principaux êtres vivants, interdisant les prélèvements excessifs et les destructions massives ?

Dans l'Uaçá, seuls les pajés ont accès aux lacs enchantés, eux seuls exercent le pouvoir de médiation entre les hommes et les esprits-maîtres dits *karuãna* ; ils se posent donc, apparemment, en garants de l'équilibre entre peuplement humain et sauvegarde des ressources, dont ils pourraient, selon leurs capacités, libérer ou restreindre l'accès. Mais l'idée que la forêt ou certaines espèces animales ou végétales pourraient s'éteindre est contredite par la foi en le pouvoir des Mères de repeupler les lieux dévastés. Il y a dans ce constat un aveu d'impuissance de la part du pajé, qui traduit le fait que les équilibres écologiques, en vérité, ne sont pas de son ressort. Pour expliquer la disparition puis la réapparition du caïman noir (*Melanosuchus niger*), un pajé évoque l'enfermement de leur souche par la Mère des Caïmans dans une prison dont les barreaux et le cadenas commencent à s'éroder. La régulation des flux végétaux et animaux par l'intervention des esprits maîtres s'oppose ainsi frontalement à l'opinion et à la politique même des organes de protection de l'environnement, IBAMA en



**Figure 4 : carte figurant le fleuve Uaçá dessinée par un Indien Galibi Marworno.**

particulier, qui placent la responsabilité humaine au premier plan. Cette piste de recherche s'est avérée fort difficile à mener, du fait de résistances qui sont devenues dès lors l'objet de mon attention, comme en témoigne l'article « Chamanisme et politique... » figurant en annexe ; ce projet a donc été mis de côté dans l'attente que soit constituée une équipe ainsi qu'une base de données et de comparaison (projet USART – « Usages et transmissions des savoirs et représentations territoriales », en préparation).<sup>21</sup>

L'Uaçá est un ensemble territorial de 5500 km<sup>2</sup> regroupant quatre ethnies : Galibi de l'Oyapock, Palikur, Karipuna et Galibi-Marworno. Ces populations sont issues de regroupements ethniques et sont généralement trilingues. Les interactions avec la société nationale sont nombreuses, les villes d'Oiapoque (Brésil) et de Saint-Georges (Guyane française) constituant un point de chute et d'écoulement de la production indigène de farine de manioc et autres produits. Le municipe étant relativement peu peuplé, le vote amérindien est de poids dans les affaires politiques locales, et le conseil municipal compte plusieurs représentants indigènes. Certains leaders ont gagné une influence telle qu'ils ont un accès direct au gouverneur de l'Etat d'Amapá, sans compter un secrétariat aux affaires indigènes dirigé par une indienne Karipuna.

On imagine sans peine la complexité des alliances qui permettent aux Amérindiens de peser, ou non, sur la politique locale, l'union des différents peuples remontant à une quarantaine d'année, lors de la mobilisation autour du tracé de la BR 156 et de la délimitation des Terres Indigènes. La situation, par rapport au Mont Pascal et aux Pataxó, est inversée : la ville non-indienne d'Oiapoque constitue une enclave dans un ensemble d'aires protégées, Parc Nationaux et Terres Indigènes. S'agissant d'une zone frontalière, tant l'activité économique que sociale des habitants de la région repose sur la circulation des individus et des marchandises entre la Guyane et le Brésil. C'est ainsi que les Palikur de l'Urucauá ont essaimé en Guyane à la fin des années 50, cependant qu'à la même époque des Galibi Kaliña, provenant de Mana en Guyane française, s'implantaient avec succès sur la rive brésilienne de l'Oyapock. Mais tant les Karipuna que les Galibi-Marworno ont également passé alliance ou créé des noyaux d'implantation à St Georges, Régina ou Cayenne, le travail saisonnier ou prolongé sur plusieurs années étant un atout économique de taille pour l'ensemble du groupe.

A l'inverse des Pataxó, la question identitaire, ici, paraît secondaire : tout se passe comme si l'effort de « *resgate da cultura* » - sauvegarde de la culture - reposait presque uniquement sur les épaules de l'équipe d'anthropologues orientés par Lux Vidal. L'identité amérindienne des habitants de l'Uaçá n'est pas remise en cause par la société environnante, il s'agit là d'une donnée du réel et non un sujet de conflit ou d'affirmation ethnique. Les instituteurs indigènes, s'ils mettent en application l'éducation différenciée, ne se soucient pas de recueillir eux-mêmes des

---

<sup>21</sup> Les attendus théoriques et méthodologiques de ce projet ont été exposés sous forme de publication collective dans la revue en ligne *EchoGéo*, en hommage à Claude Lévi-Strauss. Collectif USART, « Géographie et anthropologie : Deux regards complémentaires pour l'étude des territoires des populations traditionnelles d'Amazonie brésilienne », *EchoGéo*, Numéro 7, 2008.  
URL : <http://echogeo.revues.org/index9853.html>.

faits et anecdotes : ils reposent entièrement sur les différentes ethnographies produites à leur sujet. La construction du Musée Kuahí, à Oiapoque, résultat d'immenses efforts de valorisation du patrimoine immatériel et de la culture matérielle de la part de Lux et de ses élèves, se constitue ainsi en objet étrange, véritablement problématique, tant dans son contenu, son organisation, que dans son rôle d'interface entre population indigène et non-indigène.

Les modes d'inclusion/exclusion des membres étrangers aux groupes, recherche menée par Tassinari (2003) dans sa monographie portant sur les Karipuna, fait l'objet d'une transposition structurale par Vidal dans son analyse des motifs décoratifs « dādeló » et « koahi » (lignes brisées et entrelacées) :

*« A l'époque où nous avons commencé à enquêter parmi les Karipuna, toujours à la recherche d'un mythe d'origine, nous étions loin d'imaginer que lorsque ceux-ci s'autodénoimaient ou s'identifiaient comme des « Mélangés » (« Misturados »), tout en parlant de « Notre système », ce qui nous était communiqué étaient les deux faces d'une métaphore-racine de ce peuple. Fermer et rester entre soi, d'un côté, et s'ouvrir à l'extérieur, de l'autre, est une marque, un ethos des sociétés de cette région. Et l'histoire de ces peuples, au long des siècles, ne dit pas autre chose. » (Vidal, 1999)*

De même, la figure de la Cobra Grande est proposée comme étant le signifiant de populations antérieures, dans cette région où les mouvements migratoires et les recompositions ethniques furent importants. Une négociation permanente, non conflictuelle, tant avec le monde surnaturel que celui des autres hommes, se serait montré une stratégie de survie efficace grâce à l'établissement d'un *modus vivendi* sous les formes d'une ségrégation spatiale (une ethnie = une rivière) et de systèmes d'inclusion de membres étrangers par le biais du mariage et de mode d'organisation de la production (groupes de travail). Tassinari relate ainsi comment elle fut cantonnée au groupe des enfants jusqu'à ce qu'enfin elle s'entendît dire « Tu es une vraie Karipuna », formule qui semblait lui donner accès aux différentes maisons.

Moins de vingt ans se sont écoulés depuis que Lux Vidal et Antonella Tassinari furent déposées en un point de la BR 156 qui leur donnait accès au village de Manga. Là les attendait le Karipuna Dionísio, élevé à São Paulo et revenu parmi les siens : ainsi commence la geste de l'ethnographie des peuples de l'Oyapock. Que la situation ait évolué va de soi. Mais on peut considérer les choses sous deux angles : ou bien quelque chose est arrivé qui a bouleversé les formes de convivialité et de reproduction sociale ; ou bien, et c'est plus probable, les tensions et les conflits à l'œuvre aujourd'hui étaient contenus en germe dans les sociétés de l'Uaçá depuis bien avant les années 90. Or nous ne nous trouvons pas dans une configuration telle que celle des Wayãpi ou d'autres groupes dont les rapports avec la société nationale passèrent d'un facteur de 1 à 10 en une vingtaine d'années, mais face à des peuples qui se sont constitués en une relation biséculaire avec les créoles et les colons, intégrés à des réseaux de commerce locaux, nationaux voire internationaux, modifiant leurs activités économiques selon les opportunités qui s'offraient à eux.

Après cinq mois de terrain répartis sur trois ans, le monde qui m'est apparu n'est pas le même que celui qui fut ethnographié. Se pose alors la question de ce que

nous voyons, dans ses rapports avec ce que nous voulons ou ne voulons pas voir : la question me tient à cœur depuis que j'ai quitté les Pataxó sur ce triste constat.

Un univers de défiance, de tensions sociales, de manœuvres politiques : ces éléments faisaient partie de la réalité de l'Uaçá ; au nom de quoi devaient-ils en être expurgés ? Une pratique sociale comme l'est la consommation d'alcool, lorsqu'elle est pratiquée à une telle échelle, impliquant parfois deux à trois jours de consommation ininterrompue chaque semaine, exigerait une étude adaptée, qui ne se restreigne pas aux rituels centrés sur le *kaxiri* (bière de manioc), mais prenne en compte les alcools forts régulièrement consommés, y compris chez les fonctionnaires indigènes occupant des postes bien rémunérés. Lorsque Vidal écrit : « Une autre métaphore fondatrice (rappelons une fois encore que le peuple Karipuna n'a pas de mythe d'origine, bien qu'il ait adopté et/ou réélaboré le mythe de la Cobra Grande) est celle qu'a entendue Antonella Tassinari en 1991, dans le village d'Espírito Santo : « Je crois que Dieu a créé l'Indien en même temps que le *kaxiri*. » Impossible d'étendre davantage le "fermer et ouvrir" et de mieux définir « Notre système », selon le modèle qui, d'après mon analyse, prévaut parmi les peuples de la région de l'Uaçá. » (*idem*), pourquoi ne pas ouvrir ce modèle afin d'inclure ce qui est venu substituer ce *kaxiri* ? La convivialité autour d'un cognac national ne satisfait-elle plus aux critères culturels prédéterminés ? Les lieux de consommation de ces alcools faciles d'accès sont aussi des lieux d'échange, ils s'apparentent même, chez les Karipuna, à des places boursières où l'approvisionnement en poisson et gibier des jours suivants est négocié par les membres masculins des familles étendues. C'est donc là un autre espace de relation tout aussi pertinent pour les stratégies de subsistance et de coopération du groupe.

Je souhaite ici soulever un point de méthode dans la constitution d'un objet ethnographique : peut-on en permanence invoquer le fait qu'il s'agirait là « de circonstances très particulières », ou évacuer la question en affirmant : « C'est plus compliqué que cela » ? La restitution d'une telle enquête s'avérerait délicate, il est vrai, dans la mesure où il est déontologiquement difficile de tirer parti ou de rendre publiques des conversations tenues en état d'ivresse, lorsqu'elles touchent à l'intimité où s'apparentent à de la calomnie, ou de propositions légalement condamnées (de la prostitution d'enfants au trafic de « viande de brousse »). L'option généralement retenue, et cela se comprend, est de se focaliser sur « le chamanisme », « le groupe de travail » ou « la culture matérielle ». Les hallucinations provoquées par l'ayahuasca ou la jurema entrent dans la catégorie « matériel ethnographique » ; les balbutiements provoqués par la *pinga*, non. Peut-être est-ce là une vaine pudeur ?

Le terrain de l'Uaçá fut édifiant. J'ai pu constater que le « décentrement », en plus d'être une position théorique, est en passe de devenir absolument fictif. Les enjeux politiques et économiques d'une enquête en Terre Indigène sont aujourd'hui tels qu'il faut être ou naïf, ou aveugle, pour n'en pas tenir compte. Et s'il faut en tenir compte, l'élaboration d'un nouveau protocole d'étude est nécessaire, où l'instrumentalisation de l'anthropologue serait intégrée aux données de terrain. Par



un étrange retour de manivelle, la suggestion de Lévi-Strauss<sup>22</sup> selon laquelle toute production ethnographique trouve son principe dans les *Confessions* pourrait bien devenir la règle, à mesure que l'anthropologue se voit investi d'un rôle d'acteur qu'il ne peut feindre d'ignorer.

## La « franchise maladive »

« *Malgré ta franchise maladive*, m'écrivit un collègue anthropologue résidant à Oiapoque, *j'ai apprécié de devenir un personnage de roman. (...) A Oiapoque, les choses se passent comme ça* ». Cette remarque venait à la suite de la mise en ligne de mon journal de terrain, où j'évoquais une scène énigmatique qui s'était déroulée dans cette ville : une responsable karipuna de la FUNAI, m'apercevant dans la rue alors qu'elle avait prétendu se trouver chez elle, s'était engouffrée dans un taxi en se dissimulant le visage, le collègue en question s'étant chargé de lui ouvrir la porte et de la couvrir de son corps. Exemple parfait de réalité fragmentaire quasi impossible à démêler, qui illustre bien la difficulté à s'atteler à une étude anthropologique portant sur des alliances politiques. Mais la contradiction entre la formule « personnage de roman » et l'affirmation « les choses se passent comme ça » mérite que l'on s'y arrête.

Quiconque a observé des Amérindiens en attente dans les aéroports, à la suite de déplacement de groupe pour telle ou telle manifestation, a pu remarquer cette situation paradoxale : nous sommes dans la salle d'embarquement, les hommes sont généralement habillés « en civil », avec chemise et pantalon, les femmes en jupe longue ou mi-longue. Puis, autour d'eux, de jeunes gens presque dévêtus, chargés de plumes et de colliers de dents de singe, les bras marqués encore de traits au génipa, qui s'enquièrent du sommeil des enfants, de la santé d'une vieille femme, et s'engagent dans des conciliabules avec les anciens. Le paradoxe réside en ceci que les personnes grimées sont blanches : il s'agit généralement d'étudiants en anthropologie qui occupent différentes fonctions au sein d'ONG dites « indigénistes ». On pourrait songer qu'il s'agit là d'un épiphénomène, mais un certain nombre d'observations m'amènent à dire que cette attitude est très répandue, et va beaucoup plus loin. Car l'on a souvent parlé d'Indiens « devenant Blancs » de différentes manières, tant par la coercition que par un changement de perspective. En revanche, on s'est peu penché sur les Occidentaux qui aspirent à devenir ou estiment

---

<sup>22</sup> « *Chaque fois qu'il est sur le terrain, l'ethnologue se voit livré à un monde où tout lui est étranger, souvent hostile. Il n'a que ce moi, dont il dispose encore, pour lui permettre de survivre et de faire sa recherche ; mais un moi physiquement et moralement meurtri par la fatigue, la faim, l'inconfort, le heurt des habitudes acquises, le surgissement de préjugés dont il n'avait pas le soupçon ; et qui se découvre lui-même, dans cette conjoncture étrange, perclus et estropié par tous les cahots d'une histoire personnelle responsable au départ de sa vocation, mais qui, de plus, affectera désormais son cours. Dans l'expérience ethnographique, par conséquent, l'observateur se saisit comme son propre instrument d'observation ; de toute évidence, il lui faut apprendre à se connaître, à obtenir d'un soi, qui se révèle comme autre au moi qui l'utilise, une évaluation qui deviendra partie intégrante de l'observation d'autres soi. Chaque carrière ethnographique trouve son principe dans des « confessions », écrites ou inavouées.* » (Lévi-Strauss, 1996 : 47-48)

être « devenus Indiens », et des implications de cette démarche. Quand un responsable du CIMI s'adresse à une assemblée indigène en disant « *Nous voulons... Nous exigeons...*(ici, une indemnisation) », il se pose manifestement comme appartenant au groupe qu'il a devant lui. On le comprend d'autant plus aisément si le responsable en question travaille en relation avec ce groupe depuis près de quarante ans ; mais il s'est tout de même produit quelque chose, un glissement d'identité – ou de « perspective » - qui lui permet d'employer ce « nous » sans que quiconque ne se récrie.

Cette scène devrait nous inciter à lire d'un autre œil quelques passages qui ponctuent les ouvrages ethnographiques contemporains. Il est courant en effet de lire, sous la plume de l'auteur, « mon père », « ma famille », employés au sens propre, c'est-à-dire comme résultat d'une intégration à un groupe familial indigène selon les formes de parenté en vigueur, signalant que l'ethnologue s'est trouvé « adopté », d'une manière ou d'une autre, et se trouve donc avoir adopté lui-même un certain nombre d'engagements éthiques ou comportementaux afin de ne pas déchoir de cette position. Lorsqu'une telle adoption n'a pas lieu, d'autres stratégies permettent de s'inscrire dans des rapports de parenté ou d'alliance, non par le mariage avec un ou une indigène, mais par le parrainage ou par l'inscription de ce mariage dans une tradition attestée. C'est ainsi qu'un agent de la FUNAI de Kumarumã, qui souhaitait épouser une institutrice blanche exerçant dans ce même village, demanda au cacique – « car leurs parents étaient trop loin » - de donner son accord et de parrainer cette union. Chez les Pataxó, ce sont deux membres d'ONG qui célébrèrent leur mariage en Terre Indigène, selon les rites pataxó reconstitués pour l'occasion. On peut se demander si ce processus ne relève pas de l'intimité et de la psychologie individuelle – forme sublimée de « malaise occidental », dont la « conversion de Verger au fétichisme » (T. Monod) serait un exemple – plutôt que de l'idéologie, celle-ci ne formant une superstructure qu'après coup.

Devenus, par cette adhésion rituelle ou symbolique, *persona grata* de la communauté (« *amigo da gente* »), les indigénistes entreront « dans la lutte », assumant la contrepartie de cette adoption en termes d'engagement dans les processus de reconnaissance, d'homologation, de compensations. Le poids du mouvement indigéniste brésilien, constitué dans les années 1970, a permis d'accéder à un champ de négociation sans lequel aucune des grandes avancées constitutionnelles n'aurait été atteinte. Il y a effectivement une obligation morale de s'engager auprès de ceux qui sont en position de faiblesse, et de constituer un front qui, lors de décisions cruciales (processus de reconnaissance, composition de groupes de travail – *Grupos Técnicos* – constitués à l'occasion) peut puiser parmi ses rangs et ses productions scientifiques. Le recours aux archives, la création de bases de données fournissant des arguments légaux et historiques, font partie de la mission des indigénistes, et plus généralement ce que l'on appelle « recherche-action », dans le cadre de l'*anthropological advocacy*. (Albert, 1995 : 111)

Dans ce processus, l'adhésion, qui peut donc aller jusqu'à l'identification, à la cause indigène, passe par la constitution d'un autre vivier, celui de leaders capables de défendre leur propre cause face à l'opinion nationale et face au groupe qu'ils représentent, cependant que les indigénistes se chargeront de toute la partie

documentaire et processuelle. La négociation exige en effet que soient formés des *interlocuteurs*, généralement des lettrés, capables d'incorporer des données historiques ou dominant l'usage de la parole publique, du fait de leur légitimité au sein du groupe. Mais c'est aussi pour leurs capacités mobilisatrices que ces leaders se constituent en *alter ego* indigènes des indigénistes : entre le peuple concerné et l'opinion publique alertée, on trouve une sphère de médiation constituée de cette double interface. D'un côté, la mobilisation du groupe et des sous-groupes, l'appel à la solidarité des autres populations indigènes ; de l'autre, la mobilisation du réseau d'ONG indigénistes, et des membres d'institutions de recherche ou d'administration (anthropologues, géographes, historiens, responsables administratifs).<sup>23</sup>

Cette double interface, au centre d'un réseau de mobilisation, fonctionne grâce à une articulation étroite entre association indigène d'un côté, et ONG indigéniste de l'autre, la première suscitant des demandes (qui lui sont parfois suggérées), la deuxième fournissant les moyens d'y répondre, en termes de projets éducatifs, économiques, culturels. Il s'agit là d'une deuxième étape : la mise en place d'une structure pérenne, destinée à l'accompagnement ou à la viabilisation d'alternatives économiques, sans oublier la valorisation du patrimoine immatériel, gage de la cohésion du groupe malgré les tentations suscitées par de nouvelles opportunités, telles que les programmes du PDPI ou de la Banque Mondiale.

Mais la principale opportunité économique repose dans la structure elle-même, et dans les emplois et formations qu'elle propose ; la structure est aussi une *infrastructure*, avec l'investissement logistique et humain qu'elle implique – pirogues, moteurs, camions, bâtiments, générateurs, tracteurs, machines diverses, équipement informatique –, et le recrutement d'employés en charge de ces aspects – gardiens, chauffeurs, mécaniciens, cantinières, femmes de ménages, mais aussi, au fil des formations, agents de santé, instituteurs, cadres administratifs, jusqu'à l'indigénisation progressive de tout le réseau en lien avec la question indigène, responsables de la FUNAI inclus. Il se crée ainsi une masse salariale d'importance dans des milieux peu monétarisés.

Les bénéficiaires de ces postes et fonctions font partie, dans leur immense majorité, de familles de premier plan, ou hissées au premier plan par la lutte en elle-même ou le rapport privilégié avec les interlocuteurs non-indiens. Les discours justificateurs ne manquent pas : ceux qui sont écartés « n'ont pas fait l'effort de s'instruire » ou « n'étaient pas là au moment où nous avons besoin d'eux ». Il existe une conscience claire que les postes ne sont pas attribués au hasard, mais au mérite, selon les capacités individuelles. Une conversation avec un leader palikur fut éclairante : comme je lui demandais pourquoi il n'existait pas d'association palikur, capable de rivaliser ou de négocier sur un pied d'égalité avec l'APIO (Association des Peuples Indigènes de l'Oyapock) et l'AGM (Association Galibi-Marworno), deux associations indigènes locales puissantes, bien qu'insolvables, il me répondit que cela avait été tenté ; mais le cacique de l'époque, illettré, « idéaliste », parlant à peine portugais, avait décrété que ceux qui occuperaient les postes de direction

---

<sup>23</sup> Pour un éclairage de la théorie du processus politique en milieu amazonien, je renvoie le lecteur à la thèse de Jean-Philippe Belleau (2007).

devraient être choisis parmi les familles *qui jusqu'alors n'avaient pas bénéficié* de faveurs particulières, car de second plan. Le résultat, m'expliqua mon interlocuteur, ne se fit pas attendre : on plaça à la tête de l'association encore en germe des gens incompetents, qui n'avaient aucune expérience dans le domaine administratif ou associatif, qui ne savaient pas s'exprimer en public, et l'association en resta là.

Ce que me décrivit ce leader palikur est un cercle vicieux : les familles ayant bénéficié de formations, du fait de leur implication dans le mouvement, seront toujours prioritaires pour l'attribution des postes, parce qu'elles seules sont à même de fournir des cadres compétents. Nous nous trouvons ainsi face à un entonnoir formatif, où ne bénéficieront de formations que ceux qui sont intellectuellement capable d'en tirer parti, c'est-à-dire, précisément, ceux qui ont *déjà* bénéficié de formations. Un jeune Palikur, fils de cacique, agent de santé depuis quinze ans, m'expliqua qu'il avait été désigné, deux ans auparavant, pour assister à un stage de six mois en gestion et administration de projets, avec trois autres indigènes (karipuna et galibi-marworno) exerçant également des fonctions rémunérées. Quelques jours plus tard, je fus surpris de voir le même agent de santé participer à une formation d'agents environnementaux, alors même que d'autres jeunes gens exerçaient cette fonction, en bénévoles, dans son village d'origine. Il m'expliqua qu'il avait été choisi précisément parce que la formation (qui devait déboucher sur un stage rémunéré) serait trop complexe pour les agents en question, peu instruits.

On peut observer les effets de ce phénomène dans le choix du personnel du Musée Kuahí : les moniteurs ont été choisis selon un processus démocratique (toutefois précédée d'une formation *ad hoc*, avec une sélection pratiquée selon les modalités décrites), les cadres de direction selon un processus de cooptation. Il ne s'agit pas là d'opposer à ce système un modèle de société égalitaire qui n'a pas lieu d'être invoqué, en milieu indigène pas plus qu'ailleurs. Il s'agit de se demander si d'une manière ou d'une autre ce processus de formation, qui aboutit à la création ou à la consolidation d'une oligarchie, a pour vocation à être rectifié ou à se maintenir.

Existe-t-il une alliance objective entre l'élite ainsi créée par les fonctions de direction et d'administration des associations indigènes, et leur pendant indigéniste ? On discerne aisément l'avantage qu'il y a, dans une structure associative constituée autour de personnalités du monde de la recherche ou de la politique, à créer les conditions d'un dialogue pérenne avec leurs interlocuteurs. Cela revient à préférer, naturellement, des structures stables afin de ne pas renouer en permanence les fils d'un dialogue fort complexe. On connaît les brusques explosions de défiance qui aboutissent à des accusations parfois d'autant plus graves qu'elles sont imaginaires, portées contre tel ou tel de nos collègues : trafic de drogue ou de minerai, commandes d'assassinats, etc. L'existence d'un cadre stabilisé est donc la condition du dialogue et de l'interaction. Mais ce même cadre stabilisé nous fait entrer dans une logique nouvelle, pour un objectif nouveau : le maintien du *statu quo*.

Dans ce champ d'activité, la cooptation ne s'exerce pas uniquement au sein des associations, mais dans leurs interactions : de même que les premiers bénéficiaires des formations et des charges seront les membres du groupe déjà insérés dans le réseau de distribution, de même les formateurs, les experts et consultants divers

recrutés par les organismes publics ou privés seront désignés au sein de l'association indigéniste, sur indication parfois des Indiens eux-mêmes. La culture, la lutte, le développement, sont autant de thèmes privilégiés qui justifient la levée de fonds d'un côté, la distribution de charges et de salaires de l'autre, en un système autoalimenté, où la position des uns dépend de la stabilité de celle des autres.

Il s'agit à présent de tirer certaines conclusions de ce qui vient d'être dit, et faire acte, donc, de « franchise maladive », en décrivant des « personnages de roman ». Créer un système économique viable, fondé sur des objets qui ne sont pas à proprement parler des biens de consommation, n'est pas chose nouvelle ; le circuit du théâtre subventionné répond à ce schéma, le monde associatif également, et nul n'y trouve à redire. Le problème commence lorsque le système mis en place interdit *de facto*, sinon *de jure*, d'accéder au terrain sans que soit suggérée au chercheur l'orientation de sa production scientifique ultérieure. Je cède ici la parole à Bruce Albert (1995 :115) : « *Dès lors que [le projet] tend vers la conquête de droits fondamentaux de citoyenneté constamment déniés par les Etats, l'anthropologue ne peut, bien entendu, que souscrire à son propos et aux actions qui en découlent. Mais il ne saurait, en revanche, accepter que sa recherche se borne à ce cadre, aussi incontestable qu'il soit. Volontiers engagé par la demande d'intervention et le devoir d'implication, il ne peut, en effet, y laisser réduire l'horizon intellectuel de sa problématique (...).* »

L'anthropologie, qu'elle soit « appliquée » ou « impliquée », ne peut se fonder sur des pétitions de principes qu'elle se ferait un devoir d'illustrer, ce qui pervertirait totalement le principe de l'enquête. On réunit des éléments, puis on tire des conclusions, ce qui n'est pas du tout la même chose que de réunir des preuves allant dans le sens d'une conclusion donnée au préalable. Il ne s'agit donc pas là, par exemple, d'opposer une idéologie environnementaliste à une autre, indigéniste, autochtone, ou « ethnophile » (Belleau, 2007), mais de reconsidérer ce que sont les éléments pertinents d'une enquête. Si l'on se consacre au chamanisme, il faut, avant d'en déduire, par extrapolation, que les écosystèmes sont préservés parce que la cosmologie les présente comme inclus dans le cercle de société, prendre en compte la réalité, et non la « représentation », du milieu naturel. Si j'affirme que la faune locale ne court aucun danger parce que les Karipuna ou les Galibi-Marworno ont une éthique cynégétique rigoureuse – on ne tue que pour manger – j'affirme quelque chose qui n'a pas d'ancrage dans la réalité. Car il faut d'une part évaluer les contextes d'énonciations de ces propos - « je ne chasse que pour manger » ou « j'étais allé chasser pour nourrir ma famille » -, et observer les conditions d'exercice d'une telle chasse « alimentaire ».



Figure 5 : Tableau de chasse à Kumarumã. On distingue trois tortues *Podocnemis*, trois pacas, deux singes hurleurs et un agouti. Photo F. Maffei.

On se rendra ainsi compte que le verbe « chasser », qui revêt un tel poids idéologique lorsqu'il s'agit de territoire amérindien ou « traditionnel », est systématiquement euphémisé (dans l'Uaçá, mais aussi au Mont Pascal et à Iratapuru) lorsqu'un Blanc se trouve présent. Il n'est jamais employé seul, mais toujours sous la forme : chasser « pour nourrir ma famille » / « pour ma consommation propre » / « juste pour ma consommation et celle de ma famille », forme déclinable à l'infini. Cette affirmation est contredite par la structure commerciale qui existe dans chaque village, où le prix à la pièce ou au kilo de chaque type de gibier, dans l'Uaçá, est affiché et validé par l'Assemblée des Peuples Indigènes de l'Oyapock (mais le même principe est appliqué tant chez les Pataxó de Bahia que chez les *ribeirinhos* d'Iratapuru). Le commerce de viande de brousse est donc une activité économique non négligeable, et il est courant que les chasseurs partent en expédition avec une liste de commandes – deux exemples attestés : dix-huit agoutis pour la fête de l'école, quinze pirarucus et cent dix pécaris pour la fête de Marie, patronne de Kumarumã. La chasse – ou la pêche – ne repose pas sur le principe de la mesure dans les prélèvements, sauf coercition. Elles obéissent à des facteurs tels que le temps et l'équipement : le temps que l'on a choisi d'y consacrer (bien entendu compressible ou extensible), et le matériel dont on dispose, en particulier les cartouches. Ce dont dépend en ultime instance le nombre de bêtes abattues, c'est du nombre de cartouches que l'on emporte avec soi ; le constat est fort simple, encore faut-il vouloir le constater. Dès lors, ce n'est plus uniquement une détermination intérieure ou une prescription morale qui régit le nombre de cartouches que l'on va emporter,

mais aussi la situation financière du chasseur, son aisance et sa logique économique : dégager une plus-value qui sera consacrée à l'achat d'autres cartouches, par exemple.

La logique mise en œuvre dans la gestion du gibier m'apparut clairement lors de mon ultime visite (2007) aux Pataxó : voyant un Indien passer de maison en maison pour vendre de la viande de cabiai (*Hydrochaeris hydrochaeris*), j'interrogeai un acheteur, m'étonnant de ce qu'il restât des cabiais dans la région, et si leur nombre, probablement réduit, n'exigeait pas que l'on cesse de les chasser. La réponse fut : « Mais non, il y en a plein ! » Comme je demandais à mon interlocuteur sur quoi il se fondait pour dire qu'il y avait « plein » de cabiais, il me rétorqua que la preuve se trouvait, justement, dans le fait que le vendeur en question *en tuait un chaque semaine*.<sup>24</sup>

Lorsqu'un équilibre faunistique est rompu, comme dans l'Uaçá, entraînant la prolifération du caïman noir (*Melanosuchus niger*), la disparition progressive du Jacaretinga (*Caiman crocodilus*), de la tracajá (*Podocnemis unifilis*), l'extinction du curió (*Oryzoborus angolensis*), l'anthropologue ne peut se contenter d'invoquer « la Mère des caïmans » ou « le Père du Curió » et se maintenir dans le décryptage cosmologique, hors de toute incursion dans le domaine de la réalité. Ces déséquilibres ont des implications écologiques, sociales, économiques, mais aussi légales s'agissant d'espèces protégées ou interdites à la vente. Les ONG environnementales désireuses de pénétrer l'univers des associations indigènes préfèrent les vœux pieux à la reconsidération de leurs engagements : contrairement aux populations dites « traditionnelles », il n'existe pas ici de concession d'usage en échange d'adoption d'un cahier des charges environnementales. Or c'est précisément l'absence de contrat moral qui rend vaine toute intervention dans ce domaine, la connaissance précise de la démographie des différentes espèces (humaine comprise) venant buter sur l'omission obligée et sur l'impossibilité d'agir. (Kohler, 2008, « Effets collatéraux... » en annexe)

## Logiques d'acteurs

Les différents éléments exposés ici m'ont incité à adopter d'autres objets et de nouvelles perspectives, dans de nouveaux théâtres d'opération. La constitution de ce nouvel objet se trouvait en germe dans les résultats de mon terrain chez les Pataxó : l'ampleur du trafic de bois précieux, la gêne que cela suscitait, l'incapacité des ONG mobilisées à reconnaître l'échec successif de leurs projets de protection du massif du Mont Pascal, tout cela soulevait la question de l'avenir des aires protégées face à une croissance humaine qui serait toujours, en fin de compte, tenue pour prioritaire (Ehrlich & Pringle, 2008 : 11580). Imaginons une vague de cambriolages affectant les œuvres d'art disséminées dans les églises : on peut envisager de collecter celles qui restent et de les réunir en lieu sûr, où chacun pourra les visiter. Mais voilà : des

---

<sup>24</sup> De manière similaire, des Indiens Galibi-Marworno se lamentaient du faible nombre de pacas (*Cuniculus paca*) tuées sur le mont Tipoca – trois ou quatre après plusieurs jours de traque. Et ils concluaient : autrefois, il était courant d'en abattre *quatorze* en une seule nuit ! Le lien de cause à effet ne semblait pas établi.

cambrioneurs plus audacieux que les autres pénètrent dans le musée et emportent tout. Que reste-t-il à sauver ?

La création d'aires protégées en zone anthropisée agit comme facteur d'attraction pour les populations : elles garantissent en effet un renouvellement des ressources, jusqu'au moment où la pression qui s'exerce sur elles ne leur permet plus d'assurer ce rôle. Leur pénétration progressive survient alors comme une fatalité, et accroît leur vulnérabilité, jusqu'au seuil critique de dévastation où l'on déclare qu'il n'y a plus rien à « préserver », et qu'il vaut donc mieux investir ailleurs. Dans la mesure où la loi protège prioritairement les humains, la création d'aires protégées habitées, ou l'octroi de droits spécifiques aux populations occupant traditionnellement des zones riches en ressources renouvelables, apparaît comme une solution plus viable à moyen terme que la sanctuarisation de vastes étendues, si la pression démographique à leur entour venait à les mettre en danger. L'attitude des populations concernées à l'égard de leur environnement, les conditions socioéconomiques qui leur permettront d'améliorer leur train d'existence sans intensifier la ponction exercée, devient un facteur d'appréciation fondamental pour tout projet lié au « développement durable ».

Le critère anthropologique qui déterminera quelle population fera l'objet d'une recherche ne repose alors plus sur l'appartenance ethnique, mais sur un ensemble de conditions socio-environnementales, et intègre dans la réflexion tant le contexte local que régional et finalement, « global ». D'autre part, l'angle anthropologique étant insuffisant à rendre compte, à lui seul, des phénomènes observés, cet abord exige la constitution d'équipes interdisciplinaires, incluant entre autres des démographes, économistes et géographes. L'anthropologue doit dès lors se contraindre à traiter son matériau de manière à ce que les résultats de son enquête soient exploitables et pertinents dans le cadre d'autres disciplines.

Il existe deux inconvénients majeurs à cet élargissement du champ de la recherche anthropologique : d'abord le fait que plusieurs disciplines des sciences sociales peuvent s'emparer de l'objet, selon des méthodes et des terminologies qui leurs sont propres et parfois incompatibles<sup>25</sup> ; puis la multiplication des concepts qui accompagnent et justifient les politiques publiques, et qui sont réinterprétés localement. « Développement Durable », « Gouvernance », « Globalisation », « Société civile », sont autant de termes qu'il convient de manier avec précaution : nous pénétrons en effet dans un domaine régi par une « logique floue », relevant du champ d'action politique. La fortune de l'expression « Développement Durable » ne vient pas de son contenu (elle est pur signifiant) mais du fait qu'elle associe la question sociale à la question environnementale, chacun étant libre d'en estimer les proportions (Flipo, 2005). L'imprécision des termes est donc une condition de leur applicabilité dans les politiques publiques ; cela n'en fait pas pour autant des concepts anthropologiques, mais bien plutôt des « choses conceptuelles » à étudier

---

<sup>25</sup> Le concept de « résilience », par exemple, ne recouvre pas la même chose selon que l'on parle en termes écologiques ou culturels. Quant aux méthodes, on relèvera par exemple que l'application de questionnaires biographiques et la pratique d'entretiens non dirigés sont exclusives l'une de l'autre, un même interlocuteur ne pouvant en faire successivement l'objet.



localement, comme le peuvent l'être les « choses culturelles » telles que le mariage ou la couvade (Sperber, 1996 : 32).

Si la pratique interdisciplinaire présente des inconvénients, on ne peut nier qu'elle ait aussi des avantages, dont la « saison des projets ANR » (janvier-février) de cette année 2008 m'a encore fourni un exemple. Il est plus facile à des spécialistes de différentes disciplines de s'accorder sur une recherche commune, sur un terrain donné, qu'à des anthropologues de sensibilités diverses, aux terrains éparpillés, de s'entendre sur une problématique conjointe. Malgré les efforts de la coordinatrice du projet, et en dépit – ou à cause – des multiples contributions à un projet portant sur les modes de gouvernances, il fallut renoncer à présenter notre proposition pour l'appel d'offres de l'ANR « Gouverner, Administrer », trop hétérogène dans ses approches et dans ses localisations. Dans le cas du projet USART (mode de transmission des usages et des savoirs territoriaux en contexte « traditionnel »), élaboré à l'initiative du géographe François-Michel Le Tourneau, la définition d'objectifs clairs, sur un terrain ciblé, permettait à chaque représentant d'une discipline de déterminer son angle d'approche, avec cette condition que l'exploitation des données se ferait dans un cadre harmonisé (le projet a été classé en liste complémentaire par l'ANR pour l'année 2008, et sera représenté en 2009). Or il en va de même lorsque se met en place une campagne de fouilles paléontologiques, dont le succès dépendra des différentes disciplines impliquées – paléontologie, palynologie, paléobotanique, géologie, taphonomie, climatologie, et j'en oublie.

Il ne s'agit plus de conforter une discipline, mais de travailler à la production d'un savoir aussi exhaustif que possible sur une question donnée, un exercice fort utile à l'établissement de notre partie programmatique exposée au cinquième chapitre de cette synthèse. L'appartenance à une équipe pluridisciplinaire exige une profonde remise en cause des modes de constitution et de transmission des savoirs. Nous sortons du cadre cumulatif à des fins d'enseignement pour pénétrer dans la logique des organismes de recherche répondant à des fins précises, déterminées par la complexité de leur objet. Ce glissement du cadre académique vers le domaine de l'expertise n'est pas dépourvu de dangers – danger interne de compétition entre les disciplines, et dangers dérivant des interactions avec le champ politique, prompt à stigmatiser la « république des experts », nouvelle forme de technocratie. (Latour, 1999 ; Felli, 2008))

Il comporte, pour la pratique de l'anthropologie elle-même, un danger bien spécifique, car les terrains ciblés et multiples remettent en cause la notion « d'observation participante » sur laquelle est fondée la pratique moderne de la discipline. Ce danger, toutefois, naît d'un défaut d'optique : la formation d'un anthropologue se déroule en plusieurs étapes, la pratique d'un terrain de longue durée, indispensable, étant située dans les premières années de sa formation. Ce n'est qu'une fois armé du savoir et de la méthodologie propre à sa discipline qu'un anthropologue peut être intégré à une équipe telle que nous la décrivons.

## Développement durable en Amazonie

Ce mode de travail et de constitution d'équipe avait été déjà mis en œuvre dans le cadre du projet DURAMAZ, qui entame sa troisième année.

Le projet DURAMAZ est un projet pluridisciplinaire et multisitué qui se propose d'aborder la question des déterminants géographiques, économiques, démographiques et anthropologiques du développement durable en Amazonie brésilienne. Il se fonde, entre autres, sur deux expériences précédentes, la première associant démographes et géographes (programme d'application de questionnaires EBIMAZ) focalisée sur les parcours biographiques de populations amazoniennes, la deuxième associant spécifiquement démarche anthropologique et moyens géographiques autour de la question des usages de l'espace en Terre Indigène Yanomami, résultat d'une collaboration entre Bruce Albert et François-Michel Le Tourneau. L'originalité du projet DURAMAZ repose sur le choix des terrains, volontairement hétérogènes, incluant tant des territoires amérindiens que des fronts pionniers, des populations traditionnelles et des exploitations agroindustrielles, le point commun étant le fait que ces terrains ont fait l'objet d'expériences de développement durable dont la mise en place remonte au moins à une dizaine d'années. L'objectif ultime est de mettre au point un système d'indicateurs suffisamment exhaustif et flexible pour permettre la prise en compte de données de natures très variées (éducation, santé, équipement, revenus, mais aussi trajectoires, activités, cadres géographiques et politiques, types paysagers, biodiversité), ainsi qu'un système de transposition de ces données permettant des comparaisons synoptiques de réalités fort diverses.

J'ai participé à deux missions, en 2007 et 2008. La première était située en Amapá, dans la Réserve de Développement Durable d'Iratapuru ; l'équipe était constituée de François-Michel Le Tourneau et Anna Greissing, et la mission consistait à étudier les mécanismes de collecte, de transformation et de vente de noix du Brésil au sein de la Coopérative créée à Vila de São Francisco de l'Iratapuru. L'autre, en Rondonia, était centrée sur la zone du projet pilote de colonisation agraire d'Ouro Preto do Oeste, où les tentatives de créer des modèles agricoles alternatifs viennent buter sur la rentabilité immédiate de l'élevage bovin ; l'équipe intégrait Philippe Léna et Guillaume Marchand.

La Réserve de Développement Durable d'Iratapuru fait partie de la mosaïque d'aires protégées de l'Etat d'Amapá, dont elle est le fleuron. Constituée autour d'une coopérative, la COMARU, la communauté vit du ramassage et de la transformation partielle de noix du Brésil, et surtout d'un contrat d'exclusivité avec l'entreprise Natura pour le conditionnement du *Bréu branco*, sève odorante entrant dans la composition de nombreux parfums. Dans la mesure où cette coopérative était exsangue deux ans auparavant, l'approche anthropologique devait éclairer ce que les données statistiques et économiques ne peuvent appréhender : toute chose étant égale par ailleurs, la réussite des projets est conditionnée par la cohésion communautaire face aux forces centrifuges provoquées par l'afflux d'argent et de projets. Avec cette question afférente qui me semble le pivot de toute interrogation au sujet des réserves extractivistes de quelque ordre que ce soit : si le discours écologique ou le

compromis avec le développement durable repose sur des *pratiques*, comment concilier l'amélioration du niveau de vie et le maintien d'activités traditionnelles à faible valeur ajoutée sans modifier, justement, le mode de vie et de production ?

L'article dérivé de cette enquête (Kohler, Greissing & Le Tourneau, 2009, « Une approche anthropologique... » joint en annexe), brève mais intense, est construit autour de deux hypothèses paradoxales :

1) La coopérative et l'afflux d'argent sont sources de division, et non de cohésion. La cohésion *communautaire* est maintenue par une mémoire commune (sentiment de partager une histoire collective), la conception de la parenté fondée sur la corésidence, l'homogénéité des pratiques religieuses, les formes mêmes de l'extraction de noix du Brésil car l'entraide nécessaire lors de la collecte entraîne une sociabilité propre aux *castanhais*, différente de celle qui prévaut dans la *vila*.

2) Ce qui assure la pérennité du système n'est pas la transmission de père à fils, mais de beau-père à gendre, avec le maintien d'un faible niveau de qualification : le renouvellement des générations est assuré par l'intégration des salariés extérieurs, peu qualifiés, par le biais des mariages. L'extractivisme se perpétue par le maintien global d'un faible niveau de qualification. Si le mode de vie extractiviste faiblement qualifié se perpétue, c'est précisément grâce à un mécanisme de renouvellement démographique qui absorbe des gendres peu formés tandis que les fils bénéficient d'une éducation supérieure (et ne reviennent pas).

Le maintien de la cohésion est dû à un fort sentiment communautaire, selon la définition de Max Weber, dont nous reprenons les propositions :

a) Mémoire collective : Origine commune (Breves - PA) et adoption de l'histoire locale (Zé Júlio, Cabo Cesário, etc.) alors même que leur migration est postérieure à la fin de cette période : les nouveaux arrivants ont fait leur le passé du lieu. Les lieux sont d'ailleurs *historicisés* : Arumanduba, Cobra Grande da Boca do Iratapuru, figurent dans des récits et des chansons, perpétuant également la mémoire des habitants anciens et de leurs emplacements. Les occupants actuels ont un système référentiel commun, qui est transmis de génération en génération. Le moment privilégié de la transmission est celui des séjours en forêt, dans les *castanhais*.

b) Corésidence : comme cela est attesté dans nombre de communautés (traditionnelles, indigènes ou quilombola), la corésidence crée la parenté. Nombre d'affirmations vont dans ce sens dans les entretiens : « *Elle vit ici depuis si longtemps que nous la considérons comme notre tante* ». Cette parenté est possible grâce au système référentiel partagé que nous décrivions un peu plus haut. Autre élément : nombre de foyers ne sont pas constitués de familles nucléaires, mais aussi d'*agregados* enfants ou adultes : prêt ou don d'enfant, hébergement parfois définitif des saisonniers. C'est cela qui permet la reproduction sociale sous forme d'intégration allogène, en plus du mariage.

c) Homogénéité des pratiques et des croyances religieuses. La religion catholique comme facteur de cohésion a été amplement illustrée par Galvão (1955) : la hiérarchie socioéconomique est compensée par les fonctions religieuses au sein des *freguesias*. Le directeur de la coopérative d'Iratapuru est également le *rezador* :

on peut se demander si sa légitimité comme directeur n'est pas due précisément à cette fonction (nombreuses allusions à l'éthique nécessaire à la direction *morale* de la communauté). La communauté a été constituée par le regroupement d'habitants dispersés autour du projet de Communauté ecclésiale de base, dont dérive l'organisation actuelle de la Vila de São Francisco : construction d'une chapelle dédiée au saint homonyme, bénédiction par l'évêque, etc. afin de contrer l'influence de São Benedito de Gurupá.

d) Topographie rendant nécessaire la coopération. La pratique extractiviste elle-même est facteur de cohésion : la solidarité est indispensable au franchissement des sauts de l'Iratapuru, sans parler des pannes de moteur ou des urgences médicales. La sociabilité en forêt se manifeste par des arrêts chez ceux de l'aval avant de reprendre la remontée des *igarapés* : pas d'électricité donc la sociabilité est fondée sur



**Figure 6 : Franchissement des sauts de l'Iratapuru. L'entraide est obligée.**

des activités collectives (chasse, réparations...) et des veillées. On voit ainsi se perpétuer un système ancien où les habitants étaient dispersés mais une cohésion maintenue par des visites régulières (système de *mutirões* ou groupes d'entraide).

Cette sociabilité est selon nous un ressort essentiel pour l'intégration des saisonniers appelés à devenir des gendres. C'est en forêt que les gendres commencent à « faire partie de la famille », c'est-à-dire qu'ils s'approprient l'histoire locale et la mémoire collective par les récits de veillée. La pérennité du système serait-elle assurée par le maintien d'un faible niveau de qualification ? Tout le paradoxe du système extractiviste repose en effet sur ce maintien d'une activité traditionnelle à faible valeur ajoutée, combinée à l'amélioration du niveau de vie : cela va de pair avec un accroissement du niveau d'études chez les enfants. Les garçons, qui seraient concernés par la perpétuation de l'activité du père, s'y refusent du fait de la pénibilité du travail, car leur formation scolaire leur ouvre d'autres portes. La direction de la coopérative ne peut absorber à elle seule cette main d'œuvre qualifiée, donc les garçons ont tendance à rester en ville et à s'y marier. La communauté a résolu (involontairement) le problème par un mécanisme de renouvellement démographique dérivé du mariage et de l'uxorilocalité. Les saisonniers sont faiblement qualifiés, les moments de sociabilité en forêt ou les fêtes communautaires sont des moments privilégiés pour nouer des liaisons sentimentales. Les femmes seraient donc, contrairement aux discours et aux apparences, le pivot de toute transmission du capital et des lots de noyers du Brésil.

Un certain nombre d'expériences propres sont entrées en jeu lorsqu'il s'est agi d'interpréter correctement les données de terrain. Tant dans l'Uaçá qu'au Mont Pascal j'avais été confronté aux réseaux constitués par les associations indigènes d'une part, et les différentes ONG, associations ou organes institutionnels en charge de promouvoir ou de gérer des projets de développement ou de conservation. Au Mont Pascal, il s'agissait du projet « Monte Pascoal Pataxó » promouvant une gestion conjointe du Parc National par l'IBAMA et par des agents indigènes formés tant au contrôle et à la vigilance anti-incendie qu'à l'écotourisme et à l'éducation environnementale (Kohler, 2008, « Effets collatéraux... » en annexe). Dans l'Uaçá, l'intrication des différentes institutions (FUNAI, Musée Kuahí, IBAMA), associations (APIO, AGM) et ONG (TNC, IEPÉ) était un constituant essentiel des réseaux de relations, de la dynamique locale et de la politique d'emploi et de formation de cadres indigènes.

Mais c'est surtout un rapport privilégié avec l'équipe de l'IBAMA (*Institut Brésilien de l'Environnement*, aujourd'hui *Institut Chico Mendes de la biodiversité*) du Parc National du Cap Orange qui m'a ouvert des perspectives fort intéressantes. En échange d'un appui logistique (hébergement, combustible, transport) pour mes propres recherches dans l'Uaçá, j'ai mené pour cet organisme une enquête parmi les communautés intégrées ou frontalières du Parc National du Cap Orange, un parc dont la zone maritime équivaut en superficie à la zone terrestre. J'ai ainsi pu accompagner plusieurs missions en mer et observer le dialogue de sourd établi entre les pêcheurs illégaux et les agents du Parc, mais également participer au conseil consultatif, exigence récente du SNUC (*Système National des Unités de Conservation*, créé en 2000), qui met en présence tous les acteurs, représentants communautaires et organismes associés à la gestion de l'Unité. Au cours des deux journées qu'a duré ce conseil, je voyais se déployer devant moi ce que Latour appelle une « politique de la nature » : non seulement la cohorte des aspirations contradictoires, oscillant entre la bonne volonté et la mauvaise foi, mais aussi un terrain protéiforme et complexe, à multiples facteurs et multiples agents, terrain chargé de promesses et d'études à venir.

Quatre communautés ont fait l'objet d'une attention particulière : le village Galibi-Marworno de Kumarumã, la population (principalement protestante et en franc déclin) de Taperebá, la communauté de Vila Velha do Cassiporé, devenue implantation de l'INCRA, et le quilombo en voie d'homologation de Cunani, à la pointe sud du Parc. La demande de l'IBAMA était d'évaluer les perspectives d'implantation de projets de développement – principalement liés au tourisme et à l'écoulement des productions locales – dans ces différentes communautés, selon la manière dont elles entendaient, ou non, collaborer. Les éléments de mon rapport étaient destinés en outre à intégrer le plan de gestion (*plano de manejo*) du Parc, en cours de rédaction.

Venant à la suite de mon expérience de terrain à Iratapuru, ma mission était grandement facilitée par l'évaluation précise des points à aborder, des personnes à interroger, et des mécanismes socioéconomiques à l'œuvre au sein de ces communautés. Afin de créer des termes de comparaison, l'enquête s'attachait à trois aspects fondamentaux :

1) la perspective wébérienne sur ce qui « fait communauté », seule manière d'aborder de front des réalités différentes comme peuvent l'être un quilombo et un village amérindien. Il s'agit de prendre en compte les formes de sociabilité observables au sein des villages, la conception de la parenté – restreinte ou élargie –, les appartenances religieuses, l'incorporation des représentations territoriales et de l'histoire locale, et le type de peuplement (homogène, hétérogène, d'immigration récente ou ancienne, etc.)

2) l'étude des réseaux de relation passés et présent : l'existence d'un réseau commercial régional très ancien est attesté. Plusieurs événements sont responsables de son effondrement : l'ouverture de la BR 156, qui a bouleversé les anciennes voies de circulation fluviales ; la politique d'ethnisation débutée dans les années 1970 qui ont désolidarisé des communautés adoptant des logiques différentes. L'enquête mettait ainsi en évidence que l'histoire des Galibi-Marworno devait être considérée, non pas uniquement sous l'angle de leurs rapports avec les Palikur et les Karipuna, mais également sous celui de leurs alliances passées avec la communauté de Vila Velha do Cassiporé, par où transitait le commerce local de peaux, d'aliments, de pirogues, commerce suscité par la demande d'importants sites d'orpillage en amont du fleuve. Cette donnée ethnographique n'avait jusque-là pas été prise en compte, sans doute du fait que Vila Velha n'est pas, aux dires de ses habitants, une communauté indigène.

3) la substitution progressive des alliances locales, interethniques, par des alliances institutionnelles, ciblées (FUNAI, INCRA, Fondation Palmares), chaque institution ayant sa propre logique de gestion et d'accompagnement de ces communautés. Nous entrons de plain-pied dans le domaine des logiques d'acteurs à multiples configurations. Tandis que les pouvoirs publics multiplient les initiatives visant à implanter des systèmes durables d'exploitation des ressources en zone rurale, les populations concernées, qui aspirent au confort matériel, développent des stratégies d'alliance inspirées d'anciens réseaux clientélistes (Araújo, 2004). L'originalité de ce système vient du fait qu'il met en contact des collectivités de nature différente : population traditionnelle, d'une part, et organe institutionnel d'autre part. Ces alliances forment en réalité un système complexe, réflexif, profitable aux deux parties, et s'établissent par la mise en concurrence des institutions concernées, la démultiplication des rivalités régionales par des accords ciblés, reproduisant ainsi, à l'échelle institutionnelle, les modes de fonctionnement locaux. La réussite effective des projets est secondaire par rapport à ce constat : *la finalité des alliances réside, non dans les projets, mais dans l'alliance en elle-même*, basée sur la confiance mutuelle, les rapports individualisés, et dont la solidité garantit d'un côté la multiplication des initiatives, et de l'autre leur acceptation par les communautés concernées.

Le terrain mené à Iratapuru, dans la perspective d'une contribution aux approches des géographes, a entraîné la mise au point « d'indicateurs anthropologiques » fondés sur l'hypothèse suivante : toutes conditions étant égales par ailleurs, des projets similaires mis en place dans des communautés similaires échouent ou réussissent. Ces indicateurs furent donc forgés, après l'enquête de terrain, sur la base des formes de sociabilité, des rapports de parenté, des choix

religieux, des origines familiales, afin de proposer une vue synoptique des indices de cohésion communautaire. Une autre série d'indicateurs venait compléter la première, cette fois relativement à l'attachement ou à la familiarité au milieu (en m'inspirant de mes terrains chez les Pataxó) : toponymie, connaissance de l'histoire locale, connaissances botaniques, créatures surnaturelles, etc.

Indicateurs pertinents pour les communautés extractivistes ou ribeirinhas	
<b>Indicateur de cohésion communautaire : ce qui fait (ou défait) la communauté.</b>	
Corésidence vaut parenté	0-1
Homogénéité du peuplement de base	0-1
Existence d'un mode d'intégration des allogènes	0-1
Existence de travaux collectifs	0-1
Absence d'Eglises protestantes	0-1
<b>Indicateur d'ancrage : ce qui traduit un attachement au lieu que l'on habite.</b>	
Parcours migratoires achevés	0-1
Toponymie signifiante	0-1
Profondeur temporelle : appropriation de l'histoire des lieux	0-1
Profondeur généalogique	0-1
Transmission des savoirs historiques	0-1
<b>Indicateur de rapport au milieu : ce qui suggère la durabilité ou non des pratiques.</b>	
Restrictions de chasse ou de pêche (autodiscipline)	0-1
Croyances en les esprits de la forêt, en la malignité des bêtes	0-1
Connaissances botaniques et éthologiques	0-1
Transmission de ces connaissances bota/étho.	0-1
Absence d'Eglises protestantes	0-1
« 0 » = non ; « 1 » = oui.	

J'ignore encore la productivité de ce modèle. Ayant tenté de l'appliquer sur le terrain suivant, à Ouro Preto d'Oeste (Rondônia), j'ai constaté sa validité, mais il peut s'agir d'un défaut d'optique, car la très grande différence existant entre un *assentamento* (lotissement agricole) créé de toute pièce et une population traditionnelle rend difficile toute comparaison. En d'autres termes, si le modèle d'indicateurs mis en place à Iratapuru permettait aisément d'expliquer l'échec de l'Association de Producteurs Alternatifs d'Ouro Preto do Oeste, il n'expliquait pas comment cette association avait tenu bon quinze ans d'affilée... C'est là, il me semble, une limite sérieuse posée à l'élaboration d'indicateurs de ce type, sauf à en limiter l'usage aux « populations traditionnelles ».

Le terrain d'Ouro Preto do Oeste, mené conjointement avec Philippe Léna et Guillaume Marchand était intéressant par le nombre de questions soulevées et d'obstacles posées à une approche anthropologique : diversité et éparpillement de population, multiples activités, impossibilité d'identifier une « communauté » au

sens anthropologique du terme. Mais il était pertinent d'observer, derrière la multiplicité des parcours, la position commune de gens déracinés, confrontés au milieu amazonien qui leur était étranger. A travers l'enquête sur les causes de la faillite de l'Association des Producteurs Alternatifs, nous avons pu constater les profondes divergences d'opinions et de positions relativement à ce type d'initiatives. Les problèmes rencontrés par l'Association (mauvaise administration, mauvaise gestion, cavalerie financière, détournements de fonds) sont ceux que rencontre n'importe quelle association ou coopérative. La différence réside en la somme d'argent et d'effort qu'une institution (organe public, mairie, Etat, ONG) est susceptible d'investir dans les sauvetages successifs nécessités par ces associations, qu'elles soient indigènes, traditionnelles, ou purement locales, centrées sur l'économie ou la valorisation culturelle. L'absence de cadres compétents entraîne fatalement, lorsque vient le temps de viabiliser un fonctionnement pérenne, des erreurs ou des indécidables ; dès lors, c'est l'intérêt que peuvent trouver les bailleurs de fonds qui explique le succès ou l'échec de ces initiatives : l'Etat de Rondônia, en dépit de l'image de marque positive que peut véhiculer une association promouvant le développement durable, peut considérer cette initiative comme superflue ou incompatible avec son programme économique, fondé pour une bonne part sur l'élevage laitier et boucher.

Les différents organismes officiels (EMBRAPA, CEPLAC, IDARON, INCRA) susceptibles d'aider ou d'accompagner les producteurs alternatifs s'accordent sur le fait que ceux-ci leur vouaient une grande défiance. Ici encore, il me semble que nous devons considérer les logiques à l'œuvre derrière l'action de chaque intervenant, ces organes associés à la productivité agricole n'ayant peut être pas compris que l'Association ne s'inspirait pas d'une logique économique, mais se considérait comme *porteuse d'un projet de société*, la rentabilité devenant dès lors secondaire. Le défaut d'*alliance stratégique* est donc bien un facteur essentiel de la désagrégation de cette coopérative, cependant que la COMARU à Iratapuru, ou l'APIO de l'Uaçá, grevées de dettes, se sont tout de même relevées, l'une grâce à la SEMA, l'autre grâce à la TNC.

Ceci vient conforter l'idée que les relations sociales à l'intérieur d'un groupe sont difficilement appréhendables aujourd'hui en termes uniquement communautaires. L'étude du discours ethnique nous avait déjà montré que celui-ci n'était pas pensable hors de règles de transmission et de rhétorique extérieures aux groupes en question. Nous nous trouvons aujourd'hui confronté à une dissolution des réseaux d'échanges locaux et à une multiplication d'interlocuteurs ayant un fort impact sur l'organisation des communautés étudiées. Aussi bien les organes liés au développement rural qu'à la protection de l'environnement, mais aussi les institutions de recherche, tendent à imprimer leur marque à ces microsociétés, favorisant les échanges régionaux (comme c'est le cas de l'IBAMA lorsqu'il organise un conseil consultatif en prenant en charge les déplacements et l'hébergement) et d'autres échanges qu'il convient de prendre en considération, comme par exemple les étudiants d'Universités Fédérales envoyés sur place pour y mener des enquêtes, cependant que des leaders locaux sont invités à des conférences ou séminaires au sein des centres académiques. La circulation, rappelons-le, est à



double sens : ce ne sont pas uniquement les Yanomamis qui ont familiarisé des concepts appartenant à la société nationale. La société nationale, d'une certaine manière, apprivoise des concepts yanomami à travers les ouvrages de vulgarisation, les reportages, etc. Il se crée ainsi un monde de significations partagées ; les modalités de ce partage, et ce qui est réellement partagé, demeurent des points à étudier et à éclaircir.

## Diversité culturelle et biodiversité

L'enjeu de ce partage est de mettre en œuvre l'idée que la diversité culturelle est inhérente à l'humanité, et qu'en conséquence les différentes cultures ne peuvent s'inscrire dans une hiérarchie, mais être considérées comme intégrant un patrimoine qui formerait, dans son ensemble, l'humanité. A la fois unique et multiple, par la diversité de ses expressions, de ses visions du monde, de ses usages du milieu naturel : la contribution des ethnologues fut essentielle à l'élaboration de cette ligne directrice des activités de l'UNESCO<sup>26</sup> : « *La mondialisation fait peser le risque d'une homogénéisation croissante de l'environnement culturel et biologique. Il faut définir et mettre en œuvre des mesures politiques et juridiques aux niveaux national et international pour mieux promouvoir la pluralité des cultures, dans toutes leurs expressions, et de lutter contre la perte de la diversité biologique.* » (2002 : 10)

La diversité culturelle comporte, on l'a vu, le principe d'*usage mesuré*, propre à chaque population, des ressources environnementales, et on associe couramment à la notion de diversité des hommes, celle de « biodiversité » :

« *En mettant l'accent sur la « diversité durable », nous reconnaissons que les être humains appartiennent à l'univers biologique, tout en étant la seule espèce qui a le privilège d'intervenir sur lui par la création de diverses formes de culture dans le temps et dans l'espace. L'avenir de la terre tout entière dépend donc d'eux. Ils ont par conséquent l'obligation d'assurer un équilibre adéquat entre santé environnementale (en particulier la biodiversité) et développement équitable. Ainsi, la diversité culturelle doit être vue comme un gage de la biodiversité.* » (2002 : 8)

Parce que ces deux notions sont étroitement mêlées, elles sont conceptualisées de la même manière : l'unicité dans la multiplicité, un ensemble formé par de multiples parties. C'est ainsi que la biodiversité intègre également toutes les variations génétiques ou phylogénétiques produites par l'élevage et l'agriculture, les multiples espèces de ruminants, de volailles ou de variétés horticoles :

« *La participation à la construction et à la création de la diversité biologique prend de nombreuses formes. L'extrême diversité des espèces de plantes domestiques et animales qui ont été développées et conservées par les cultures dans le monde est un exemple de cette force créatrice.* » (2002 : 9)

L'intégration de ces différents éléments manifeste une idéologie sous-jacente : l'homme est aussi un être de nature, ce qu'il crée, produit ou transforme participant

---

<sup>26</sup> UNESCO, 2002, *Sommet mondial pour le développement durable (Documents de réflexion préparatoire)*.

de l'ensemble naturel. En prenant en compte la multiplicité des variétés domestiques de plantes et d'animaux, l'UNESCO renforce le lien entre diversité culturelle et diversité biologique, puisque ces variétés d'élevages se situent à l'interface de la culture et du monde naturel : produites par une culture donnée, intégrant toutefois le cycle naturel de diversification des espèces. La relation s'exprime donc par des usages, des pratiques, voire même des paysages :

*« Les populations ont également créé et continuent à entretenir des **paysages culturels** afin de maintenir des valeurs écologiques et culturelles spécifiques. Les paysages naturels variés, créés et entretenus par les Aborigènes australiens, à travers leur utilisation ingénieuse du feu, en sont un exemple parmi les plus connus. Il n'est jusqu'à la forêt tropicale amazonienne, considérée par nombre de personnes comme l'ultime expression de l'espace primitif, qui n'ait été façonnée au cours des millénaires par les interventions délibérées des peuples autochtones. » (2002 : 9)*

On constate un vaste effort conceptuel permettant d'associer les deux faces d'une même médaille, selon le discours officiel : la diversité des cultures est garante, mais aussi productrice, de diversité biologique :

*« Il conviendrait que dans un premier temps l'on admette que la plupart des problèmes soulevés par l'érosion de la biodiversité, la menace pesant sur la diversité culturelle et la pauvreté, que l'on s'est attaché à combattre séparément, sont en fait des problèmes étroitement liés qui intéressent le développement durable; par conséquent, il faut, pour pouvoir agir à tous les niveaux, se doter d'une approche globale et multiforme. » (2002 : 14)*

Ces propositions ambitieuses et généreuses comportent cependant deux dangers, qui sont aussi des glissements idéologiques, et non des vérités scientifiques.

La première est que la biodiversité ne peut être considérée et conceptualisée selon le même modèle que les cultures humaines. Bien entendu, on peut envisager la biodiversité comme un ensemble diversifié d'espèces et de biotopes, fonctionnant sur le modèle du « tous égaux en principe ». Mais la biodiversité n'existe pas pour la contemplation de l'homme et sa satisfaction intellectuelle : les espèces interagissent entre elles, interagissent avec les milieux, répondent à des changements, et les écosystèmes valent non seulement par leur diversité mais aussi par leur capacité à agir comme des organismes complexes. L'idée, donc, qu'il serait possible, au nom de la biodiversité, de sauver le crapaud doré car sa disparition « serait une perte irréversible pour la biodiversité et pour l'humanité », s'apparente davantage à une position d'esthète qu'à une réelle prise en compte de ce que signifie cette disparition, à l'échelle d'un écosystème.

La disparition d'un élément appartenant à un ensemble symbiotique ne peut être conceptualisée de la même manière que la disparition d'une langue humaine ; elles ne relèvent pas du même modèle, et il est vain de les comparer, même si la métaphore est séduisante. Quand une langue disparaît, c'est le patrimoine culturel de l'humanité qui s'appauvrit. Quand une espèce disparaît, c'est un écosystème qui indique qu'il va s'effondrer, ou se transformer d'une manière que nous ne saurions contrôler. La confusion permanente entre ces deux ordres de choses fait que l'on considère qu'il suffit, pour « sauver » le crapaud doré, d'en prélever quelques

exemplaires dans la nature et de les distribuer entre divers jardins zoologiques : la diversité biologique, on le voit, est perçue comme la somme de ses parties (à l'instar de la diversité culturelle), et conserver une espèce emblématique dans un vivarium est réellement pensé comme un « sauvetage » de la biodiversité. Or la disparition d'un élément de la biodiversité peut entraîner, à plus ou moins brève échéance, le déséquilibre ou la disparition du système (ce serait le cas si disparaissait le phytoplancton, base de la chaîne alimentaire océanique), cependant que la disparition d'un élément de la diversité culturelle, pour regrettable qu'il soit, ne menace pas la survie de l'humanité.

Ma première remarque consiste donc à relever que les discours assimilant les diversités culturelle et biologique relèvent davantage de *pétitions de principes* (mode par lequel un sommet international est susceptible de cadrer les débats), et suggèrent en réalité des rapports d'analogie, et non de cosubstantialité (consubstantialité) : nous nous trouvons dans le cas de figure décrit par Philippe Descola selon lequel l'ensemble des créatures vivantes constitue la métaphorisation de la diversité humaine : il s'agit d'une catégorisation et non d'un fait. Cette pensée, à la fois analogique, naturaliste, totémique et chamanique (Descola, 2005) illustre merveilleusement la diversité des conceptions humaines sur la nature. On notera toutefois qu'il s'agit là d'une projection durkheimienne non plus sociocentrée, mais anthropocentrée, l'humanité demeurant la mesure de toute chose. L'argument qui devrait être retenu serait celui d'une corrélation, et non d'une consubstantialité ou d'une « interdépendance », comme le proclame la citation suivante :

« *Le degré d'interdépendance qu'entretient la diversité biologique avec la diversité culturelle est encore très largement méconnu. Elle va bien au-delà de ce qui est communément admis concernant les perceptions et les comportements diversifiés des populations vis-à-vis de la nature. Il existe une **interdépendance** entre la diversité biologique et la diversité culturelle. D'un côté, nombre de pratiques culturelles sont, dans leur existence et leur expression, tributaires de certains éléments spécifiques de la biodiversité ; d'un autre côté, d'importants ensembles de diversité biologique sont développés, maintenus et gérés par des groupes culturels spécifiques, dont les langues et les savoirs sont les vecteurs de la gestion de ces ensembles.* » (2002 : 9)

Ou encore :

« *La diversité culturelle est le reflet de la biodiversité. Nombreux sont ceux pour qui la biodiversité doit être perçue sous l'angle de la diversité humaine, car les différentes cultures et les individus d'origines sociales différentes appréhendent et saisissent la biodiversité de diverses façons en raison de leur propre héritage et de leurs expériences. La diversité humaine est **indissociable** de la diversité naturelle.* » (2002 : 12)

La répétition incessante des mêmes propositions illustre leur faible productivité. Le flottement conceptuel se retrouve dans l'intervention d'Arjun Appadurai au même Sommet (2002), qui hésite entre une relation « d'homologie », et l'affirmation répétée que la diversité humaine est une « garantie puissante » de la biodiversité.

« La biodiversité, à long terme, s'appuie aussi sur la diversité maximale de ces conceptions morales car, par définition, la biodiversité exige la prolifération et la protection de multiples régimes écologiques et équilibres environnementaux. Les êtres humains sont les **acteurs principaux** de ces équilibres, et si leur diversité s'appauvrit, il en va de même du trésor de conceptions morales reliant le bien-être moral et le bien-être matériel. Ainsi, la diversité culturelle est **une garantie puissante** de la biodiversité. (...) Il est aujourd'hui largement reconnu qu'une **homologie** existe entre la biodiversité et la diversité culturelle. Mais cette compréhension intuitive n'a pas fait l'objet d'une systématisation sous la forme d'un cadre conceptuel complet permettant de mettre en relation ces deux formes de diversité au sein d'une vision plus large du développement durable. » (2002 : 16)

Le deuxième glissement idéologique repose sur cette idée que la diversité culturelle est un gage du maintien de la diversité biologique. Mais un pas trop vite franchi consiste à affirmer que la première est la condition de la deuxième, voire qu'elle la génère. Il s'agit là d'un point polémique dans la mesure où cette idée a surgi dans l'œuvre de divers ethnologues, ethnobotanistes ou ethnozoologistes, appartenant pour la plupart à l'école dite d'écologie culturelle née aux Etats-Unis. L'ouvrage de William Balée (1994), devenu une référence, est exemplaire à cet égard, puisqu'à partir d'un exemple localisé, il fournit les bases conceptuelles qui permettent d'élargir sa proposition à l'ensemble amazonien : l'Amazonie serait le résultat du travail de l'homme, de « générations d'horticulteurs », et devrait donc être considérée comme un paysage<sup>27</sup>. Les implications sont multiples : dans la lutte commune mais délicate que mènent groupes de pression environnementaux et groupes autochtones et leurs alliés, cette thèse place la balle dans le camp des autochtones, en termes de priorité et d'argumentation. C'est le sens de la question posée par Appadurai : « *Les populations autochtones peuvent-elles être encouragées à se faire une place sur le marché mondial sans pour autant sacrifier leurs cosmologies qui sont, fondamentalement, respectueuses de l'écosystème ?* » (2002 : 18)

Les alliances doivent donc être repensées en fonction du poids idéologique transféré d'un ensemble à l'autre, comme si nous nous trouvions placés sur un matelas rempli d'eau. Pourquoi est-il préférable de parler de corrélation plutôt que d'interdépendance ? Parce que, contrairement à ce qu'affirme Appadurai, les cosmologies ne sont pas toutes, « fondamentalement », respectueuses des écosystèmes. Quand elles le sont, c'est souvent après avoir commis un certain nombre de « boulettes », comme par exemple d'exterminer les mégafaunes d'Amérique, d'Océanie, de Madagascar, de transformer le climat méditerranéen par

---

<sup>27</sup> Cette proposition amène à perdre de vue le rôle joué par les insectes, chauves-souris et oiseaux pollinisateurs, et oiseaux et mammifères disséminateurs, qui n'ont jamais songé à revendiquer leur paternité sur les paysages amazoniens. La reproduction et renouvellement des noyers du Brésil à Iratapuru est compromis du fait d'un prélèvement excessif, qui ne laisse aux agoutis que quelques noix, dont ils s'alimentent sans pouvoir constituer de stocks à l'origine de nouvelles germinations. J'ai observé le même phénomène de prélèvement total des semences dans l'Uaçá (*andiroba*) et au Mont Pascal (*jatobá*), sans avoir pu en mesurer les implications. Les cycles végétaux dépassant la durée d'une vie humaine, l'apparente santé d'une forêt ne préjuge rien quant à son avenir.

la conversion de forêts tempérées en garrigues (surexploitation et surpâturage) ou d'abattre tout le couvert végétal (Broswimmer, 2003 ; Diamond, 2006).

L'irruption de l'homme dans un milieu qui n'a pas accompagné son évolution se traduit par une diminution brutale de biodiversité, y compris aux temps préhistoriques. Cette diminution affecte en particulier la mégafaune et les grands prédateurs associés. Dans les milieux insulaires (Nouvelle Zélande, Ile Maurice) c'est l'ensemble de la faune qui est atteinte, par le fait qu'il n'existe pas de stratégie de défense – l'exemple du dodo étant exemplaire, et maintes fois cité. La question de savoir si c'est l'homme qui a entraîné l'extinction de la mégafaune nord et sud-américaines n'est pas tranchée, mais l'indice de probabilité est élevé (Tudge, 1996). Quand ce n'est pas l'homme lui-même qui est en cause, ce sont ses animaux domestiques ou familiers, chien, chat, porc, mouton, rat, mangouste, comme à Hawaï, où 70% de la faune aviaire a disparu en deux temps (Chatterjee, 1997 : 274-279). On estime ainsi à 25% du total de l'avifaune mondiale le nombre d'espèces disparues du fait des *premières* migrations humaines dans les îles du Pacifique, il y a 1000 à 2000 ans. (Barbault, 2005 : 34)

La survie des écosystèmes n'est donc pas uniquement affaire de cosmologie, sauf à considérer, ce qui est raisonnable, que leur destruction l'est aussi. La capacité des faunes et flores à résister aux premiers chocs, puis aux espèces invasives, est aussi un facteur-clé, l'homme apparaissant alors, non plus comme un porteur de cosmologie, mais comme l'espèce invasive par laquelle tout un processus d'appauvrissement et réorganisation est déclenché. C'est la capacité de l'environnement à s'adapter à l'homme, et non l'inverse, qui devrait retenir notre attention.

Cette vision catastrophiste – au sens que lui donnait Cuvier –, est contrebalancée par une autre, portée nous l'avons vu par l'écologie culturelle américaine. Cette autre vision comporte deux aspects : le premier dérive de l'inclusion d'espèces animales et végétales domestiquées dans la biodiversité, alors même qu'ils ne répondent pas à la définition symbiotique que nous en donnions. Le mouton n'intègre pas, *dans la réalité*, la chaîne alimentaire du loup, ni le bœuf celle du jaguar, pour la bonne raison qu'on commence tout élevage par l'extermination des prédateurs susceptibles de l'affecter – le cas de l'ours pyrénéen constituant un cas d'école. Les multiples variétés de manioc, de taro ou d'igname ne portent pas avec elles la promesse de systèmes symbiotiques où interviendraient arthropodes et champignons, puisque la lutte biologique est la condition *sine qua non* de toute exploitation.

Le deuxième aspect mis en avant par les approches ethnoécologiques est que le principe de la culture sur brûlis amazonienne, ou la chasse par brûlis des aborigènes (pour reprendre les exemples cités dans les travaux préparatoires au sommet de Johannesburg), s'il défait un écosystème original, permet à de nouvelles dynamiques de se mettre en place : plantation d'arbres fruitiers favorisant la concentration de singes et autres espèces opportunistes, ouverture de clairière permettant l'apparition d'espèces non arbustives, et dans le cas australien, accélérer un processus de germination qui, à l'état naturel, a besoin du passage d'un incendie pour se

développer. Cette vision n'est pas fautive en soi, et s'avère probablement vraie en de multiples endroits. Elle ne devient fautive qu'à partir du moment où elle est tenue pour règle générale, et où elle confond deux ordres de biodiversité : la biodiversité relative et la biodiversité absolue. Un bon exemple nous a été donné par l'étude paléozoologique de Jean-Denis Vigne (1988, 1999) menée en Corse. La Corse possédait avant l'arrivée de l'homme, une faune endémique de mammifères, reptiles, amphibiens et oiseaux. Les premières vagues de populations humaines se sont produites au néolithique, avec le cortège habituel d'espèces domestiques et familières : chien, mouton, porc, vache, puis chat, chevaux, mais aussi souris, belette, loir, hérisson (d'introduction récente), ours (*idem*), volailles, pies, étourneaux, moineaux, etc. La *totalité* des espèces endémiques de mammifères a disparu. En termes relatifs, la biodiversité en Corse est supérieure aujourd'hui (avec 26 espèces de mammifères contre 17 auparavant). Mais cette biodiversité n'est pas propre à la Corse : elle est continentale. La faune insulaire, qui ajoutait à la biodiversité totale existant sur terre, a diminué : en termes absolus, donc, le solde est négatif. Toute affirmation selon laquelle « la biodiversité augmente à l'arrivée de l'homme » doit donc être soigneusement pesée, sauf à dire que la construction d'une ville en plein désert, avec ses chiens, chats, rats, pigeons et poissons rouges, est une contribution humaine à la création et au maintien d'écosystèmes.

Les mondes anciens, crétacé, jurassique, paléocène et toute période préhistorique, font l'objet de spéculations et de reconstitutions approximatives, du fait qu'il n'y eut pas d'homme pour les contempler, ou que ces hommes n'ont guère laissé de témoignages ; à ce titre on peut dire qu'il s'agit en effet pour nous de « représentations ». Mais sauf à postuler comme Schopenhauer que tout ce qui existe, existe pour la pensée, ou comme Cassirer qu'il n'est d'autre réalité qu'à travers son avènement par le langage, on ne peut déclarer en toute candeur que cela n'a pas existé, ou n'existe pas en soi. Car ce genre d'affirmation nous fait quitter le plan des sciences humaines, en tant qu'elles ont affaire à la réalité, pour entrer dans la métaphysique ; bien entendu, notre objet principal porte non sur les choses en soi, mais sur des représentations et des visions du monde. Mais nous ne sortirons pas grandis d'une position extrême selon laquelle ces représentations épuisent la réalité. La thèse de Diegues, popularisée par son ouvrage *O Mito Moderno da Natureza Intocada* (1996), est irrecevable en l'état actuel de la planète.<sup>28</sup> Prétendre que la nature existe pour l'homme et par l'homme n'est pas un progrès pour la pensée, mais un retour en arrière, et s'inscrit dans la lignée du *Nouvel Ordre Ecologique* de Ferry (1992) sur lequel nous reviendrons au chapitre suivant. Cette position permet de disqualifier tout débat portant sur les réels enjeux de la préservation environnementale, ces enjeux étant *l'ignorance dans laquelle nous nous trouvons des conséquences que peut avoir pour la planète*, et donc pour l'homme en tant qu'espèce vivante, *un effondrement général de la biosphère*, de par la pression de l'anthropisation et des changements climatiques. Continuer à postuler que « la nature

---

<sup>28</sup> Comme le souligne Philippe Léna, « On voit bien la chaîne : la nature n'existe pas, c'est une construction sociale ; l'homme fait et défait selon ses besoins, rien n'est intouchable ; on ne doit pas préserver l'environnement, faire des parcs, car on protégerait-congèlerait des artefacts qui n'ont d'intérêt que dans une certaine configuration sociale. » (Communication personnelle)

n'existe pas », qu'elle n'est que « construction sociale », aboutit à discréditer la réflexion anthropologique, qui devrait bien plutôt se focaliser sur le peu de cas que nous faisons des systèmes naturels qui nous permettent de subsister. Je m'y étais essayé dans la conclusion de mon ouvrage *Tombeau des Aymorés* en relevant que les enjeux économiques ne pouvaient rendre compte de l'ambivalence affective des Pataxó à l'égard de leur forêt ; son importance en termes identificatoires, son rôle dans « l'introjection négative » des Pataxó considérés comme des sauvages par la société environnante, laissaient penser que sa destruction était programmée.

Le fait qu'une catastrophe planétaire en cours d'accomplissement ne puisse franchir le seuil de la pensée et donc se traduire en orientation politique est une question anthropologique fondamentale, de même que toutes les stratégies d'évitement dont les propositions de Diegues, véhiculées sans autre forme de procès, sont un signe.<sup>29</sup> Ceci nous amène à proposer un parallèle, forcément polémique, avec le cas de l'extermination des Juifs durant la Seconde Guerre Mondiale, de son non-empêchement, et de son impact ultérieur sur les représentations et sur l'histoire du monde occidental, réflexions dérivées de la lecture de l'ouvrage de Patterson (2008) et de sa réception en France.

On le sait, l'usage des chambres à gaz fait l'objet d'attaques récurrentes de la part d'historiens dits « révisionnistes » qui cherchent à infléchir les conclusions des recherches menées sur le sujet, bref à transformer cette politique planifiée en fantasme ou en exagération. Or ce révisionnisme fait écho à une période d'après-guerre où le monde, comme frappé de stupeur, n'a pas appréhendé l'exacte mesure de ce qu'avait été la Solution Finale, l'opinion publique étant encore prise dans les rets des multiples tragédies provoquées par la guerre. Si le choc provoqué par la réalité des camps a joué son rôle dans la conscience collective, ce fut à une certaine distance de l'événement, une quinzaine d'années plus tard, voire vingt ans après.<sup>30</sup> Lorsque la Shoah, son ampleur inégalée, son caractère unique, fut enfin appréhendée et comprise pour ce qu'elle avait été, il s'est produit un bouleversement des représentations, le franchissement d'un seuil, et le passage d'un monde à un autre. L'antisémitisme occidental n'est peut-être qu'étouffé, mais on n'entend plus, toujours en Occident, des propos librement tenus et entendus tels que « les Juifs sont condamnés par leur existence animale », comme le proclamait le philosophe Hegel. Il s'est donc produit un basculement, mais celui-ci ne fut ni brusque ni immédiat.

C'est avec quelque recul que la lecture de la Shoah s'est affermie, et l'on peut envisager à cela plusieurs raisons : la série de conférences organisées à l'UNESCO par Alfred Métraux entre 1950 et 1954 (« La question raciale et la pensée et la science moderne »), signant la fin du paradigme raciste, ce qui revenait à saper à la fois l'entreprise coloniale et les fondements raciaux de l'antisémitisme ; le temps qu'il a fallu aux survivants pour trouver la force d'évoquer leurs conditions de

---

<sup>29</sup> On retrouve des bribes de cet argumentaire jusque chez les opposants à la réintroduction des ours dans le Béarn, et dont les pouvoirs locaux font un large usage – (avec des formulations du type : « La coexistence des hommes et des ours dans les Pyrénées est un mythe »). Voir Mermet & Benhammou, 2005.

<sup>30</sup> Ainsi, Primo Levi publie *Si c'est un homme* en 1947. 1500 exemplaires sont vendus en 10 ans. Ce n'est qu'avec la réédition par Einaudi en 1958 que le livre trouve un écho et fait l'objet de recensions.

détention et d'extermination (Pollack, 1986) ; la mise en branle d'un processus politique et judiciaire de châtement et de réparation ; la prise en charge du débat par des philosophes et historiens ; la production d'œuvres magistrales, tant cinématographiques qu'historiques et autobiographiques.

L'argument du « Nous ne savions pas » a servi à justifier ou excuser la passivité de ceux qui n'ont pas agi en temps et en heure, de ceux qui ont laissé faire. Mais le fait de « savoir » eût-il à coup sûr modifié le cours des choses ? Les bribes d'informations qui circulaient tant en Allemagne qu'ailleurs étaient suffisantes pour se faire une idée assez précise, sinon des conditions de l'extermination, du moins de ses dimensions, et du fait qu'elle avait lieu. Les Alliés connaissaient l'existence des camps, mais ne les jugeaient pas être une cible prioritaire, en dépit des multiples appels venant de toutes les communautés juives d'Europe. Jan Karski, ancien courrier du gouvernement polonais en exil, rapporte à Claude Lanzmann le message que les leaders juifs réunis à Varsovie lui demandèrent de transmettre aux gouvernements alliés, au milieu de l'année 1942 :

*« On ne peut pas permettre à Hitler de poursuivre l'extermination. Chaque jour compte. Les Alliés n'ont pas le droit de considérer cette guerre du seul point de vue de la stratégie militaire. Ils vont gagner la guerre en agissant ainsi. Mais pour nous, à quoi bon la victoire ? Nous ne survivrons pas à cette guerre ! Les gouvernements alliés ne peuvent s'en tenir là. Nous avons contribué à l'Humanité, donné des savants au long des siècles. Nous sommes à la source des grandes religions. Nous sommes humains. Comprenez-vous ? Comprenez-vous ? Ce qui arrive à notre peuple est sans exemple dans l'Histoire. Peut-être ébranlera-t-on la conscience du monde ? »* (Lanzmann, 1985 : 243. Je souligne)

Mais en admettant que les images de corps martyrisés aient circulé avec la même liberté qu'aujourd'hui, si avait existé Internet, par exemple, on ne peut affirmer en toute certitude qu'une réaction immédiate aurait été provoquée. On peut imaginer qu'à l'inverse, la multiplication des images de cadavres, de cobayes humains, de corps décharnés, aurait diminué la capacité de l'opinion publique à en être horrifiée, pour entrer progressivement dans le domaine vaste et orageux du fatalisme et de l'abstention. La prise de conscience de ce que fut la Shoah, comme point culminant (sans vouloir préjuger de l'avenir) d'un processus commencé il y a deux mille ans, pour ce qui est des Juifs, et d'une abomination jusqu'alors impensable – ce dont étaient capables les hommes dans leur ensemble –, n'est survenue qu'après que certaines conditions furent réunies : le discrédit tombé sur les théories raciales, le redressement de l'Histoire par la création de l'Etat d'Israël, la parole des survivants, la mobilisation progressive des services spéciaux en vue de retrouver des criminels exilés. Un effort sans précédent a été accompli pour éclairer un pan de l'histoire et en tirer des conséquences à long terme.

Bien d'autres événements ont atteint l'humanité de manière rampante ou subite, mais sans franchir le seuil de cristallisation de la Shoah, qui par ses dimensions cataclysmiques, sa mise en scène de l'Enfer, sa portée internationale, le nombre de victimes en un temps réduit, et son éclairage ultérieur, réunissait les caractères historiques et symboliques propres d'une part à servir de mesure ou



d'étalon, par sa propre démesure, et de référence pour l'Histoire, comme accomplissement d'un processus historique de discrimination.

Ces réflexions préliminaires sont destinées à aborder la question de la destruction progressive d'une grande partie du vivant par l'humanité, des représentations qui la fondent, et des possibilités d'émergence d'une prise de conscience planétaire, ce que Kuhn (1970) appelle un « changement de paradigme ». Comment *ébranler la conscience du monde* ? Comment les anthropologues peuvent-ils s'impliquer dans ce champ d'intervention ?

Chacun connaît l'ampleur des incendies réduisant en cendres les forêts tropicales, anéantissant des millions d'organismes à chaque hectare brûlé, l'agonie progressive des écosystèmes marins, les tortures infligées aux animaux d'élevage et de laboratoire, l'émission incontrôlée de gaz à effets de serre, l'érosion des glaciers... Les images circulent, les campagnes se succèdent, les avertissements pleuvent, et chacun d'entre nous est conscient qu'il se passe actuellement quelque chose sur Terre que nous ne maîtrisons pas, bien que nous l'ayons déclenché. Les conséquences de ce quelque chose sont inimaginables : tout, absolument tout est possible. Traduits en termes de réflexion politique, c'est le principe énoncé par Jonas : *priorité du mauvais pronostic sur le bon*. (Jonas, 1990 [1979] : 73)

Bien sûr, on peut s'interroger sur l'emploi récurrent des termes « catastrophe », « cataclysm », « effondrement », et se demander s'il ne contribue pas à l'écriture d'un roman planétaire, où certains hommes jouent à se faire peur et à effrayer les autres. Mais nous ne nous trouvons pas dans la situation que décrit Latour dans *Politiques de la Nature* (1999), où des scientifiques tapent du point sur la table en s'exclamant « Les faits sont têtus ! ». Nous disposons d'un ensemble d'indices, issus de toutes les sciences réunies, mais avons aussi, comme citoyens, la possibilité d'une expérience commune, fondée sur le partage d'observations empiriques : tel oiseau ne revient pas au printemps, tel poisson manque à l'étal, les framboises ont fleuri deux fois cette année, la plage était envahie d'algues vertes, un cyclone a frappé l'île que nous avons connue, la Durance ou l'Amazone (200 fois le débit du Rhône) est sortie de son lit, ou a atteint son plus bas niveau, etc., autant d'éléments qui mis bout à bout vont plus loin que le simple constat : « il n'y a plus de saisons ». Auspices, augures, signes avant-coureurs, prophéties ? L'action politique peut-elle se fonder, non sur la situation présente, mais sur la situation à venir ? Non seulement elle le peut, mais elle le doit, répond Hans Jonas (1990 [1979] : 16) :

*« Qu'est-ce qui peut servir de boussole ? L'anticipation de la menace elle-même ! C'est seulement dans les premières lueurs de l'orage qui nous vient du futur (...) que peuvent être découverts les principes éthiques, desquels se laissent déduire les nouvelles obligations correspondant au pouvoir nouveau. Cela, je l'appelle heuristique de la peur. »*

Une chose est certaine : s'il devait arriver, à l'échelle de la biosphère, un événement culminant, de proportion comparable à ce que fut la Shoah pour la seule humanité, on peut imaginer qu'une réaction aurait enfin lieu, sous forme de « conscience ébranlée » et de réaction appropriée. Mais alors, tout laisse à penser que nous mourrions guéris, car si un événement d'une telle ampleur se produisait, le

monde tel que nous le connaissons, avec ses pluies, ses arbres, ses poissons, ses oiseaux et vraisemblablement, ses humains, n'y survivrait pas.

Nous nous trouvons donc confrontés à une aporie : le seul événement susceptible (peut-être) de provoquer un basculement des représentations, où l'homme cesserait de considérer que le pouvoir fonde le droit, et qu'il est libre de disposer à sa guise du reste du vivant, serait l'événement qui mettrait un terme à notre histoire d'espèce vivante, et à nombre d'autres espèces. Nous voici placés face au paradoxe de la Mort et de l'Inconscient décrit par Freud, et qui s'excluent mutuellement. La mort approche en rêve mais quand elle est là, le sommeil s'interrompt. C'est un point de non-retour qui s'approche de nous, après plus de 100 000 ans d'histoire phylogénétique et culturelle qui nous a amenés à asservir, dominer, exploiter notre milieu, tout en croissant et en multipliant sans aucune restriction, sans vouloir entendre qu'il existait une limite à ce qu'un système planétaire peut supporter. Notre hypothèse, développée au chapitre suivant, réside en ceci que cette histoire phylogénétique et culturelle est constitutive de l'identité de l'homme en tant qu'espèce, et partant, qu'existeraient des identités spécifiques.

## CHAPITRE 4 : L'INVENTION DE L'HOMME

*« Avec ce brave Jup, jamais de récrimination, répétait souvent Pencroff, jamais de réponse inconvenante ! Quel domestique, Nab, quel domestique !*

*- Mon élève, répondait Nab, et bientôt mon égal !*

*- Ton supérieur, ripostait en riant le marin, car enfin toi, Nab, tu parles, et lui, ne parle pas ! »<sup>31</sup>*

Les chapitres qui suivent sont programmatiques. Ils reposent sur la réflexion préalablement menée autour des règles d'engendrement des discours identitaires, selon leur degré de fécondation par la réalité ou par le fonctionnement du langage lui-même. L'étude d'un échantillon de discours de revendication ethnique, confronté à un corpus de récits cosmologiques, permet de discerner l'existence d'un canevas rhétorique dont les aspects saillants sont la double adresse (les discours prononcés en public sont soutenus par la présence de l'endogroupe, alors même que l'on s'adresse à d'autres), la réflexivité (on met en scène un Soi par opposition à un Autre, selon des catégories communes), et le choix privilégié de stéréotypes ancrés afin de faciliter la communication (« moyenne dialectique »). Je proposais d'aborder la question du stéréotype comme système autonome entretenant des rapports non-immédiats avec l'environnement social et naturel. Le discours ethnique, étudié dans ses expressions chez les Pataxó de Bahia, apparaissait dans son fonctionnement comme résultat d'une articulation entre représentations idéologiques et cosmologiques, selon le degré d'ancrage des stéréotypes mobilisés dans un contexte donné. Il ne s'agit donc pas d'un discours de théâtre, dépourvu de tout lien avec celui qui le prononce : il est chargé d'enjeux, d'affects, et se fonde sur des représentations sous-jacentes. Les représentations contextuelles, si l'on peut les circonscrire historiquement, reposent sur un substrat de représentations « sédimentées », qui

---

<sup>31</sup> Jules Verne, *L'Île mystérieuse* (1875), II, chap. 9

s'apparentent à des myèmes car elles sont articulées généralement en paires d'opposition.<sup>32</sup> Je posais l'hypothèse que la destruction de la nature par l'homme pouvait reposer sur ce type de substrat, rendant dès lors cette destruction irréversible. La troisième partie était centrée sur les questions contemporaines liées à la contractualisation de populations traditionnelles en vue de maintenir certains écosystèmes considérés comme stratégiques, en soulignant le fait qu'il s'agissait d'une position d'attente, fondée sur le principe de précaution, mais qui ne constitue pas une panacée. L'association diversité culturelle/biodiversité est en effet un postulat ambigu qui relève davantage de la pétition de principe que d'un discours argumenté.

L'objet de ce chapitre est d'étayer l'hypothèse d'une articulation entre notre identité spécifique et la destruction du monde naturel, en postulant que les stéréotypes relevés parmi des populations indigènes brésiliennes constituent apparemment des universaux de l'esprit humain. Pour ce faire, je propose dans un premier temps d'aborder sous l'angle anthropologique un corpus de discours qui ont la particularité d'être tenus, non par des chamans ou des caciques, mais par des scientifiques français contemporains et reconnus, en particulier Alain Prochiantz, neurobiologiste (conférence à l'Université de tous les savoirs d'octobre 2006, professeur au collège de France, membre de l'Académie des Sciences), Philippe Breton (sociolinguiste, auteur en 1998 d'un ouvrage, *La Parole manipulée*, ayant reçu le prix de l'Académie des Sciences Morales) et Luc Ferry (philosophe, auteur en 1992 de *Le Nouvel Ordre Ecologique*, ancien ministre). Bien que tenus par des non-spécialistes de l'étude des comportements animaux, ces discours ont un impact du simple fait que la parole d'hommes de science est *autorisée*, donc crédible, donc crue. Ces discours que l'on peut qualifier d'*humanistes* renvoient à une idée générale de ce qu'est l'humanité, dans ses particularités en tant qu'espèce ou en tant qu'ensembles culturels définis dans l'espace ou le temps. Nombre d'études font l'économie de ce qui serait le « propre » de l'homme, mais dans le cas de l'ethnologie, par exemple, c'est souvent la population étudiée qui véhicule sa définition de l'humain et du non-humain. Ceci amène Dalla Bernardina à suggérer que « l'éloquence des bêtes » (Bernardina, 2006 ; 2008) consiste à tenir un discours sur l'homme à travers l'observation du monde animal, du proche (les animaux familiers) au lointain (les documentaires animaliers).

Le discours sur l'homme et l'homínisation, qu'il soit profane ou scientifique, est un discours de genèse : il suppose que « quelque chose » s'est passé, qu'il nous fut donné vie, par la grâce de la conscience, et qu'il nous fut donné sens. Nous remontons ainsi le temps, de révolution en révolution, de l'ère industrielle au néolithique et du néolithique à « l'homínisation », comme un puzzle dont les pièces

---

<sup>32</sup> Rappelons que nous avons cherché à établir une distinction entre *idéologie*, ensemble de concepts et de représentations sciemment organisés, et *cosmologie*, ensemble de concepts et de représentations sédimentés, donc stabilisés, plus ou moins mobilisables selon leur degré d'enfouissement. Tant l'idéologie que la cosmologie entretiennent des rapports interprétatifs avec la réalité : les systèmes dont elles sont constituées ont avec la réalité des rapports autonomes, mais non indépendants (on parlerait autrement d'*hallucination*). C'est le degré de fécondation de ces systèmes par la réalité d'un côté, par leur propre dynamique de l'autre, qui permet d'établir une distinction (toujours fragile), entre véridiction et fiction.

étaient données au départ et que l'humanité a su progressivement réunir, comme prédestinée. Le va-et-vient pourrait donner le tournis : les discours explicatifs ne connaissent ni passé ni présent, l'un vaut pour l'autre et ce que nous sommes aujourd'hui explique ce que nous fûmes. Notre point d'arrivée nous permet *a posteriori* d'imaginer, en un scénario mille fois remanié mais comportant toujours les mêmes scènes, notre point de départ, notre récit de genèse. Ce discours est toujours sous-tendu par une justification, par une *mise en sens* de données fragmentaires – une mâchoire, le fémur de Lucy – et le déni de sens du reste, c'est-à-dire ceux qui ne sont pas des hommes. Ceux-là n'ont pas d'histoire, et rien ne justifie leur être-là, sinon des propositions disqualifiées car « réductionnistes » ou « anthropomorphes ». Or la démarche consistant à retracer les origines se fonde sur le « principe de coopération » mis en évidence par les narratologues et les anthropologues de la communication : la mise en forme de données éparses par le paléontologue et l'acceptation du sens ultime de cette reconstitution par le lecteur.

La vision catastrophiste de l'émergence d'*Homo sapiens* comme espèce parlante fait fi des centaines de milliers d'années qui ont permis l'évolution du complexe pharynx/larynx en un organe propre à l'élocution. Les capacités langagières et les fonctions du langage au sein de notre espèce sont corrélées. Enseigner le langage humain (et plus précisément l'anglais) à un dauphin ou à un chimpanzé, c'est lui demander de faire abstraction de son propre cheminement évolutif (sa phylogenèse) pour se couler dans le nôtre ; à titre de comparaison, cela reviendrait pour un humain à « apprendre » les facultés olfactives d'un chien et les millions d'odeurs qu'il appréhende, et la représentation qu'il s'en fait. Plutôt que de constater l'extrême obligeance des quelques chimpanzés de laboratoire qui se plient à de telles expériences, on tire généralement de ces échecs des conclusions d'ordre moral : « les chimpanzés » n'ont pas de langage, pas de conceptualisation, pas de pensée, ils ne sont pas des « sujets moraux », conclusions équivalentes à celles que les Portugais tirèrent au XVI<sup>e</sup> siècle des phénomènes articulatoires de la langue tupi – ni « l », ni « r », ni « f » : *sans loi, sans roi, ni foi*. (Callier-Boisvert, 2000)

On peut multiplier les approches permettant d'expliquer pourquoi l'homme est l'homme, en termes évolutionnistes, lamarckiens, cuviéristes, religieux... Ce que l'on ne pourra en revanche expliquer, c'est précisément les multiples variantes de ce discours, sa répétition incessante, sinon en renvoyant au mythe, à son rôle, à sa nécessité. Le discours de l'hominisation trahit l'existence d'un système stéréotypé de représentations à notre sujet. C'est en plongeant aux racines du mythe, dans la nécessité de dire d'où l'on vient, ce que l'on est, dans le réagencement permanent des mythes que sont la culture, le langage, la sacralité, la dignité, que l'on prend conscience de son ampleur, de sa fécondité. Le discours de définition de l'humain traverse donc les ouvrages scientifiques, philosophiques, moraux, politiques. Il est présent également dans toutes les langues du monde, par le biais de locutions, expressions, mais aussi dénominations et catégorisations<sup>33</sup> différenciant radicalement ce qui relève de l'humain de ce qui n'en relève pas. Il existerait donc un discours identificatoire de l'Homme, catégorie plus ou moins exclusive d'autres populations

---

<sup>33</sup> Voir à ce sujet Lévi-Strauss (1983, 210-214) et Leach (1980 : 263), sur les noms donnés aux animaux familiers, et sur les injures invoquant les noms d'animaux.

humaines longtemps classées à mi-chemin de l'animalité. Ce discours repose à la fois sur un canevas idéologique et sur des représentations ancrées, formant la « Thèse de l'exception humaine » comme l'a nommée Schaeffer (2007). Par certains côtés, il s'apparente à un mythe. Mais parce qu'il entretient un rapport dialectique avec la réalité, les stéréotypes qui le constituent sont agissants à différents niveaux.

Ces discours seront analysés comme des échantillons de discours identitaire, opposant un « Nous » à l'Autre (l'animal)<sup>34</sup>. L'idée centrale d'une « double adresse » et d'une réflexivité peut sembler paradoxale si l'on considère que les animaux sont exclus du champ des interlocuteurs – nous verrons de quelle manière cela est la fois vrai et faux. Ce qui est dit sur l'animal pose avec acuité la question du langage, dans sa capacité à appréhender une autre réalité que la nôtre. Quoi que nous disions sur l'animal, nous ne trouverons jamais le « mot » approprié, pour la simple raison que l'animal ne possède pas de « mot », pas de langage, pour se décrire. Nous serions, selon Derrida, « *ces vivants qui se sont donné le mot pour parler d'une seule voix de l'animal et pour désigner en lui celui qui seul serait resté sans réponse, sans mot pour répondre* » (2006 : 54).

## De l'homme à l'animal

L'épistémologie s'est emparée des représentations de l'homme à son propre sujet, dans la constitution d'un savoir anthropologique portant sur l'homme « selon la nature et selon sa nature », les travaux et enseignements de Claude Blanckaert (1998 ; 1999 ; 2004) formant une bonne synthèse de cette thématique. Au sujet de l'animal, les ouvrages, depuis ceux de Moscovici (1974 ; 1977 ; 1994 [1972]) jusqu'à ceux d'Elisabeth de Fontenay (1998 ; 2007), se sont multipliés – Aristote, Montaigne, Descartes, Kant, jusqu'à Bergson, Husserl et Heidegger, l'on ressasse inlassablement ce qui fut dit, prononcé, édicté ou dogmatisé au sujet de l'animal, ce que Derrida (2006), d'un regard embrassant, qualifie de « bêtises ». Bêtises, pourquoi ? Parce qu'en tant que concept philosophique (ou *philosophème*), l'« animal » est étonnamment pauvre, et que l'on tient pour un savoir positif, cumulatif, un discours qui s'inscrit dans une vision ptoléméenne d'un monde plat (homogénéité du monde animal) et anthropocentré (ce monde tourne autour du nôtre). Plat, car le concept n'est pas opératoire pour parler de ceux que nous appelons animaux : il est utilisé pour décrire « l'homme », par antinomie. Ce que l'on appelle « animal » recouvre les chimpanzés et les dauphins, mais aussi les protozoaires et les éponges, dépourvus de cerveau : or Luc Ferry (1992 : 48) parle de « cerveau animal » au singulier (« *Le cerveau animal étant moins complexe...* »). Breton, citant le métaphysicien Gusdorf, affirme « *L'animal ne connaît que le signal, pas le signe* »... Leurs connaissances reposent sur des auteurs anciens ; or ni Aristote, ni

---

<sup>34</sup> Précisons d'emblée le cadre dans lequel nous inscrivons cette analyse : il existe une double définition de l'homme, du point de vue biologique d'un côté, et philosophique, éthique et moral de l'autre. Selon le premier, l'homme est naturellement un animal par opposition aux différents règnes (végétal, fongique et bactérien). Selon le second, l'homme n'est pas ou n'est plus un animal. C'est évidemment cette dimension que nous explorons.

Descartes n'avaient la somme de connaissance nécessaire pour parler de l'animal autrement que comme d'une abstraction, et pour cause : l'éthologie est une science récente, remontant à une cinquantaine d'année.<sup>35</sup>

Aussi peut-on considérer qu'aussi bien le discours philosophique au sujet des animaux, que le discours qui prétend historiciser et argumenter en s'inscrivant dans cette ligne philosophique, portent sur l'identité de l'homme et non sur l'animal. La remise en cause de cette identité générique suscite d'ailleurs des réactions violentes : « Dans tous les cas de figure, l'écologiste profond est guidé par la **haine** de la modernité, l'**hostilité** au temps présent. » (Ferry, 1992 : 180) ; « Il faut admettre que quiconque est incapable d'établir la différence entre un homme et un grand singe a **un cerveau peu performant** pour quelque motif que ce soit, ici probablement pour des raisons **idéologiques** et **passionnelles**. » (Laplane, 2005 : 52) ; « Le **bon sens** montre qu'il y a une différence (...) entre une espèce qui envoie des fusées dans la lune, et un chimpanzé qui a appris générationnellement à laver les pommes de terre. Je pense que c'est un fait irréfutable sauf à être **aveuglé** sur le plan **idéologique**, pour refuser cette différence. » (Prochiantz, conférence UTS, 2006). L'évocation d'une « idéologie » œuvrant sous le prétexte de repenser le statut de l'animal tend à montrer qu'il s'agit là d'une affaire grave, rien moins que la définition même du Nous, par rapport aux Autres à la langue entravée. La virulence de cette tribune publiée par Pascal Keller, professeur de psychologie clinique (*Libération* 24/10/2006) est un signe de cette gravité, à défaut de rendre explicite ce sur quoi elle repose :

« Remettre en question la comparaison homme-animal, **prétendument** fondée scientifiquement, n'a pas très bonne presse dans notre pays. S'opposer à la notion de «cousinage» entre l'homme et l'animal est jugé, au mieux absurde, au pire relevant d'un obscurantisme entêté. Face à un unanimité qui s'étend du savant au profane, peut-on encore faire entendre une autre voix ? Dispose-t-on encore d'arguments opposables ? Par exemple, qui osera soutenir que, scientifiquement et éthiquement parlant, rien ne prouve la pertinence d'une démonstration de «l'animalité de l'homme» ou de «l'humanité de l'animal», ou pire encore, de la fusion embryologique des deux? Pourquoi ne pas rappeler que, si la littérature puise à profusion dans ce mixage, l'actuelle fascination des scientifiques pour cette fusion risque (...) d'apparaître un jour comme un **fourvoiement** scandaleux et **barbare**. En s'échinant à regarder les bêtes au fond des yeux afin d'y découvrir la clef de notre humanité, ils

---

<sup>35</sup> Un passage du roman *Elizabeth Costello* de J.M. Coetzee illustre bien le paradoxe du savoir humain sur l'animal : à propos des écureuils dont l'univers serait constitué « des glands, des arbres, le temps qu'il fait, des chats, des chiens, des voitures et des écureuils de sexe opposé », un personnage ajoute : « Nous sommes sûr de cela dans le sens où des centaines d'années d'observation d'écureuils ne nous ont pas permis d'arriver à d'autres conclusions. » (Coetzee, 2003 [1999] : 128) L'ambiguïté repose sur le terme « observation » : que signifie dans ce cas « observer » les écureuils ? Selon quel protocole ? On ne peut s'empêcher de songer à l'ouverture de *Tristes Tropiques* : « Moins les cultures humaines étaient en mesure de communiquer entre elles et donc de se corrompre par leur contact, moins aussi leurs émissaires respectifs étaient capables de percevoir la richesse et la signification de cette diversité. » (Lévi-Strauss, 1992 : 43)

risquent d'y perdre les **valeurs** qui la fondent. Car ils font mine de tenir pour nul et non avenu l'unique témoignage de notre existence humaine : notre **parole**. »<sup>36</sup>

Les sciences humaines et sociales, et c'est en cela qu'elles divergent des sciences dites exactes, ne sont pas fondées sur la méthode expérimentale, mais sur l'observation. Les données qu'elles réunissent ne sont pas susceptibles d'être reproduites expérimentalement, sauf approche quantitative ou statistique. Il est donc légitime de s'interroger sur leur valeur en tant que savoir positif ; l'éthologie de terrain, bien qu'elle appartienne à l'ensemble des sciences naturelles ou sciences de la vie, repose sur les mêmes principes, et doit donc être soumise à la même évaluation épistémologique. Les interrogations qu'elle soulève s'appliquent d'un côté aux sciences humaines (l'enquête ethnographique est-elle pure fiction ? cf. Schaeffer, 2005 ; Debaene, 2005 ; Colleyn, 2005) de l'autre aux sciences exactes, selon la nature des réalités qu'elles produisent, et leur existence dans le champ culturel, question traitée par Stengers (2003) et Latour (1991 ; 1999). Lorsque l'on qualifie d'*idéologiques* des travaux portant sur la culture des chimpanzés, c'est en ce sens qu'ils ébranlent un édifice *cosmologique* dans lequel il ne saurait exister une culture non-humaine, car c'est par la culture que s'accomplit « l'hominisation ». Ces travaux ne sont donc pas neutres, et l'acceptation des résultats en tant que savoir positif dépend d'une remise en question d'un savoir millénaire qui leur est toujours opposé. Rendus suspects parce qu'ils remettent en cause l'évidence d'un « bon sens », face à ce qui est perçu comme un « *fourvoiement barbare* » (le « mauvais sens »), les éthologues se voient en butte à une contre-argumentation tout aussi idéologique, visant à prémunir cet édifice cosmologique, la « Thèse de l'exception humaine ».

Le discours définitoire d'identité repose sur des représentations sous-jacentes, qui orientent le propos. Dans sa réflexion sur cette Thèse, Schaeffer (2007) souligne les enjeux de ces représentations : elles donnent du sens, et ce sens n'est pas appréhendable en termes rationnels, sous forme d'une argumentation logique. La logique repose sur un pré-requis : qu'elle soit en conformité avec notre situation et nos aspirations. Lorsqu'une réflexion sur le droit des animaux se fonde sur Aristote (Fontenay, 2008), et non sur Jane Goodall, la logique peut être respectée d'un bout à l'autre de l'argumentation, mais le choix de fonder une réflexion sur Aristote et non sur Goodall comporte en soi l'aveu d'un résultat escompté ; on peut se demander si la question du droit des peuples à disposer d'eux-mêmes ou le principe d'égalité des cultures pourrait, d'une manière ou d'une autre, dériver de l'anthropologie kantienne

---

<sup>36</sup> Sur la base de cette réflexion visant à prémunir l'homme contre la « barbarie », se construit un argumentaire stéréotypé qui récuse ou ignore la validité des observations éthologiques. S'il parle de réalité objective, l'éthologue s'entend répondre : « *valeurs* » ; s'il parle de « *valeurs* », on lui rétorquera « *idéologie* ». S'il évoque l'intelligence des chimpanzés, on lui répondra « *coefficient d'encéphalisation* » - l'homme a « 900 cm<sup>3</sup> de cerveau en trop » (Prochiantz, 2006) ; s'il évoque le coefficient d'encéphalisation des dauphins, des orques ou des singes capucins (supérieur au nôtre), on opposera : « *pas de cultures transmissibles* » ; et s'il parle des cultures transmises chez les macaques et les chimpanzés, on « sort son revolver » : « *Ce n'est pas les cathédrales... Le terme culture est un peu galvaudé.* » (Prochiantz, 2006)



ou de la théorie raciale de Gobineau.<sup>37</sup> Les ouvrages de vulgarisation de Goodall (1986 ; 1988) sur les chimpanzés ou de Moss (1988) sur les éléphants – sur lesquels nous reviendrons au chapitre suivant – remontent au milieu des années 80 ; mais les premières observations de transmission culturelle chez des mésanges londoniennes remontent à 1945, celle des macaques du Japon ont été décrites à la fin des années 50 (Lestel, 2001 ; Despret, 2007) ; or voici ce qu'écrit Luc Ferry en 1992 (104) : « *Jusqu'à preuve du contraire les animaux n'ont pas de culture, mais seulement des mœurs ou des modes de vie et le signe le plus sûr de cette absence est qu'ils ne transmettent à cet égard aucun patrimoine nouveau de génération en génération* ». Jane Goodall ou Cynthia Moss construisent leur discours sur leurs observations ; Ferry, sur son ignorance des travaux cités.<sup>38</sup> Si l'on remonte à l'Antiquité pour fonder la distinction homme/animal, et non sur l'étude d'un éléphant ou d'une mangouste dans son milieu naturel, on s'engage dans un système auto-généré, qui vaut pour Ferry comme il vaut pour Descartes, pour Pline l'Ancien et pour Strabon : l'argumentation repose sur des représentations, elle se dispense de l'épreuve de réalité, et répond à ce que nous pouvons définir comme fiction. Cette tradition philosophique s'avère impropre à rendre compte de « l'animalité », sauf à forger de nouveaux concepts face à une nouvelle réalité.

Dans son effort pour repenser l'exception humaine, Jean-Marie Schaeffer montre bien à quel point le discours cartésien sur l'animal est un discours fondateur de la modernité technologique. Il offre un point d'ancrage à ce qui jusqu'alors demeurait de l'ordre du non-systématique, de l'impensé : l'homme est seul sensible dans un monde mécanique, ouvrant la voie à la mécanisation du monde par l'expansion de la civilisation européenne. Lévi-Strauss observe avec justesse que notre fascination pour les peuples « primitifs » vient du fait qu'ils rendent apparent, par leur mode d'existence, l'ampleur des destructions que l'Occident a dû mener pour s'accomplir en tant que civilisation. C'est à un constat du même ordre que nous entraîne l'existence dans nos murs d'animaux aux corps greffés d'électrodes, de capteurs et de fils, auxquels il est demandé de « répondre » à des chocs électriques – l'électricité servant habituellement à mouvoir des machines ou actionner des mécanismes, l'emploi de ce moyen de « communication » est révélateur de la confusion originelle sur quoi repose une telle heuristique de l'animal.

Nous nous sommes donnés les moyens d'appréhender les systèmes cosmologiques et idéologiques non pas en termes de valeurs relatives, mais en termes de structures, d'une part (par le biais de l'analyse narratologique) et en termes de rapports à la réalité d'autre part (par l'évaluation anthropologique de leur degré d'auto-engendrement, indépendamment de l'épreuve de réalité). C'est donc sur la part respective de fiction, et sur la construction argumentative, que nous allons

---

<sup>37</sup> Comme l'écrit Eric Baratay dans son compte-rendu de l'ouvrage d'Elisabeth de Fontenay : « *Ce sujet est de plus en plus arpenté par les philosophes, mais ils éprouvent quelques difficultés à le penser sereinement et surtout à nouveaux frais, sans ressasser les mêmes références, d'Aristote à Hegel, souvent jugées indépassables pour l'animal – alors même qu'elles paraîtraient dépassées, voire déplacées, pour penser le statut actuel de la femme, de l'enfant, de l'étranger, de l'autre et de l'homme en général.* » Texte paru dans [lavedesidees.fr](http://lavedesidees.fr), le 27 mars 2008

<sup>38</sup> Jeangène Vilmer fait la même lecture de Ferry que celle que nous livrons ici. C'est particulièrement vrai de cette citation reprise p.150 de son ouvrage *Ethique Animale*.

évaluer le discours qui écarte toute hypothèse continuiste ou comparative tendant à remettre en cause cette Thèse.

## Les « désadaptés » : genèse d'un mythe

Postuler qu'a existé un processus d'hominisation signifie qu'à un moment donné est survenue une *rupture*. Parler de « rupture » implique, de manière tout à fait cohérente, qu'il y ait *discontinuité*. Or, s'il y a discontinuité, il est légitime de parler « d'hominisation ». La logique imparable de ce raisonnement repose sur sa circularité. Plutôt que de nous interroger sur la rupture effective, mieux vaut s'interroger sur les fondements cosmologiques de cette assertion, le réseau de stéréotypes dans lequel elle se trouve insérée. Pour des raisons de méthode, je propose ici différents extraits (réunis dans l'ordre de leur énoncé) d'une conférence conjointe prononcée par Dominique Lestel et Alain Prochiantz, dans le cadre de l'Université de Tous les Savoirs. Les propos sont tenus par Alain Prochiantz à différents moments de ses interventions, et j'applique strictement le principe qui consiste à transcrire puis à analyser des propos tenus oralement. L'intérêt de ce matériau est que viennent se surajouter aux paroles un certain nombre d'éléments contextuels (intonations, adhésion du public, gestuelle devinée par les modifications de la portée de la voix) auxquels nous ne prêterons pas attention ici, les réservant pour d'autres développements. Il s'agit de propos spontanés, non revus, et dont on peut dire qu'ils expriment une pensée intime :

*« Je ne suis pas aveugle : sapiens est différent des autres primates, je parle des chimpanzés qui sont pourtant très proches de nous. Et quand on dit qu'on s'est séparé entre 7 et 10 millions d'années, c'est pas énorme, mais ce n'est pas rien. Il s'est passé **quelque chose** entre temps, quelque chose s'est accumulé, et soudain il y a un **accident** qui est arrivé. En fait je pense que sapiens est un **accident**. (...) L'apparition de l'homme reste un **mystère**, pas un mystère religieux, mais scientifique. Qu'est-ce qui s'est passé, en gros, il y a deux cent mille ans, pour qu'apparaisse une espèce qui a la conscience ? (...) C'est un **accident**, et c'est difficile à penser. Ça aurait pu ne pas arriver, il s'en est fallu d'un poil, et ça ne s'est produit **qu'une fois**. Puis la conscience est venue : ces 900 cm<sup>3</sup> [de cerveau supplémentaire], ils font les poètes, ils font les suicidés, voilà, quoi, c'est nous. Ils font l'angoisse de mourir, ils font Beckett. (...) Même si nous sommes des animaux, nous sommes des animaux d'un genre très particulier, c'est-à-dire que nous sommes à la fois des animaux et pas des animaux<sup>39</sup>, à cause de cette **rupture** très **violente** :*

---

<sup>39</sup> Cet enchaînement d'idées (« nous sommes des animaux, des animaux d'un genre particulier, nous ne sommes pas des animaux ») nous permet d'observer la manière dont Prochiantz mêle inextricablement deux ordres de raisonnement : celui du biologiste et celui de l'humaniste cartésien, posant successivement deux affirmations contradictoires, répondant à deux interrogations différentes. Voir Descola, 2005 : 249 : « Comme le note justement Ingold, les philosophes se sont rarement demandé : « Qu'est-ce qui fait de l'homme un animal d'un genre particulier ? », préférant à cela la question typique du naturalisme : « Quelle est la différence générique entre les humains et les animaux ? ». Dans la première question, l'humanité est une forme particulière d'animalité définie par l'appartenance à l'espèce Homo sapiens, dans la seconde, c'est un état exclusif, un principe autoréférent, une condition morale. »

*nous sommes pour ainsi dire sortis de la nature. (...) Si la question est : qu'est-ce que la **barrière**, eh bien c'est un moment, **un moment** où il s'est passé quelque chose de **catastrophique** qui fait que voilà, nous sommes là. »*

Le fil le plus évident est celui de l'instantanéité ; j'aurais pu souligner, dans cette perspective, les formes et expressions verbales inchoatives : « il s'est passé quelque chose », « c'est arrivé », « est venue », « voilà, nous sommes là ». Le lecteur percevra sans doute que ce discours, en plus d'être à tonalité scientifique, intègre une autre dimension, celle d'une narration, qui en fait un matériau ethnographique de premier ordre. On notera la cohérence du récit, qui s'articule autour de la notion d'*accident*, sous les formes de 1) l'irruption de la conscience ; 2) la « sortie » de la nature, formes qui peuvent être tenues pour des effets corrélés. On notera également que *accident*/rupture/catastrophe forment système et impliquent la soudaineté, cependant que *mystère* et *barrière* viennent compléter la signification dans le sens d'une opacité, d'une clôture du sens. Paradoxalement, l'irruption rapide, violente, de la conscience aurait entraîné une *fermeture* des accès à un état antérieur : la barrière joue dans les deux sens, et il apparaît que la conscience, en nous équipant de la culture, nous interdit d'appréhender notre *nature*. Nous sommes « sortis de la nature », « a-natures » par excellence, dira Prochiantz au cours de son exposé, comme Luc Ferry parlait « d'arrachement à la nature » et « d'être anti-nature », toujours à notre sujet. C'est une façon de suggérer que la conscience est à la fois la cause et l'effet de la rupture : l'accident provoque la conscience qui nous extirpe de la nature précisément en nous interdisant d'accéder à ce qui fut, en nous, nature. De ce point de vue, Prochiantz suggère qu'il y a une forme d'incompatibilité, plutôt qu'incommensurabilité, entre notre faculté d'entendement et ce monde dont nous sommes « sortis », précisément parce que nous en sommes « sortis » de manière « catastrophique ». Il précisera cette pensée un peu plus avant, en se refusant à comparer « culture » chimpanzé et productions humaines.

Bien entendu, le lecteur perçoit aisément que ce discours est sous-tendu par le mythe biblique de la Genèse et de la Chute, mais il reste à déterminer s'il s'agit là d'une référence consciente et maîtrisée, ou l'expression stéréotypée d'un schéma indépassable en l'état actuel de nos systèmes de représentation. Suggérons, d'accord avec Sperber (1996) et Boyer (2001), que ce schéma constitue un *attracteur*.

Deux exemples nous permettront peut-être d'y voir plus clair. Le premier est tiré d'un ouvrage de Philippe Breton, sociolinguiste, ayant publié en 1998 un ouvrage intitulé *La Parole Manipulée*. Cet ouvrage a reçu le prix de l'Académie des Sciences Morales, en dépit d'un chapitre d'ouverture qui témoigne d'une méconnaissance assumée de la bibliographie récente. Pour distinguer l'homme de l'animal, Philippe Breton (1998 : 28) puise ses références chez Georges Gusdorf, philosophe de tradition catholique et épistémologue, la source remontant à 1952 :

*« Comme le rappelle Georges Gusdorf, « L'animal ne connaît pas le signe, mais le signal seulement, c'est-à-dire la réaction conditionnelle à une situation reconnue dans sa forme globale, mais non analysée dans son détail. Sa conduite vise à l'adaptation à une présence concrète à laquelle il adhère par ses besoins, ses*

---

*tendances en éveil, seuls chiffres pour lui, seuls éléments d'intelligibilité offerts par un événement qu'il ne domine pas, auquel il participe.* (Georges Gusdorf, *La Parole*, Paris, PUF, 1952) »

Cette proposition, aussi profane et inactuelle soit-elle, est congruente avec la définition de l'animal comme « organisme sensori-moteur », voué à la « réaction », à la concrétude, à la « tendance », bref au tropisme. Or cette définition est l'image inversée de la conscience telle que nous la concevons : la conscience nous interdit l'accès au monde de l'animal, y compris à notre nature originelle, pour la raison qui fait que l'animal, par défaut de conscience, demeure cantonné au monde du « stimulus/réaction », dépourvu de signification. En accédant au sens, au « signe », nous sommes devenus *le contraire* d'un animal, d'où le choix privilégié d'expressions telles que « *contrairement à* » plutôt que « *à la différence de* » dans ces discours à prétention scientifique. Il importe peu, dès lors, de distinguer les mammifères des arthropodes, car l'opposition homme/animal ne repose pas sur des différences quantitatives ou qualitatives : elle est tout simplement antinomique, *antonymique*.<sup>40</sup>

Philippe Breton (1998 : 30-31) remonte aux origines de l'homme pour expliquer, comme Prochiantz, la rupture, et se fonde pour cela sur l'*East Side Story* proposée par Yves Coppens (1983) à la suite de la découverte de Lucy :

*« Les travaux des préhistoriens, toutes tendances confondues, semblent indiquer que le mouvement de l'hominisation est bien lié au développement d'une forme de communication spécifique, qui distingue **radicalement** l'humain du reste du règne animal dont il est issu. Mais, contrairement à ce que le sens commun nous indiquerait, cette distinction pourrait bien, avant d'être un progrès, être le fruit, d'abord, d'une **régression**. Ne serait-ce pas du fait de la **dégradation**, accidentelle ou non, des formidables capacités de traitement de l'information de l'animal que l'un d'entre eux (...) serait devenu humain ?*

*L'hypothèse d'une **désadaptation** fondatrice est développée (...) par les paléoanthropologues. Pour l'« inventeur » de Lucy, Yves Coppens, l'homme est d'abord le produit de l'évolution d'un singe de forêt confronté, du fait d'un **accident** géologique à grande échelle, à un nouvel environnement, celui de la savane. Cette **déstabilisation** initiale, avec la **perte** de tous les repères qu'elle implique, serait pour lui un possible **départ** de l'humanité, en Afrique de l'Est. Ainsi l'homme, **échouant** à traiter l'information avec la stabilité, la rigueur et l'exhaustivité qui conviennent à **l'état instinctif**, inventerait une parole en perpétuelle recherche de son adéquation avec le réel. **Privé** d'un rapport informationnel fiable avec le monde, celui qui **cesse** de ce fait d'être un animal est conduit à **reconstruire**, en lui donnant du sens, cet écart permanent, cette **distance** perpétuelle au monde. »*

Les termes soulignés situent bien l'arrière-plan des représentations qui structurent ce récit. L'hominisation, selon cette version, fonctionnerait à l'opposé d'un processus darwinien, par « désadaptation ». Il ne s'agit pas là d'une

---

<sup>40</sup> Jeangène Vilmer (2008 : 12) parvient à la même conclusion.

réinterprétation de la proposition de Gould à propos des « équilibres ponctués ». <sup>41</sup> Si tel avait été le cas, l'australopithèque n'eût été que l'une parmi les multiples espèces confrontées au problème de la savanisation de l'environnement. L'auteur suggère un processus inverse, celui de « désadaptation », renforcé par des termes tels que « dégradation », « régression », « déstabilisation ». La « perte », « l'échec », la « privation », entraînent la « cessation » de l'animalité, le « départ », la « reconstruction », et finalement la « distance ». Nous nous trouvons dans le même système sémantique que celui de la « rupture » et de la « sortie de la nature » précédemment cités dans les paroles de Prochiantz, équivalent du « départ de l'humanité » évoqué par Breton.

Le scénario de *l'East Side Story* était encore dominant en 1998, aussi Breton est-il justifié à le mentionner – ce n'est qu'en 2000 et 2001 qu'ont surgi des fossiles remettant en cause l'association australopithèques/vallée du Rift. Observons toutefois que sa version comporte un versant stylistique fortement empreint, à demi-mot, du catastrophisme que l'on retrouve chez Prochiantz – la figure de l'accident et ses multiples expressions. Breton étant un spécialiste de sciences humaines, on peut comprendre qu'il ait, pour simplifier, préféré ne pas mentionner les multiples espèces d'hominidés, australopithèques, paranthropes, et les cinq ou six espèces appartenant en propre au genre *Homo* découvertes à ce jour, la plus récente étant celle du petit homme de Florès. Si j'étais paléanthropologue, il est probable que j'apporterais au propos de Philippe Breton un rectificatif ; étant anthropologue, ce n'est pas l'exactitude de son propos qui m'intéresse, mais bien le fait qu'il s'agit d'une fiction et ne puisse, en conséquence, être soumis à l'épreuve du vrai ou du faux.

Si l'on peut comprendre, de la part d'un chercheur en sciences humaines et sociales, qu'il méconnaisse la portée exacte d'un accident géologique tel que la formation du Rift, il n'en va plus de même lorsque ce récit est véhiculé par un spécialiste en neurobiologie, membre de l'Académie des Sciences, lieu propice aux échanges entre représentants de différentes disciplines. Voici donc le récit des origines tel que l'expose Alain Prochiantz :

*« Il faut réaliser qu'il y a environ 150.000 ans, nous étions environ 10.000 en Afrique centrale, on était tout **nu**, on n'avait pas de **griffes**, très peu de **dents**, dans un état **démuni** incroyable. Le petit de sapiens, vous le connaissez, il faut vraiment une organisation très importante pour permettre la **survie** de cette espèce. Je ne sais si vous imaginez ce que représentent 10.000 personnes dans un environnement totalement **hostile**, avec des animaux qui n'étaient **pas d'une très grande tendresse***

---

<sup>41</sup> Voir Gould & Eldredge, 1977 ; Dessalles, 2000 : 96-97 ; 113-116. Il existe deux formes d'évolution : la première, darwinienne au sens propre, consisterait plutôt à maintenir la continuité génétique *en dépit* des mutations spontanées, et expliquerait la relative stabilité des espèces au long de leur existence (faute de quoi il serait impossible de décrire une espèce, celle-ci s'inscrivant en permanence dans un processus évolutif) – ce serait là une phase *d'équilibre*. Mais à la suite d'accidents géographiques, géologiques, écologiques ou extraterrestres (séparation en sous-groupes, volcanisme, séparation ou réunion des continents, changements climatiques, irruption d'espèces invasives, météorites), surviendraient des phases « brutales » (relativement aux phases d'équilibre) de spéciation tous azimuts, précédées, suivies ou accompagnées d'extinctions ; c'est la phase de « punctuation ».

envers cet animal qui était nous. Et malgré ça, ça a obligé l'organisation sociale autour de la protection du **petit**, des rapports individuels ayant poussé à la socialisation, avec les **inventions** du feu, des armes, de la technique. S'il y avait un propre de l'homme ce serait quand même ça : l'homme est un animal technique, c'est la technique qui nous a permis de **tenir**. On est passé peut-être à mille, puis ça a rebondi, et quand même, cent mille ans plus tard, eh bien on est six milliards, et puis on est sur la lune. Donc il y a bien quelque chose de continu, mais aussi d'extraordinairement discontinu qui a à voir avec cet organe, ces 900 cm<sup>3</sup> de trop qui nous a permis **d'inventer** des outils ayant permis notre **survie** dans un environnement qui ne faisait pas de sentiments. »

On constatera que l'arrière-plan de ce récit est peu ou prou le même que celui de Philippe Breton. Prochiantz complète ainsi sa pensée au sujet de la « rupture », de « l'accident » qu'ont constitué la conscience et la sortie de la nature. Ici encore, nous ne nous situons pas dans un schéma darwinien : « nus, pas de griffes, très peu de dents », description adéquate d'un animal « inadapté ». Le récit débute *ex abrupto*, il y a « environ 150.000 ans », et ce n'est pas la science qui nous indique ce que font là ces « dix mille hommes » désarmés, mais une « condensation mythique », pour reprendre les termes de Carlos Fausto (2002), restreignant aux dimensions temporelles d'un « accident » l'invention « du feu, des armes, des techniques ». C'est par un dévoiement du schéma évolutif que l'homme se trouve en position de subir un « environnement hostile », peuplé de créatures « qui n'étaient pas d'une grande tendresse », dans une nature qui ne « faisait pas de sentiments », une nature bien sévère si l'on considère que le récit met en scène un homme en situation d'*infans*. Par un étrange effet de focale, le portrait de l'homme infantilisé<sup>42</sup> cristallise en la figure du « petit *sapiens* », et l'organisation sociale se base dorénavant sur « la protection du petit ».

Du point de vue de l'actualisation des connaissances scientifiques, Prochiantz mériterait davantage de reproches que Breton : il s'exprime en 2006 (Toumaï a été découvert en 2001, et Orrorin en 2000), la forme buissonnante de la lignée humaine est admise, et confondre l'émergence d'une espèce d'hominidé, *Homo sapiens*, avec celle d'une lignée qui en l'état actuel des connaissances remonte à *Homo ergaster* (2 millions d'années)<sup>43</sup>, est le signe d'un singulier raccourci. De même, l'invention de la pierre taillée ne revient pas à notre espèce, puisque les paranthropes (ou australopithèques robustes) en faisaient également usage, sans parler, en des temps plus récents, des néandertaliens totalement passés sous silence ici. Quant au feu, sa

---

<sup>42</sup> On notera ici l'inclusion au récit d'un fait avancé au début du XXe siècle, celui de la « néoténie » humaine, (Haeckel repris par Lorenz – voir Gould, 1980, « Un hommage biologique à Mickey ») repris et développé par des philosophes tels Giorgio Agamben (2002) et Elisabeth de Fontenay (2008).

<sup>43</sup> *Homo ergaster*, ancêtre présumé de l'*erectus* asiatique et de l'*heidelbergensis* européen (Picq & Coppens, 2001 ; Picq, 2005), ne fait pas l'unanimité du monde scientifique. Les auteurs anglo-saxons y voient une forme originelle d'*Homo erectus*, qui se serait diversifiée ultérieurement (Turner & Antón, 2004 ; Agustí & Antón, 2002). De même, la position d'*Homo habilis* dans le genre *Homo* pose problème, tant les découvertes récentes tendent à indiquer qu'aussi bien *habilis* qu'*erectus* seraient apparus en même temps, il y a près de deux millions d'années, partageant l'écosystème durant des centaines de milliers d'années. De ce point de vue, *habilis* ne serait pas un ancêtre direct, mais un autre embranchement de la famille des hominidés.

maîtrise indiscutable (le simple usage étant beaucoup plus ancien) semble être le fait d'*Homo erectus*, il y a cinq cent mille ans environ. En clair, *Homo sapiens*, en tant qu'espèce, était de par sa phylogenèse un primate extrêmement robuste, plus grand que les humains actuels, pourvu d'outils efficaces, s'étant spécialisé dans la chasse au gros gibier, se déplaçant en groupes de plusieurs dizaines d'individus, et qui ne devait pas non plus se montrer « d'une très grande tendresse » envers ses proies. Il est tout à fait remarquable de constater que le portrait qu'en fait Prochiantz est à l'opposé de ce qu'était réellement notre ancêtre. La raison – mais elle n'est probablement pas formulable – est que la description d'un primate ayant évolué au point d'occuper une niche de super-prédateur est incompatible avec la vision d'un homme inadapté ou « désadapté », nu et démuné, ayant « perdu ses repères », victime, en somme, d'une régression catastrophique à l'état infantile.<sup>44</sup>

Or le lecteur attentif aura remarqué ce fait étrange : si les scénarios proposés par Prochiantz et Breton sont identiques, ils s'appliquent en réalité à deux espèces différentes : *Homo sapiens* pour le premier, *Australopithecus* pour le second. Le premier décrit un événement situé à approximativement à – 200 000 ans ; l'autre récit est situé à trois millions d'années de distance. La seule explication possible est qu'il s'agit d'un mythe applicable à tout ce qui relève de l'humain, l'émergence brutale, la rupture et la désadaptation devenant dès lors des caractéristiques *essentiels*, réitérables à l'infini. Ce mythe n'est pas dû à l'ignorance, à la « superstition ». Il s'agit d'un mythe fondateur de notre culture, qui intègre par la marge des éléments de la théorie de l'évolution mais qui est fondamentalement non-darwinien ; et nous nous trouvons devant cet étrange cas de figure : les Yanomami, les Palikur, et bien d'autres populations amérindiennes, qui possèdent des mythes similaires (catastrophe, départs et redéparts, reconstruction, perte de communication avec le reste des vivants) semblent davantage conscients du caractère mythique de leurs récits que des scientifiques occidentaux qui entreprennent de relater nos origines.

Il est donc aisé de déduire que ce que Prochiantz expose ici, encore une fois, n'est pas une théorie scientifique appuyée par les découvertes récentes des paléoanthropologues et des éthologues, mais un mythe largement partagé d'un bout à l'autre de la chaîne de production académique. Ce mythe est celui de *l'homínisation*, c'est-à-dire *la construction d'une espèce à rebours de l'Évolution*, confrontée à l'échec, à l'hostilité, à la perte de « l'instinct », y compris, on le suppose, « l'instinct de survie » et devant donc trouver, pour survivre, une « conscience de survie ».

---

<sup>44</sup> C'est avec ce cliché que s'amuse Ehrlich et Pringle, les auteurs de l'article « Where does biodiversity go from here? » : “The fate of biological diversity for the next 10 million years will almost certainly be determined during the next 50–100 years by the activities of a single species. That species, *Homo sapiens*, is 200.000 years old. It has been fabulously successful by ecological standards: it boasts as-yet-unchecked population growth and a cosmopolitan distribution, and it has vanquished its predators, competitors, and some of its parasites. The fossil record suggests that the typical mammal species persists for approximately one million years, which puts *Homo sapiens* in **mid-adolescence**. This is a fitting coincidence, because *Homo sapiens* is now behaving **in ways reminiscent of a spoiled teenager**. Narcissistic and presupposing our own immortality, we mistreat the ecosystems that produced us and support us, mindless of the consequences.” (2008 : 11579)

Ce mythe est construit sur un canevas immuable. Etant de culture occidentale, il va de soi que ceux qui le véhiculent le construisent sur la base d'un scénario préexistant à la théorie darwinienne, qui n'est intégrée que très marginalement puisque ce scénario affirme, en quelque sorte, que l'homme fut miraculeusement (ou « accidentellement », ou « brusquement ») créé *en dépit de* l'Evolution : « soudain, il s'est passé quelque chose » - nous étions incapables de lutter, mais notre culture nous a sauvés. Le seul déplacement observable est celui de l'agent, qui de divin devient cérébral. Ni Dieu, ni Prométhée, ni sélection naturelle : la parole d'autorité scientifique, dans ce cas, affirme que l'homme doit tout à lui-même, s'est fait lui-même, à la suite d'un « accident » entraînant perte des repères, des défenses naturelles, prise de « distance », « départ », « sortie ». Il s'agit là, dit Schaeffer (2007 : 45), d'une « autofondation ». L'insistance sur le singulier, la solitude, ou sur le faible nombre (« 10 000, 1000, et nous voilà six milliards »), renforce bien entendu le caractère unique de l'homme de l'origine, singulier de distinction par opposition au singulier d'indétermination voué à « l'animal ».<sup>45</sup>

Il est vain de remonter à Descartes pour retracer l'origine de ce mythe, aussi bien qu'à la Bible, ou à Aristote, ou Platon. Si l'on trouve des structures correspondantes chez ces auteurs ou dans ce Livre, tout comme dans des mythes tel celui de Prométhée, c'est qu'il correspond probablement à l'un des « universaux » de notre esprit, et que son surgissement précède les temps historiques. Il doit, et c'est notre hypothèse, remonter aux origines mêmes du langage articulé, et ne serait que la reformulation permanente, plus ou moins rationalisée, de la « barrière de l'espèce »<sup>46</sup>, comme nous le verrons ultérieurement. On peut suggérer que Descartes construit sa méthode en se fondant sur cette représentation qui est ancrée en lui comme en tout homme ; le scénario de la Genèse est lui-même, vraisemblablement, construit sur ce schéma, et ne le crée pas. Enfin, c'est sur la foi de cette conviction préalable qu'Aristote pose le *logos* et la politique comme caractérisant l'humain (Fontenay, 2008 : 72), comme il aurait pu proposer tout autre chose : l'important se trouve dans la réaffirmation du principe d'individuation de l'homme, qui fait la distinction du moi et du non-moi, du Nous et des Autres. L'homme ne se reconnaît pas dans le miroir de l'animal : la figure en est et demeurera toujours inversée.

Etre conscient, c'est être sans défense ; si la conscience produit les armes, elle est en soi vulnérabilité, désadaptation : elle « *fait* les suicidés, [elle] *fait* les poètes » dit Prochiantz - ces deux offices étant ici synonymes. L'image inversée se retrouve dans l'insistance de Descartes à promouvoir l'incapacité constitutionnelle de « l'animal » à éprouver la douleur, reflet de l'incapacité constitutionnelle de notre conscience à intégrer le non-humain. La conscience de l'homme est un rempart *contre* la nature, une barrière donc, comme en témoigne aussi bien l'aventure de

---

<sup>45</sup> Voir à ce sujet Yzerbit & Schadron, (1999 : 93) « Les concepts de groupes-collection (groupe au prestige élevé) et groupes-agrégats (groupe au faible prestige), s'insèrent précisément dans un modèle de l'identité qui appréhende l'impact du statut social sur l'identité individuelle. [...] Une position favorisée dans le rapport intergroupe stimule l'élaboration d'une représentation de l'appartenance en termes d'une collection d'individualités distinctes et bien séparées. Une position défavorisée amène à l'opposé les individus à se définir, et à être définis par les membres d'autres groupes, à travers les caractéristiques qui différencient leur propre groupe de l'exogroupe. »

<sup>46</sup> Voir à ce sujet, et sur le solipsisme cartésien, Midgley (1994 : 42).



Kurtz s'abandonnant à la volonté de puissance (Conrad, 1900, *Au cœur des ténèbres*) que le naufragé de *l'Île mystérieuse* (1975) qui ne sait plus parler ni *a fortiori* faire de feu. On ne saurait mieux expliciter l'incompatibilité de la conscience et de la nature, de l'homme et de l'animal. C'est dans la conscience, et non dans la nature, que se trouve la rupture : le mythe des origines n'affirme rien d'autre sinon que la conscience *est* la rupture.

Or, on observe une constance remarquable dans le désir scientifique d'assumer comme étant sienne, dérivée d'un savoir construit, un réseau stéréotypé si profondément ancré en nous qu'il ressurgit au détour de chaque page, avec ou hors de tout propos. Stoczkowski (1994, cité par Lestel, 2007 : 82-83) observe, que sur 24 scénarios évolutifs portant sur les hominidés, 20 comportent ces épisodes de rupture et de « désadaptation » dues à un changement d'environnement. La localisation de l'origine de l'homme en Afrique a d'ailleurs mécaniquement entraîné une réallocation des mythes contenus dans la Genèse, qui fait que les auteurs d'un ouvrage portant sur l'évolution de la faune mammalienne en Afrique, du paléocène à l'holocène, intitulent naturellement leur ouvrage *Evolving Eden* (Turner & Antón, 2004), et cela *va de soi* pour tout lecteur occidental, y compris vous et moi.<sup>47</sup> Ce faisant, ils illustrent le propos de Schaeffer (2007 : 218) décrivant non seulement l'intrication, mais aussi l'harmonie régnant entre naturalisme chrétien et naturalisme biologique. Il s'agit bien là de mythes constamment réagencés, dont une analyse structurale permettrait de rendre raison.

Il suffit que le lecteur s'interroge sur la manière dont il a complété de lui-même les lignes qui précèdent : sans doute a-t-il spontanément visualisé cet enfant abandonné par la nature. Parlant de la Genèse, Leach (1980 : 158) émet la conclusion suivante : « *Quand un corpus de mythes est énoncé publiquement dans son cadre religieux, ces modèles structuraux sont « ressentis » comme présents, ils sont porteurs de sens un peu comme la poésie est porteuse de sens.* » Bien qu'évoquée dans un cadre scientifique, cette histoire nous parle, elle est ancrée en nous bien plus profondément que celle du Petit Poucet, nous l'avons rencontrée sous mille formes, racontée mille fois à nous-mêmes. Cette histoire est la nôtre, mais ce n'est pas notre Histoire.

## « Paris change, mais rien dans mon cœur n'a changé »

Lorsque Copernic énonce que la terre tourne autour du soleil, et non l'inverse, il ne s'inscrit pas dans la continuité de la pensée précédente, mais en prend le

---

<sup>47</sup> A propos de la Théorie de l'identité sociale de Tajfel, Yzerbit et Schadron observent : « [...] le jugement social s'inscrit dans un processus de recherche de sens dont la dimension sociale est cruciale : les observateurs confèrent un sens à autrui, souvent à partir d'un comportement observé, afin de pouvoir interagir de manière fonctionnelle avec ce dernier. Dans ce processus, des informations telles que les stéréotypes ont un statut spécial pour plusieurs raisons. D'une part, ils constituent un héritage, une information de base, qui permet aux observateurs d'aborder les situations nouvelles sans être excessivement démunis. Étant donné ce rôle, il n'est pas étonnant qu'ils ne puissent pas facilement être remis en question par des informations nouvelles. Au contraire, ce sont ces schémas anciens qui détermineront souvent la lecture de des données nouvelles. » (Yzerbit & Schadron, 1999 : 159)

contrepied. Une fois résolue la question de la rotondité de la terre, il n'existe pas de solution transitoire, à mi-chemin de Ptolémée et de Copernic, selon laquelle, par exemple, il y aurait une alternance entre géocentrisme et héliocentrisme. Il n'existe pas non plus de solution consistant à tenir ce que dit Copernic pour une représentation parmi d'autres, une « construction sociale » du système planétaire, ce qui nous laisserait la faculté d'en choisir une à notre convenance. Ce n'est donc pas à partir du savoir proposé par Ptolémée que Copernic décrit l'héliocentrisme, mais à partir de la réalité observable. Il ne reste plus qu'à prendre acte de la nouvelle donnée, et considérer le savoir ptoléméen comme obsolète. C'est ce que Kuhn (1970) appelle « le changement de paradigme » - *paradigm shift*. Notre vision du monde a changé parce que notre monde a changé, mais nous trouvons encore le géocentrisme ancré dans notre vocabulaire quotidien, lorsque nous parlons de « coucher du soleil », ou de son « lever ».

Dans le cas de la théorie de l'évolution, la résistance au changement de paradigme est puissante et organisée : c'est par exemple la théorie du « Dessein Intelligent » dont la stratégie consiste à proposer le schéma darwinien de sélection naturelle et sexuelle comme une possibilité, parmi d'autres, d'expliquer l'évolution (désormais tenue pour acquise). Une fois encore, lorsque Darwin émet sa théorie, il ne le fait pas dans la continuité de la pensée théologique, mais à partir d'observations récentes, de réflexions contemporaines, et sur la base d'un matériel qu'il a lui-même réuni. On peut spéculer, en fonction des moyens de communication et d'information dont une époque dispose, sur la corrélation entre l'émergence d'une nouvelle proposition, ses enjeux cosmologiques, et son acceptation (presque) généralisée, en étudiant par exemple le temps qu'il a fallu à l'héliocentrisme pour définitivement s'imposer. Là encore, notre vocabulaire peine à s'adapter aux nouvelles données du réel : le mot « création » (de l'outil, du langage, de nouvelles espèces, etc.) est omniprésent, et le déterminisme est toujours sous-jacent au discours profane sur l'évolution (la girafe *a développé* un long cou *pour* brouter les feuilles, la courtilière *a transformé* ses pattes avant en pelles *afin de* creuser des galeries, la chauve-souris dispose d'un sonar *parce que* elle se nourrit d'insectes...) ; cela d'ailleurs n'implique pas que l'on s'en fasse une idée fautive, mais que notre expression verbale est limitée face à la subtilité des mécanismes évolutifs.

« *Les animaux sont des organismes sensori-moteurs qui se déplacent : c'est-à-dire qu'ils sentent, qu'ils intègrent, et puis ils bougent.* » Cette citation n'est pas tirée de Descartes, ni de Claude Bernard, mais de la conférence déjà mentionnée d'Alain Prochiantz (2006). Elle illustre – hormis dans la littérature anglo-saxonne – le mur d'incompréhension volontairement édifié par le monde savant, tant en sciences humaines que naturelles, envers toute tentative d'appréhender l'objet « animal ». Il est postulé ici qu'il ne convient pas d'aller plus loin, et le verbe « convenir » doit s'entendre ici comme « qui relève de la décence », comme l'illustrent ces mots d'Elisabeth de Fontenay (2008 : 92) lorsqu'il s'agit de comparer les performances intellectuelles de chimpanzés et d'humains diminués : « Un tel procédé n'est pas efficace pour *la simple raison* que son *impudeur* et son *impudence* le rendent *fondamentalement inconvenant* vis-à-vis de ces humains fragiles ». La terminologie philosophique est maintenue (« raison », « fondamentalement »), mais

L'argumentation repose sur des conventions sociales : « impudeur », « impudence », « inconvenance ». On doit donc s'interroger sur la difficulté épistémologique que l'on peut rencontrer, au sein même de l'univers académique, pour élaborer une méthode positive identifiant clairement un objet. A ce stade, on ne peut trouver d'autre mot que celui de « résistance » (au sens freudien du terme), car l'on ne voit guère en quoi comparer des chimpanzés aux hommes (diminués ou non) « abaisserait » celui-ci, ni ce que les questions « d'élévation » ou « d'abaissement » ont à faire dans un débat scientifique. On connaît bien sûr des recherches idéologiquement orientées – c'est le cas du « dessein intelligent » ou de l'école « révisionniste » remettant en cause l'existence ou la destination des chambres à gaz. Dans les deux cas évoqués, toutefois, les « recherches » consistent davantage à infléchir des conclusions plutôt qu'à produire un savoir positif.

Arrêtons-nous un instant sur la portée éthico-morale de ce débat, puisqu'il s'agit-là du premier verrou épistémologique à lever. Si la mise en balance ou en opposition d'un seul élément (« l'homme ») face à des millions (« l'animal ») est surprenante d'un point de vue strictement logique, c'est bien parce qu'elle ne reflète pas un point de vue logique, mais une position. Cette position – on l'a mille fois débattue – repose sur une classification du vivant allant du moins évolué vers le plus évolué (du champignon à Dieu), notions que la théorie darwinienne a largement battue en brèche. On connaît la souplesse de tels systèmes : ces hiérarchies, forcément progressives, sont soumises à l'arbitraire de l'instance qui classifie. L'abandon des théories raciales dans les années 50 a eu pour contre-coup la création d'un vide séparant l'homme des autres primates. Cette hiérarchisation résiste à toutes les atteintes, puisque des données récentes, indiquant les degrés de proximité interspécifique par le biais des analyses ADN sont réinterprétées en fonction de ce schéma, comme le montre ces propos d'Alain Prochiantz :

*« Alors en face de ça, les biologistes sont arrivés et ont dit « c'est dans les gènes ». Alors les tenants de la continuité pouvaient être contents car on a pris les séquences codantes de quelques gènes qu'on connaissait à l'époque (l'ensemble a été cloné et séquencé en 2005). Donc quand on parlait de séquences codantes – celles qui construisent un individu vivant – on a regardé, et on a dit, oh lala, 98.57%, soit moins de deux pour cent de différence avec les chimpanzés. Alors est-ce que les **chimpanzés** sont à **98% sapiens** ? Si on regarde les souris, c'est 80%. Alors est-ce que les **souris** sont à **80% sapiens** ? Et puis vous pouvez **descendre** jusqu'aux **mouches**, **20% sapiens**, il faut cinq mouches pour faire un homme (rires dans l'assistance) : ce genre de calcul est intéressant mais après tout, à ce moment-là, pourquoi ne pas les faire voter ? Le vote d'un singe **vaudra 98%** de celui d'un humain. Ca va faire du monde dans les isolements avec les souris et tout ça. »*

« Les chiffres sont des innocents qui avouent facilement sous la torture », disait un économiste. Telle qu'exprimée ici, l'analyse ADN repose sur un schéma classificatoire en base 100, où l'homme atteint la centaine et le chimpanzé 98. Or, pour reprendre la pensée de Prochiantz, la logique qui dérive de ce raisonnement par l'absurde est la suivante : il faudrait cinq mouches pour faire un homme. J'attire l'attention sur le contexte dans lequel sont prononcées ces paroles : il s'agit d'une conférence organisée par l'Université de Tous les Savoirs, et l'orateur cherche ici à

« mettre les rieurs de son côté », face à l'éthologue Dominique Lestel, ce qui ne manque pas de survenir. Ces tests, pourtant ne disent rien d'autre que ceci : l'homme et la mouche ont 20% de gènes en commun, et non pas « l'homme a cinq fois plus de gènes que la mouche ». Si la logique mise en œuvre par Prochiantz est respectée, alors ces analyses disent également l'inverse : il faut cinq hommes pour faire une mouche, et un homme est à 98% chimpanzé. Ce que Prochiantz démontre est que la démarche classificatoire qu'il met en œuvre, sous couvert de la dénoncer, n'a aucun sens ni aucune pertinence dans le cadre des analyses génétiques. Et c'est là, malgré tout, celle qu'il adopte et expose en public.

C'est sur la base de ce raisonnement classificatoire que repose l'édifice de l'exception humaine comme l'exprime la formule paradoxale employée par Prochiantz :

*« Si j'insiste sur Beckett, c'est pour me demander pourquoi il y a des gens qui refusent d'admettre que nous sommes ET ne sommes pas des animaux, qu'il y a une vraie barrière entre nous et l'animal. Je pense que (...) c'est un sentiment religieux. Ceux qui disent « nous sommes darwiniens, il n'y a pas de religion », eh bien je crois qu'ils sont du côté d'une religion de la nature. Même si nous sommes des animaux, nous sommes des animaux d'un genre très particulier, c'est-à-dire que nous sommes **à la fois des animaux et pas des animaux** ».*

L'homme est à la fois classable (du point de vue biologique) et inclassable (du point de vue moral), selon la traditionnelle dichotomie matière/esprit. De Buffon aux manuels de vulgarisation confiés à des philosophes tel Christian Godin (2000), c'est un discours bien rodé qui s'exprime. Voici ce qu'écrivait Buffon en 1749 :

*« Tout marque dans l'homme, même à l'extérieur, sa **supériorité** sur tous les êtres vivants ; il se soutient droit et **élevé**, son attitude est celle du commandement, sa tête regarde le ciel et présente une face auguste sur laquelle est imprimé le caractère de sa **dignité**. (...) Il ne touche à la terre que par ses extrémités les plus éloignées, il ne la voit que de loin (...). »* (cit in Picq & Coppens, 2002, vol.2 : 82)

Et à présent, sa version contemporaine (largement inspirée du *Nouvel Ordre Ecologique* de Luc Ferry), chez Christian Godin (2000 : 133-134) :

*« Parler des droits de la nature semble **dénué de sens** : outre le fait que l'homme serait, dans ce cas de figure, juge et partie (**puisque la nature est muette**), cela supposerait la (re)constitution nécessairement fictive d'une entité homogène. (...) Passer un contrat avec la nature, comme le voudrait Michel Serres, semble **absurde** (...). Pourtant la notion de respect de la nature peut être sauvée si l'on considère que ce **respect** est celui de l'homme même, pas seulement parce que celui-ci ne va pas sans celle-là, mais aussi parce que seul peut être **digne de respect**, en dehors de l'homme, ce qui de lui est le meilleur témoignage de sa présence et de son **génie**. Si, de toutes les œuvres de l'homme, l'art aujourd'hui est ce qui suscite en nous le plus grand **respect**, c'est parce que nous avons pris conscience qu'il n'est rien, dans ce que l'homme a laissé de lui, qui soit plus à même de représenter sa part*

de *sacré*. Pour respecter la nature, il faudrait la considérer comme une œuvre de l'homme - ce qu'elle est en fait en grande partie. »<sup>48</sup>

« Pour respecter la nature, il faudrait la considérer comme une œuvre de l'homme » : ainsi donc, la seule attitude rationnelle vis-à-vis de la nature serait de reconnaître à l'homme un caractère sacré, manifesté par ses œuvres, et de considérer la nature comme une extension de son « génie », de sa « part de sacré ». Il y a ici un flottement entre écologie et religion qu'il importe d'approfondir, dans la mesure où, comme le voudrait Prochiantz, la religion serait plutôt du côté de ceux qui « refusent d'admettre (...), qu'il y a une vraie barrière entre nous et l'animal. »

S'il y a incommensurabilité entre l'homme et l'animal, la préoccupation de ce qu'un animal peut percevoir, éprouver, ne saurait être qu'irrationnelle, « absurde ». C'est donc en toute logique que les tentatives de conceptualiser les rapports entre l'homme et le reste du vivant, comme le fera par exemple Donna Haraway (2003 ; 2008), ne sauraient être fondées que sur « l'amour », irrationnel lui aussi. Comme l'écrit Luc Ferry (1992 : 39-40) : « L'humanité n'est pas rivée à l'instinct, aux processus biologiques (...) là où le règne animal observe une parfaite continuité. Aussi étrange que cela puisse paraître **au pays de Descartes**, l'animalité s'avère (...) être au cœur des débats sur les relations de l'homme avec la nature, et ce, au moins, pour trois raisons. La première tient au fait que la **zoophilie** est devenue un phénomène de masse (...) » Plus loin (1992 : 43) : « **L'amour** des bêtes a tant progressé **au pays du Discours de la Méthode** et des Méditations métaphysiques ! ». Page suivante (1992 : 44) : « Dans l'esprit **zoophile** qui imprègne notre culture démocratique, l'idée que la distinction entre l'humanité et l'animalité puisse posséder une signification éthique paraît dogmatique. (...) Je suggère à cette fin de suspendre un instant (...) les **bons sentiments** (...). »

Cette terminologie (amour, zoophilie, sentiments) se retrouve dans l'ouvrage de l'ethnologue Sergio Dalla Bernardina (2006 :17-18) :

« Qu'est-ce que **l'amour** des animaux nous révèle lorsque nous nous penchons sur les contextes à la fois discursifs et, plus généralement, publics, dans lesquels il est professé ? Pour le savoir, en dehors des pétitions de principe, il faut examiner les formes concrètes prises par cet **amour**. On **n'aime** pas les animaux « dans l'absolu », on les **aime** par rapport à une situation. On peut les **aimer**, par exemple, à la condition qu'ils soient des vaincus, des subalternes (...) ».

Plus loin, la « haine de l'humanité » perce sous les sentiments exaltés qui renvoient, comme on dit, « aux périodes sombres de notre histoire » :

« Si le loup **plaît** (...) c'est en raison de sa sauvagerie et de son comportement sociable. (...) Ce qu'on **aime** chez le loup est le caractère spontané, instinctif de son autorité. (...) Comme chez les athlètes **hitlériens** et les jeunes Nubas filmés par **Leni Riefenstahl**, il puise ses **droits dans sa force** mais aussi, c'est important, dans sa **beauté**. » (2006 : 97-98)

---

<sup>48</sup> On observera ici la manière dont la question de la « diversité culturelle garante de la diversité biologique » est ici reformulée en termes de « sacré » et d'esthétique.

Dans l'ouvrage du philosophe Alain Roger, c'est la prétention de Michel Serres à prôner un « contrat naturel » qui déclenche l'alerte à « l'irrationnel » (1997 : 153-154) : « *Ce texte est radicalement irrationnel (...) il est incompatible avec les cadres de la pensée organisée, du moins tel que l'Occident l'a pratiquée d'Aristote à Einstein (...). Qui a remarqué que ce livre n'était pas d'un philosophe, mais d'un chamane en transe ? Car, tel le chamane sibérien avec le tigre des neiges, Serres dit vouloir passer contrat avec la Terre.* » Michel Serres, poursuit Alain Roger, a fait de la terre son « amante » et « s'accouple avec elle » en un « orgasme tellurique », assimilant ainsi irrationalité et 'faire l'amour' au sens propre (comme Ferry jouait sur le sens populaire du terme « zoophilie ») avant de conclure (1997 : 156-157) :

« *Soyons sérieux. Dès lors que l'on a renoncé à fonder en droit le contrat naturel, il n'est plus d'autre solution que de verser dans les images biologiques (la symbiose) et bibliques (la terre s'émeut). (...) A l'évidence, on a quitté le terrain de la réflexion philosophique pour celui de la vaticination, où chacun prend ses délires pour des réalités (...) Malgré les prosopopées de Serres, la nature n'aura jamais 'son mot à dire'.* »

Ce que ces propos illustrent, c'est la constance de l'argumentation plaçant l'irrationalité (au sens de fanatisme religieux ou de sentimentalité teintée de déviance) du côté de ceux qui prétendent « parler au nom de l'animal », quand la science et le bon sens humanistes affirment que « la nature est muette ». On observera en outre, dans les propos tenus par Alain Roger (mais qui sous-tend également le discours des autres auteurs cités) un rejet catégorique de ce qui ne relève pas de la rationalité occidentale, illustré par la figure épouvantail du « chamane en transe ». Nous nous situons, nous l'avons dit, dans un discours auto-généré : il est évident que si les arguments se retrouvent d'un auteur à l'autre, c'est parce qu'ils se citent mutuellement, d'où le caractère répétitif sous l'apparente continuité de l'argumentation.

Nous avons jusqu'ici affaire à une idéologie tendant à réduire toute approche de l'animal à une démarche irrationnelle, vouée à l'échec ou à la « vaticination ». Mais de même que la dignité de l'homme se reflète indirectement en la nature, comme le dit Godin, le questionnement relatif à l'animal porte indirectement atteinte à l'homme, et se constitue en « menace ». La menace est très clairement exprimée dans cet appel au secours de l'Association Française des Equipages de Vénérie, confrontée aux menées des activistes anti-chasse (les « *hunt saboteurs* ») en mars 2008 :

« *En gros, il s'agit de dire que la nature ne nous appartient pas, que l'homme n'a aucun droit sur elle, et surtout pas sur les animaux qui sont nos égaux, et qu'il faut donc : supprimer l'agriculture, supprimer l'élevage, devenir végétalien ( on ne mange pas de viande et on ne consomme pas les sous-produits tels que œufs, lait etc..) et s'opposer par tous moyens à une quelconque utilisation de l'animal par l'homme. Ce courant de pensée délirant a pour conséquence non seulement de mettre l'animal sur le même plan que l'homme, mais surtout de remettre totalement en question notre mode de société. Il (...) existe malheureusement une frange dure du mouvement animalitaire. Ses adeptes, de plus en plus nombreux, sont en guerre*

*totale* avec le mode de fonctionnement des sociétés développées. (...) C'est un phénomène extrêmement préoccupant et **dangereux** pour la société toute entière, qui dépasse largement la chasse à courre. **Dangereux** sur un mode philosophique, car mettre l'homme à égalité avec l'animal est **contraire à tous les ressorts de la pensée occidentale**, aux enseignements de toutes les religions, et représente la **négarion même de l'humanisme**. [...] **Dangereux** au plan économique, puisqu'il s'agit de remettre en cause totalement nos modes de consommation et donc notre organisation sociale. Dangereux pour l'homme tout simplement ! C'est une véritable **faillite de la pensée**, où **l'émotion** l'emportant sur le raisonnement, **la haine de l'homme** devient la conséquence logique de cette **perte de références et de valeurs spirituelles**. »<sup>49</sup>

## Un étrange théorème

Ainsi se profile un théorème étrangement conformé : la réflexion sur l'animal, et les positions multiples qu'elle entraîne, est *irrationnelle non sur le plan logique, mais sur le plan moral*. Aussi paradoxale que puisse sembler cette formulation, « l'irrationalité morale » s'apparente à un raisonnement qui ne saurait être poussé trop loin dans la « mauvaise » direction. C'est un point que la métaphore souvent utilisée de la « pente glissante » (Fontenay, 2008 : 104) ou de la « dérive » vient illustrer. Car ce qui paraît être en jeu, en fin de compte, est la distinction entre bien et mal : ce n'est en effet pas en termes logiques que l'on peut opposer d'un côté la « dignité », les « œuvres de l'homme », la « frontière », le « respect », le « caractère sacré » (un champ, donc, circonscrit par des « valeurs ») et de l'autre la « haine », « l'amour », la « dangerosité », la « faillite de la pensée », « l'absurdité », « l'irrationalité », autant de termes résumés par le mot « instinct ». Ce que la logique entérine, c'est l'incompatibilité des valeurs face à l'instinct.

Avant toute chose, il nous faut clarifier la question des enjeux. Après tout, on pourrait parfaitement admettre le fait – comme nous le développerons au chapitre suivant – que les chimpanzés ont une culture et une organisation politique (De Waal, 1992 ; 1997), que les dauphins disposent d'une forme articulée de langage et d'une pensée complexe (Masson & McCarthy, 1995), que les éléphants éprouvent des sentiments de deuil (Moss, 1988 ; Poole, 1996), et continuer toutefois à tester sur eux des vaccins, s'en servir d'appât pour la pêche aux requins, les chasser pour leur ivoire, réduire leur espace vital et donc leur optimum démographique, etc. Bernardina (1991) souligne avec raison que les savoirs empiriques des paysans au sujet de leurs bêtes de somme et de trait sont non seulement vastes, mais aussi imprégnés d'affects, ce qui ne les empêche absolument pas de les rouer de coup ou de les vendre à l'équarrisseur (voir également Despret & Porcher, 2007). L'esclavage, avant d'être soutenu par une idéologie raciste, était justifié par la rationalité économique qui prévalut durant plusieurs millénaires, et la question morale ne se posait nullement. On pourrait dès lors suggérer que le racisme scientifique est venu résoudre les questionnements moraux entraînés par la

---

<sup>49</sup> Souligné par le ou les auteurs, mis en gras par moi, accessible sur : <http://www.venerie.org/actualite.php>

proclamation récente des Droits de l'Homme, non tant au sujet du maintien de l'esclavage que de la colonisation de l'Afrique.

Nous nous trouvons dans le cas de figure inverse : l'irruption de données nouvelles issues d'une science, l'éthologie, semble constituer une menace pour l'ordre humain. Mais prendre en compte les résultats de recherches récentes n'implique pas forcément, *logiquement*, de remettre en cause ou de réévaluer notre organisation sociale et nos rapports avec le monde naturel. Pourquoi des données scientifiques investissent-elles ainsi, violemment, le champ de la morale, au lieu de faire l'objet d'une évaluation académique ?<sup>50</sup> Pourquoi le débat s'échappe-t-il toujours vers des arguments d'ordre spirituel ou religieux, avec la menace supplémentaire d'une « impossibilité de manger » (« *supprimer l'agriculture, supprimer l'élevage* » dit le communiqué de presse de l'AFEV, cité plus haut) et l'épouvantail du droit de vote qu'il faudrait accorder, à des pourcentages divers, à la mouche et au chimpanzé ? Comme le résume – en un raccourci qui sonne étrangement – Elisabeth de Fontenay (2008 : 100) : « *Est-ce parce qu'on a réussi à s'entretenir avec les singes qu'il devient légitime de leur octroyer les droits de l'homme ?* »

Les contours de cette menace sont tracés dans l'ouvrage récent d'Elisabeth de Fontenay. Elle provient pour une part des découvertes récentes de l'éthologie, et de la manière dont on les prend en compte (2008 : 44) :

« *Les découvertes de ces récentes années, portant sur l'origine d'Homo Sapiens, sur la génétique et sur les compétences des singes supérieurs **menacent bel et bien le concept d'humanité, l'homme n'étant alors qu'une espèce du genre Homo.*** »

En d'autres termes la découverte de « compétences » partagées avec les grands singes (les singes « supérieurs ») remettent en cause *de manière menaçante* l'unicité de l'homme (voir aussi Diamond, 2000 [1992]). C'est cette possibilité qui révolte le neurologue Dominique Laplane (2005 : 52), pourtant auteur d'une thèse sur « la pensée sans langage », s'élevant contre la suggestion de Pinker (1999) d'une prédisposition au langage chez les grands singes :

« *Lui qui nous démontre si brillamment et de façon si convaincante que les singes n'ont pas de langage (point de vue qui, à mon avis, fait partie des données de la science, simplement obscurcies par l'idéologie qui veut « **élever** » les grands singes dans le genre homo pour **mettre l'homme au rang de l'animal**) est donc amené à leur prêter le langage de la pensée. Paradoxal !* »

Il est intéressant d'observer combien la vision qui transcende ces propos, aussi bien ceux de Fontenay que ceux de Laplane, est celle de la hiérarchisation et de « l'échelle » : « singes supérieurs », « élever les grands singes », « mettre l'homme

---

<sup>50</sup> Dans son introduction à l'ouvrage *What is an animal ?* qu'il a dirigé, Tim Ingold (1994 :1) observe qu'à cette question posée en préalable aux débats les réactions furent étonnamment vives : “*Perhaps more surprising was the degree of passion aroused in the course of the discussion, which seemed to confirm two points [...]: first, that there is a strong emotional undercurrent to our ideas about animality; and, secondly, that to subject these ideas to critical scrutiny is to expose highly sensitive and largely unexplored aspects of the understanding of our own humanity.*”



au rang de l'animal ». La « menace » réside dans « l'élévation » de l'animal, par une projection anthropomorphe, mais dans « l'abaissement » de l'homme qui semble mécaniquement en résulter, comme l'expose quelques pages plus loin Elisabeth de Fontenay (2008 : 88) :

« C'est pourquoi il faut d'emblée mettre en cause l'application de modèles biologiques, éthologiques, génétiques à l'histoire et aux sociétés humaines : cette **idéologie de la science** à partir de laquelle Konrad Lorenz, dans *L'Agression par exemple*, et l'éthologiste Edward O. Wilson **prétendent prescrire une morale** et une politique qui se conformeraient aux impératifs des gènes. Ce réductionnisme semble faire peser constamment sur les travaux de certains zoologues, éthologues, généticiens, psychologues cognitivistes, **la lourde et insidieuse menace d'un détournement zoomorphique, bureaucratique – et donc fascisant.** »<sup>51</sup>

Amenée à discuter la thèse de Peter Singer (1993 [1990]) sur le fondement du droit kantien (liberté du sujet moral) qui, pris au pied de la lettre, inclurait d'autres espèces que la nôtre et exclurait certains humains dépourvus de responsabilité, la principale critique adressée par Elisabeth Fontenay porte sur son « *inconvenance* » (2008 : 92), son « *manque d'égards* » (99), de « *civilité* » (98), son « *indécence* » (103). Elle lui reproche d'aller « *effrontément au bout de son raisonnement* » (95) et se propose de « *présenter les quelques réflexions que requiert le rejet a priori – oui, a priori – des thèses de Paola Cavalieri et de Peter Singer.* » Nous sommes ici confrontés à un paradoxe, celui du rejet *a priori* du raisonnement que l'on est en train de discuter. Mais quelques pages plus loin (178), l'auteure fait sienne la proposition de « *l'abominable et génial mécaniciste qu'est Malebranche* » : « *la raison a toujours du mouvement pour aller plus loin* » - cette fois-ci, on le suppose, dans la « bonne » direction.

Ces quelques citations parlent d'elles-mêmes : par quelque bout qu'on la prenne, la réflexion sur l'animal vient buter contre un impératif moral, où se mêlent des *valeurs* (tout ce à quoi, en filigrane, contreviennent *l'indécence, le manque d'égard, le manque de civilité*) opposées à des raisonnements « *effrontément* » menés à terme, à une « *idéologie de la science* » qui tantôt voudrait élever – c'est l'anthropomorphisme -, tantôt abaisser – c'est le zoomorphisme -, et qui voudrait finalement « *prétendre prescrire une morale* », donc se situer précisément dans le registre des valeurs.

Si nous soulignons ces contradictions, c'est afin de montrer que nous nous situons ici hors du discours scientifique proprement dit. Je suggère que nous assistons ici, sous les formes d'un débat intellectuel, et de manière souterraine, à la scène initiale de l'homme « *tout nu, sans griffes, avec presque pas de dents* », comme l'expliquait Prochiantz. Celui-ci, à l'instar d'Elisabeth de Fontenay, poursuit

---

<sup>51</sup> Afin de ne pas développer inutilement ce chapitre, nous renvoyons le lecteur à l'ouvrage de Charles Patterson (2008), *Un Eternel Treblinka*, pour la dimension fantasmatique du végétarisme de Hitler et de son amour pour les animaux – légende qui sous-tend le propos de Fontenay en ce qu'elle « rendrait possible » tant la Solution Finale que l'expérimentation sur des cobayes humains. Patterson et Jeangène Vilmer (2008) font un sort à cette légende.

d'ailleurs son raisonnement en opposant la courtoisie, puis la loi, comme norme sociale, face à la « discourtoisie » et à l'anomie du monde naturel :

« Je pense qu'il faut être, avec les animaux, **courtois**, (rires dans l'assistance) aussi courtois qu'ils le seraient si on allait dans la **jungle** – leur courtoisie serait probablement assez limitée. Donc je n'ai aucune envie de faire souffrir les bêtes. De là à les traiter comme un autre sapiens, il y a une différence, parce que sapiens, c'est mon frère, et les animaux... s'ils sont utiles, pourquoi pas ? J'en mange !... (rires dans l'assistance). Bon. Beaucoup de gens en mangent, c'est une question de culture. Et sapiens a une **culture** qui lui permet de régler la question des rapports avec la **nature**. Je suis totalement **hostile** à l'idée que les animaux aient des droits. Je pense que nous avons des devoirs vis-à-vis des animaux – des devoirs que nous nous imposons nous-mêmes. Je trouve ça très bien, mais c'est un devoir que nous nous imposons : **c'est nous qui faisons la loi**, ce n'est pas les animaux. »<sup>52</sup>

Est-ce l'animal en soi qui se constitue en menace, ou les courants de pensée et d'action qui se sont emparés des données éthologiques ? On ne peut s'empêcher d'être frappé par la récurrence de stéréotypes évoquant la nature sous des dehors hostiles, les allusions à la jungle, aux virus, aux animaux féroces, sous couvert d'évoquer des « dérives fascisantes », comme le dit Elisabeth de Fontenay, ou l'association des loups avec les « athlètes hitlériens filmés par Leni Riefenstahl » que Bernardina mentionne deux fois dans son ouvrage. On peut se demander si la chanson « Les Loups sont entrés dans Paris » interprétée par Serge Reggiani ne masquerait pas, platement, et de manière presque décevante, un archétype rencontré mille fois, relevant, plutôt que de la « structure », de « l'infrastructure », l'association de l'animal au *mal*, et par inversion, à la douleur, à la vulnérabilité de l'homme « *tout nu* » ; pour parler de culture, il faut pour l'homme que soit établie, affirmée, l'anaturalité, « l'antinature », comme principe de la conscience de soi, fracture initiale qui permet l'émergence de la « condition humaine ». Le mythe scientifique rapporté par Prochiantz ne dit pas autre chose, il ne dit *que cela*.<sup>53</sup>

L'éthologie – ou toute science portant sur le comportement ou la cognition animale – produit un savoir, élabore des méthodologies, fournit un ensemble d'observations répondant à des protocoles expérimentaux, propose un ensemble de conclusions préliminaires, et c'est l'éthologie dans son intégralité qui est rejetée, c'est-à-dire toute la chaîne scientifique qui va de l'identification de l'objet à la production d'un savoir à son sujet. Quand Prochiantz déclare « les animaux sont des organismes sensori-moteurs », il affirme deux choses en une seule : d'abord, qu'il refuse d'établir une distinction objective entre anémone de mer et cachalot, considérant qu'il s'agit là d'une « classe naturelle » comptant plusieurs millions

---

<sup>52</sup> Concernant ce ton contempteur, qui s'accommode du scepticisme exprimé par Prochiantz (2006) tout au long de cette conférence, Mary Midgley (1994 : 44) observe très justement : « *Quite often we are moved by a strong Darwinian or Franciscan sense of kinship with other living things, which can be as influential as the distancing and revulsion which at other times replaces it. However, what is really worrying at present is the impression that many people have that the revulsion accords better with science. These people seem to believe, first, that science ought not to be guided by emotion and, secondly, that whereas love and admiration are emotions, disgust and contempt are not.* »

<sup>53</sup> Il va de soi que cette question mériterait d'amples développements.

d'espèces ; ensuite qu'il affirme ne pas prendre, ou ne pas vouloir prendre en considération ce que l'éthologie a produit au cours des cinquante dernières années. On doit donc se poser la question suivante : quelle part d'idéologie entre dans l'éthologie d'une part, et dans le rejet de l'éthologie d'autre part ? Cette question est incontournable, car ce rejet constitue, en soi, une donnée anthropologique. Schaeffer a bien montré la prégnance de la thèse de l'exception humaine et son rôle dans la constitution des savoirs occidentaux, mais aussi dans leur délimitation et leur clôture.

La démarche anthropologique nous permet d'aborder les choses sous un autre angle : du point de vue de l'anthropologue, c'est la résistance manifeste à l'intégration de l'éthologie dans le corpus général des connaissances stabilisées qui pose question. Nous pouvons à présent suggérer que se manifeste, plutôt qu'une incommensurabilité, une *incompatibilité psychique* à la prise en compte des éléments qu'apporte l'éthologie.<sup>54</sup> Les « animaux » font et pensent tout ce qu'on a dit qu'ils ne pouvaient ni faire ni penser, c'est-à-dire coopérer et communiquer efficacement, symboliser, éprouver du chagrin, calculer, interpréter des situations, projeter des intentions, et même mentir, tricher, faire preuve de cruauté et de bonté, éprouver l'injustice, regarder droit dans les yeux, donner du plaisir à leur partenaire<sup>55</sup>, etc. Aussi, si l'on peut dire que nous sommes actuellement dans la configuration décrite par Kuhn (Laugier, 2003) – les données du réel ont changé – on peut estimer toutefois que « rien dans notre cœur n'a changé », pour pasticher Baudelaire. On peut donc s'interroger sur les conditions qui doivent être réunies, dans le champ scientifique, pour que s'impose un « changement de paradigme ». Il existe en effet de multiples enjeux, moraux, politiques, cosmopolitiques même, à reconsidérer notre rapport au reste du vivant, le principal à mes yeux étant la situation de *risque* à laquelle nous sommes confrontés, et fait peser sur nos épaules une responsabilité planétaire, selon les termes de Hans Jonas et Ulrich Beck, comme nous l'évoquions au chapitre précédent. Mais dans le cadre de travail que je propose, il s'agit d'aborder cette question sous un angle strictement méthodologique, la contribution de l'anthropologie à la constitution et au renforcement d'une science « naturelle ».

---

<sup>54</sup> Voici un exemple anecdotique tiré de Dessalles (2000 : 166), parfaitement au fait des travaux les plus récents, et qui fait preuve tout au long de l'ouvrage d'une démarche remarquablement rigoureuse. Il s'agit d'interpréter le « raisonnement » du bonobo Kanzi obéissant à un ordre inattendu (« Mets les clés dans le réfrigérateur »). Agit-il en fonction « d'une interprétation préalable, d'une combinaison imagée », ou se contente-t-il d'enchaîner les actions, comme on l'y a entraîné ? Dessalles, qui penche pour la deuxième solution, l'exprime d'abord sous la forme d'une restriction hypothétique (je souligne) : « Il est donc *possible* que Kanzi n'utilise que des capacités présémantiques lorsqu'il interprète les consignes de sa maîtresse. » Mais il enchaîne aussitôt : « Ce *constat* n'enlève rien au mérite de Kanzi. » Nous sommes passés sans transition de l'hypothèse au « constat », de la possibilité à la conclusion. Nous nous trouvons donc à mi-chemin entre deux formulations divergentes : « Il est *probable* que... Ce constat n'enlève rien... » et « Il est possible que... Cette *possibilité* n'enlèverait rien... », entre lesquelles l'auteur ne tranche pas.

<sup>55</sup> Je mentionne ces derniers exemples car, dans une forme de surenchère narcissique, les tenants de l'exception humaine finissent par tirer gloire des pires penchants de notre espèce (être porté au mensonge – Breton, et à la cruauté - Bataille), ou argument des exemples les plus farfelus (regarder dans les yeux - Keller, donner du plaisir à sa partenaire – Prochiantz) dès lors qu'ils nous seraient indubitablement « propres ».

Existe-t-il, au sein de notre conscience, un mécanisme qui transformerait la nature en ce que nous concevons comme culture, en un processus toujours renouvelé de dissociation et de distinction, par le phénomène réflexif d'hominisation//animalisation ? Un tel mécanisme agirait un peu à la manière dont fonctionne le fond de l'œil où se projette une image inversée, ultérieurement traitée par le cerveau. Considérée objectivement, la culture est un produit de la nature, comme le fait observer Schaeffer. Mais comme l'a constamment réaffirmé Lévi-Strauss, l'opposition nature/culture, aussi infondée soit-elle en raison, est structurante : il s'agit d'une antinomie inhérente au fonctionnement de notre esprit. La culture est la négation de la nature, par la logique qui fait que l'homme est l'inverse de l'animal, son opposé, son antonyme : c'est ce que ne cessent de répéter, littéralement et chacun à leur manière, Prochiantz, Breton, Ferry, Fontenay, mais aussi les Indiens Pataxó, Galibi, Palikur, et tant d'autres : qu'est-ce que l'Homme sinon une désignation équivalente à ces ethnonymes qui proclament « Nous, les Vrais Gens », « Nous, les Vrais Hommes » ? La platitude de ce constat ne doit pas en masquer la portée : je n'affirme pas ici que la culture serait « véritablement » une négation de la nature, mais que la culture trouve son origine dans ce cas improbable d'un phénomène naturel, résultant d'un parcours évolutif, qui se nie lui-même, réfute ses origines, et doit avancer en surmontant les multiples contradictions et apories suscitées par son propre mode de fabrique : de même que l'œuvre d'art, pour Schopenhauer, consiste à nier la Volonté, *la négation de la nature est ce que nous appelons la culture*. Il est donc impensable d'admettre que des sociétés animales seraient « culturelles ». Cette négation, muée en principe générateur, permet à l'homme de s'affranchir, non de l'animalité, mais de la réalité, pour s'engager dans la production d'un discours fictionnel.<sup>56</sup>

Reconsidérer la notion « d'animal », pour la préciser, en faire un objet d'investigation digne de ce nom, se constitue en menace, dérive, pente glissante, par le simple fait qu'il s'agit d'une aporie. Comparer (en « élevant » ou « abaissant ») l'homme à l'animal, et les effets collatéraux qu'entraîne une telle comparaison, est donc tout naturellement un non-sens, une absurdité car cela est tout simplement incompatible avec la conscience<sup>57</sup>, donc, forcément « hors raison », irrationnel, comme le proclament Prochiantz, Ferry, Breton, Roger, mais aussi les missionnaires américains rencontré de-ci de-là au Brésil (« *Qui me fera croire que l'homme descend du singe ?* »), ou un braconnier dans une forêt du Congo (« *Regardez cette main de gorille : vous voyez bien que ce n'est pas mon cousin !* »). Tandis que l'humanité, engagée dans l'anthropisation de la planète, a déjà partie gagnée, il est proclamé ouvertement, au vu de résultats d'enquêtes éthologiques, que la « frontière », devenue difficile à discerner, doit d'urgence être rétablie, « repositionnée », fixée, cela pour des raisons éthiques. Frontières entre l'humain et le non-humain, entre l'humain et « l'inhumain » (Atlan *in* Atlan & de Waal, 2007),

---

<sup>56</sup> Ce serait le mythe de l'hominisation qu'il faudrait considérer, d'après Saussure, comme « une maladie du langage » (Lévi-Strauss, 1983 : 205). La « parole » comme « témoignage » et comme propre de l'homme ne ferait que signaler une *dérive fictionnelle*.

<sup>57</sup> L'idée que l'absurde entretiendrait avec la conscience un rapport d'incompatibilité du même ordre que celui de la mort avec l'Inconscient est développée dans mon livre *L'Homme sans Dieu* (2004), dans le chapitre consacré à Franz Kafka.

frontières proclamées et pourtant immatérielles, sinon dans la configuration des jardins zoologiques : l'ours dans sa fosse, le lion dans sa cage, le serpent derrière la vitre, avec le nom latin et vernaculaire en guise de médiateur entre le visiteur et lui ; pouvoir de nommer, pouvoir d'enfermer et détruire. Adorno, Bashevis Singer, Serres et Derrida ont suggéré que pourrait être en train de se dérouler une « guerre » menée par l'homme contre la nature. Toutes nos observations de terrain sont congruentes avec ce fait, du moins révèlent une hostilité permanente et manifeste. Me promenant un jour au marché aux oiseaux avec une petite fille, qui me demandait pourquoi les oiseaux étaient enfermés, je me suis rappelé une phrase d'un Indien Galibi-Marworno : « Les animaux sont méchants » (*Os bichos são malignos*) ; je répondis alors à la petite fille : « Ces oiseaux ont fait quelque chose de mal dans la nature, c'est pourquoi on les a mis en prison ». En y réfléchissant, cette boutade contenait peut-être un fond de vérité, tout comme le mot « animal » contient le mot « mal » : ces oiseaux n'avaient rien « fait » de mal, le mal qu'ils incarnaient les transcendant tout entier.

Où est le mal ? Suggérons une piste de réflexion : la distinction homme/animal constitue un pilier essentiel de l'identité humaine, au point que l'on ne saurait dire à quel point l'être humain est ce qu'il est à la suite d'un processus *d'homínisation*, ou au contraire d'un processus *d'animalisation* du reste du vivant, y compris d'autres humains (Burgat, 2006 ; Patterson, 2008). Quelle que soit la valeur heuristique de la notion de « multinaturalisme » proposée par Descola (2005) et Viveiros de Castro (2002) concernant les cosmologies amazoniennes, il n'en reste pas moins qu'au fondement de ces mythologies *aussi* il y a divergence, séparation. Nous assistons ainsi à l'élaboration culturelle et à la reformulation incessante d'un phénomène-clé au sein du monde vivant : celui de la *barrière de l'espèce*, qui garantit la reconnaissance du soi et du non soi, fondement de toute organisation sociale et de toute reproduction sexuée.<sup>58</sup> Ce sont les modalités du processus et de son achèvement (total ou partiel) qui séparent les mythes amérindiens des mythes judéo-chrétiens de genèse, mais non le principe en lui-même. Cette barrière, si souvent proclamée, est de fait un interdit, formant système avec celui de l'inceste. Les êtres hybrides, hommes-hyènes, femmes-serpents, enfants-ours, sont le résultat de ce franchissement. Seuls les Dieux, les rois et les chamanes peuvent, en toute impunité, aller d'une extrémité à l'autre des interdits : pharaons incestueux, chamanes prédateurs, dieux hybrides. Ce que notre nature nous souffle au creux de l'oreille, en fin de compte, n'est pas tant « l'homme n'est pas un animal », que ceci : « l'homme n'est pas un autre animal que lui-même ».

---

<sup>58</sup> Rares sont les espèces vivantes qui expriment de la considération ou de l'intérêt pour d'autres espèces que la leur, sinon à des fins utilitaires, carnivores ou parasites. Lorsque cette considération existe, elle est le fait d'individus le plus souvent captifs, le cas étant rarement observé dans la nature. Des phénomènes largement présents chez d'autres espèces se trouvent « culturalisés » chez les humains, comme c'est le cas de la prohibition de l'inceste, dérivée d'une inhibition de l'inceste, ou des traitements culturels du placenta.

## Les deux côtés du mystère

Disputer au sujet de la signification exacte de l'expression « un chat est un chat », dans ses tenants et dans ses aboutissants (organisme, animal, espèce, spécimen, individu, ou « personne ») peut couvrir des enjeux plus profonds, de la même manière que la simple lecture de l'Edit de Nantes ne permet pas d'appréhender les drames effroyables qu'il vint clore. La dispute que nous décrivons, toutefois, n'est pas du même ordre. Dans le cas des guerres de religion, l'argument portait sur des interprétations divergentes tirées d'un même corpus. Dans le cas du débat sur les positions respectives de l'homme et de l'animal, et sur la question de leur incommensurabilité, les uns se fondent sur des arguments philosophiques, culturels et socioéconomiques ; les autres, sur des données issues de l'observation. C'est pourquoi il est temps de retourner à la science dont nous a détourné la parole des scientifiques.

Jusqu'à présent, nous avons exploré, par des voies différentes, des régions connues, bien que connues sous un autre jour. Nous avons posé l'hypothèse d'un discours identitaire portant sur l'homme, comme Bernardina (2006) voyait en « l'éloquence des bêtes » un autre moyen de parler de Nous. D'accord avec Schaeffer (2007 : 218), nous avons identifié derrière ce qu'il appelle la Thèse de l'exception humaine une infrastructure cosmologique articulée autour de mythes qui se marient difficilement avec le régime de la preuve scientifique : « *L'opposition nature-culture, qui est indissociable de la Thèse, est un véritable obstacle cognitif pour le développement des sciences sociales et humaines : vouloir fonder leur spécificité sur elle nous mène à une voie sans issue.* » Or la difficulté à surmonter cette opposition se trouve dans la constitution même de ce savoir : Dominique Lestel (in Picq & Coppens, 2002, vol.2 : 361) observe que nos instruments cognitifs à ce sujet, qui en sciences humaines et sociales sont constitués de concepts et non d'accélérateurs de particule, sont forgés sur la base de cette opposition. Le vocabulaire dont nous disposons pour qualifier les rapports de l'homme au reste du vivant est hérité d'une tradition théologique et scientifique dont la fonction était précisément de disqualifier l'animal en érigeant une différence. On peut surmonter des expressions telles que « le soleil se couche », « le soleil se lève », dès lors qu'on ne perd pas de vue que celui-ci demeure au centre du système où évolue la planète Terre. En revanche, comment concilier, ou comment raisonner à partir d'un système lexical fondé sur une double dénomination : *Organisme sensori-moteur//être conscient ; instinct//raison ; s'accoupler//faire l'amour ; mettre bas//accoucher ; patte//jambe ; museau//nez ; mufle//visage ; maximiser son succès reproductif//gagner bien sa vie ; expérimentation//torture.* De Waal (1992 [1989] : 30-31) relate une expérience sur des macaques rhésus montrant, par un effet collatéral, que les différents chercheurs impliqués dans le processus *ne parlent pas la même langue*. L'expérience est connue : il s'agit de séparer un petit de sa mère afin de constater s'il se réfugie prioritairement auprès d'un distributeur de lait pourvu d'yeux grossiers (mère n°1) ou auprès d'une peluche chauffée de l'intérieur (mère n°2). Comme on pouvait s'en douter, les jeunes préféraient passer leurs journées sur la peluche.

« Cette exploration pionnière par Harlow de ce qu'il nomma le système affectif des singes rhésus eut et a toujours une influence prépondérante, bien que ses conclusions aient suscité une certaine résistance. Certains scientifiques acceptaient difficilement que les singes puissent avoir des sentiments. Dans *The Human Model*, (...) Harlow et Mears relatent la rencontre très tendue qui suit : « Harlow utilisait le terme 'amour', auquel le psychiatre présent opposait celui de 'proximité'. Harlow fit une concession et proposa alors le terme 'affection', auquel le psychiatre opposa à nouveau le terme 'proximité'. Harlow commençait à bouillonner, mais il se radoucit lorsqu'il comprit que ce que le psychiatre avait connu comme forme la plus proche de l'amour était la proximité. »

Cette chute en forme de boutade ne doit pas occulter la raison probable de l'insistance du psychiatre ; nos schémas perceptifs sont dictés par nos classifications, ainsi la couleur rose n'équivaut-elle pas à du rouge clair : l'opération mentale par laquelle nous la nommons consiste à poser rose et rouge comme étant de nature différente, alors même que le français distingue à peine le bleu du bleu clair. L'amour d'un petit macaque pour sa mère ne saurait être qualifié « d'amour clair », qui serait synonyme « d'affection », d'où le choix d'un terme sémantiquement autre, la « proximité ». En ce sens, et en congruence avec l'hypothèse Sapir-Whorf, on peut affirmer que Harlow d'un côté et le psychiatre de l'autre ne voient pas la même chose, et ne peuvent donc employer les mêmes mots pour la décrire, comme le narrateur de *La Recherche* ne voit pas en la prostituée Rachel la même femme que son ami Robert de Saint-Loup, qui en est amoureux :

« L'immobilité de ce mince visage, comme celle d'une feuille de papier soumise aux colossales pressions de deux atmosphères, me semblait équilibrée par deux infinis qui venaient aboutir à elle sans se rencontrer, car elle les séparait. Et en effet, la regardant tous les deux, Robert et moi, nous ne la voyions pas du même côté du mystère. »<sup>59</sup>

Mais l'obstacle terminologique n'est que le premier d'une longue série. Il existe également un seuil épistémologique que l'on peut hésiter à franchir. Les sciences humaines et sociales ayant pour matériau principal le discours, il leur est difficile de franchir le seuil de la réalité, dès lors qu'elle n'est plus soutenue par un discours tenu à son propos ; ainsi Moscovici ou Fontenay semblent-ils démuni lorsqu'il s'agit de parler d'autre chose que du discours philosophique sur l'animal, entérinant ainsi, à rebours de leur aspiration, le fait que la nature serait muette dès que l'on cesse de discourir à son sujet ; ainsi un ethnologue comme Sergio Dalla Bernardina semble-t-il incapable d'aller au-delà des représentations animalières, la raison ethnologique « éteignant son flambeau » quand commence la nature matérielle, l'animal en soi :

« Des études récentes, à l'allure parfois prophétique, annoncent un changement de paradigme dans les sciences humaines : les sociétés animales ne sont plus les mêmes, les hommes non plus. **Etudions ensemble ces nouveaux « collectifs »**. La remise en cause du statut des animaux est en train de créer, sur un plan informel, de nouveaux appariements, de nouveaux hybrides. Si on prend au pied de la lettre les positions les plus intransigeantes (celle des **antispécistes, des végétaliens, des**

---

<sup>59</sup> RTP II, p.458

*militants pour le bien-être animal, des disciples de Peter Singer et Tom Regan), des collectifs « vertueux » s'opposent désormais à des collectifs rétrogrades. D'un côté, de nombreuses femmes, quelques hommes sensibles et les animaux. De l'autre, des hommes insensibles (« cruels », car « frappés » par la sexualité masculine), leurs complices féminines et leurs auxiliaires. Les clivages ontologiques brisent ainsi la frontière des espèces pour fédérer certains humains et certains animaux (les gattare et leurs chats, par exemple), tout en excluant d'autres humains, qualifiés « d'inhumains », inféodés à un univers de pulsions indécentes et « d'artefacts » douteux : barbecues, carabines et canettes de bière. » (Bernardina, 2008 : 12)*

Alors qu'il pose comme principe qu'il faut aller au-delà des représentations, étudier les « collectifs » et ne pas se réduire à « collectionner les professions de foi des différentes catégories d'acteurs », Bernardina prend en compte tous les acteurs (militants, disciples, etc.) *sauf l'animal*, qu'il considère comme un simple *signifiant* (2008 : 13), comme s'il était impossible de le prendre avant tout comme réalité objective, partie prenante de la relation. En dépit de la prise en considération de « nouveaux collectifs », c'est en tant qu'*inactif* que surgit l'animal, cantonné à la passivité. Cette impossibilité pour l'ethnologue de franchir le seuil du discours est clairement affirmée dans l'ouvrage *L'Eloquence des bêtes*, publié par Bernardina en 2006, quand l'auteur, après avoir démonté le réseau de stéréotypes mis en jeu dans la production d'un savoir sur les loups, conclut : « *On le voit, le loup est un formidable support descriptif* » (2006 : 108). Et de fait, cette approche constructiviste<sup>60</sup> condamne le loup à n'être que cela : le support désincarné d'une enquête ethnologique.

La pratique de l'enquête de terrain, pourtant, ne saurait faire abstraction de la réalité dans laquelle évoluent ses objets. En présence d'un mythe tel celui de la Cobra Grande chez les Desana (Bidou, 1993), on ne saurait tenir pour négligeable l'existence du fleuve Amazone. Son importance n'est pas due uniquement à sa « représentation », ou plutôt son importance en tant que représentation est fondée en la réalité même du fleuve. Bien entendu, le loup ne répond pas aux questionnaires, ni ne se prête à l'enregistrement d'histoires de vie. Mais peut-on le tenir pour quantité négligeable ? Il est frappant de constater que nous en savons davantage sur les loups depuis trente ans qu'après 200 000 ans d'histoire commune, où ils ont disputé aux hommes la même niche écologique. Pour Bernardina, ce savoir, fondé sur des enquêtes, des terrains longs menés tant au Canada qu'en Europe orientale, se résume à ceci « *L'homme contemporain prétend donc connaître la vérité sur le loup. (...) Ce qu'ils [les résultats des éthologues] rapportent est vrai. Et pourtant leur rapport avec l'activité fabulatrice n'est plus à démontrer. Ce qui demeure folklorique est leur emploi, ou, pour être plus précis, le rôle qu'ils remplissent dans l'imaginaire collectif.* » (2006 : 84 ; 100).

---

<sup>60</sup> Distinguons « constructivisme » tel qu'en usent et abusent l'anthropologie et la sociologie contemporaines, lorsqu'elles se penchent sur les « constructions (identitaires, etc) » et les « inventions (de la tradition, de la nature intouchée, etc.) », et le déconstructionnisme derridien, qui postule simplement *qu'il n'y a pas de hors texte*, c'est-à-dire que le discours doit être considéré comme fédérant un ensemble de contextes, de conditions, de représentations, et de *réalités*.



Nous voilà pris dans les rets d'un raisonnement qui à force de déconstruire et de s'emparer des discours en vient à postuler qu'ils ne sauraient, de toute façon, porter sur la réalité. Le pré-requis d'un tel postulat est que les loups sont muets, et que ce que l'on peut dire à leur sujet relèvera toujours du fantasme ou de la spéculation. L'effet boomerang est immédiat : il revient peu ou prou à constater l'inanité du savoir *ethnologique*, dès lors que celui-ci se trouve doublement pris dans les filets discursifs, comme nous l'avions observé ; s'il ne saurait exister de discours objectif portant sur la réalité, comment prétendre atteindre à un savoir objectif à partir d'un discours (celui de l'ethnologue) portant sur du discours (celui de l'indigène sur sa propre réalité) ?<sup>61</sup> Il y a là comme un défaut d'imagination, l'anticipation d'une défaite qui pousse le chercheur à baisser d'emblée les bras, comme le lui enjoint le professeur de philosophie Pascal Engel :

« Si l'on peut dire que **les animaux communiquent beaucoup**, ce qu'ils ont à communiquer ne semble **pas très intéressant**. (...) Ce n'est pas tant que, selon le mot fameux de Wittgenstein, si un lion pouvait parler nous ne pourrions pas le comprendre ; c'est plutôt que, s'il pouvait parler, il serait terriblement **ennuyeux**. Autrement dit, les animaux ne sont **pas très cultivés**. » (Engel, 2002 : 11)

Un philosophe peut donc se prêter à l'exercice qui consiste à parler des « animaux », mais annonce préalablement à toute enquête qu'il se refuse à les interroger – car ils ne sont pas « cultivés », probablement en ce sens qu'ils ne construisent pas de cathédrales et n'ont pas lu Flaubert, ce que tout humain accomplit quotidiennement. Et en effet, on en viendrait aux mêmes conclusions si l'on s'en tenait aux éléments de communication animale dont dispose Engel, c'est-à-dire leur maîtrise du langage humain : « En dépit de l'optimisme de certains primatologues, on n'a pu déceler chez certaines espèces de singes que des rudiments de telles caractéristiques [la double articulation], donnant au mieux des 'phrases' du style 'Moi mange moi mange' ou 'Moi banane toi banane moi toi donne'. » (2002 : 10) Il est remarquable de constater que les données dont nous disposons (le corpus produit par les éthologues) sont tenues pour irrecevables, c'est-à-dire qu'elles ne sont pas considérées comme des données formant système. On se contentera, en somme, de les tourner en ridicule.

On comprend bien l'impossibilité théorique d'un savoir cumulatif portant sur « l'animal » ou « les animaux », si l'on balaie les arguments à mesure que d'autres les réunissent.<sup>62</sup> Par la grâce de l'amnésie, on réfute données et arguments *les uns après les autres*, de manière à ce qu'ils soient toujours envisagés séparément, et jamais comme un faisceau d'indices convergents. Pour pasticher Beckett,<sup>63</sup> nous nourrissons « *la certitude qu'il n'y a rien à savoir, rien avec quoi savoir, rien à partir de quoi savoir, aucun pouvoir de savoir, aucun désir de savoir* »... Seule manquerait à l'appel, donc, « *l'obligation de savoir* »...

---

<sup>61</sup> Voir à ce sujet Bensa, 2006 : 89.

<sup>62</sup> Voir à ce sujet Picq, 2001, V.2 : 510.

<sup>63</sup> Beckett, 1976: 103. "The expression that there is nothing to express, nothing with which to express, nothing from which to express, no power to express, no desire to express, together with the obligation to express."

« L'incommensurabilité » proclamée débouche, selon une logique qui lui est propre, à disqualifier tout effort de connaissance, au motif qu'il n'y aurait rien à comparer, ni de mesure possible, et donc *vanité*, au double sens de prétention et d'inanité, comme le fait Prochiantz au début de la conférence qui l'oppose à Dominique Lestel, en parlant « d'aveuglement » à propos des recherches menées sur les chimpanzés :

*« Je ne suis pas aveugle : sapiens est différent des autres primates, je parle des chimpanzés qui sont pourtant très proches de nous. Et quand on dit qu'on s'est séparé entre 7 et 10 millions d'années, ce n'est pas énorme, mais ce n'est pas rien. Il s'est passé quelque chose entre temps, quelque chose s'est accumulé, et soudain il y a un accident qui est arrivé. (...) C'est arrivé, et nous avons ces 900 cm<sup>3</sup> de trop, qui font notre malheur, mais qui font aussi la **grandeur** de l'espèce humaine. Quand on parle de culture chimpanzé, quand on vous parle de culture chimpanzé, c'est toujours la même chose, c'est le chimpanzé qui met un **bâton** dans la fourmilière, c'est le singe qui lave une **pomme de terre**, c'est le clasp handing, ou bien le singe qui apprend à faire comme ça (il mime le geste d'un applaudissement maladroit), quand il est changé de **tribu**. Mais bon, ce n'est pas les **cathédrales** (rires dans l'assistance), ce n'est pas l'université de tous les savoirs, il y a une différence, quand même. Le terme culture est un peu galvaudé. Les mots ont un sens, et quand on parle de culture chimpanzé à propos d'un chimpanzé qui fait **un petit toit** pour s'abriter du soleil, c'est pas **Wilmotte** [architecte contemporain]. Là je pense que le **bon sens** montre qu'il y a une différence, tout de même, entre une espèce qui envoie des **fusées dans la lune**, et un chimpanzé qui a appris générationnellement à laver les **pommes de terre**. Je pense que c'est un fait **irréfutable** sauf à être **aveuglé** sur le plan **idéologique**, pour refuser cette **différence**. C'est nous qui écrivons sur les singes et pas l'inverse, il faut être relativement clair. »*

Lestel a en cela raison, au cours de la même conférence, de demander à Prochiantz d'inverser la charge de la preuve :

*« Considérer qu'il y a quelque chose de propre à l'humain requiert au minimum l'appareil conceptuel qui nous permette de discerner qu'il n'y a rien de similaire, et d'autre part de savoir quelles seraient les données empiriques permettant de soutenir les hypothèses, dans un sens ou dans l'autre. Prenons la notion d'espèce ; effectivement la plupart des animaux ne se posent pas la question : « Est-ce qu'il y a un Moi de l'hippopotame, de l'éléphant, de la fourmi ». Mais si je prends une attitude positiviste extrême, je dirai : qu'en savons-nous ? Quelles sont les données ? Montrez-moi les données qui prouvent que l'éléphant ne se pose pas de questions métaphysiques sur son existence. »*

Ajoutant que nous sommes juge et partie, Lestel relève le vice des méthodes comparatives telles qu'elles ont été appliquées jusqu'à présent : les travaux portant sur le langage se sont focalisés sur l'opposition *langage humain// communication animale* au lieu de s'intéresser à cette autre, plus logique : *communication animale// communication humaine*. La question à se poser, poursuit-il, est la suivante : quelles sont les caractéristiques du langage que l'on peut retrouver chez les animaux, ou dans ce que les animaux peuvent faire, mais différemment ? N'étant pas éthologue,

ni linguiste, je ne puis m'atteler à ce programme tel que l'expose Lestel. Mais les anthropologues pourraient légitimement contribuer à cette démarche en abordant la question sous un autre angle : non pas la communication animale, non plus que la communication humaine, mais la *communication telle qu'elle se déroule entre un animal et un homme*. Dès lors qu'existent des relations, on est fondé à se demander par quel biais elles s'établissent, et sauf à considérer qu'elles sont toujours à sens unique, sur le mode actif/passif, il faut bien qu'il y ait, à un moment, échange, et échange de quelque chose, considérer en somme qu'il y a, non pas interaction, mais bien interlocution. Vaste programme ?

## Sciences humaines, sciences naturelles ?

Ce chapitre se voulait une contribution de l'anthropologie au débat actuel, mais confidentiel et singulièrement dévoyé, au sujet du statut de l'animal. Le mythe de l'hominisation traduirait un processus que je qualifierai, à l'instar de Florence Burgat (2006), d'*animalisation*. Nous avons cherché à mettre en évidence l'articulation en trois niveaux de l'incompatibilité de notre conscience avec ce que serait la condition d'animal. Le premier niveau est celui, évolutif, de la barrière de l'espèce. Il est inscrit dans notre programme phylogénétique, puisqu'au fondement de la reproduction sexuée. Il se situe dans le même ordre de complexité que celui de l'inhibition de l'inceste (éviter le trop dissemblable comme le trop semblable). Le deuxième niveau est celui, moral, du « mal », qui dérive du premier. De la même manière qu'existe un « tabou de l'inceste », c'est-à-dire une construction sociale venant s'ajouter à l'inhibition comportementale, il existerait un « tabou de l'espèce ». Ce mal est irréprésentable, sinon sous forme de mythe, mais transparaît dans l'univers implacable de la jungle, cauchemar enfantin d'un être nu et édenté livré à la férocité des bêtes. Les mythes de genèse présentent, chacun à leur manière, la fracture ou séparation initiale qui doit être sans cesse réaffirmée pour demeurer imperméable, irréversible. « L'amour des animaux » serait ainsi contre nature, *de facto*, mais il serait aussi « contre culture », *de jure*. Les mythes ne disent pas autre chose que cela, et le disent crûment. Le troisième niveau est celui, cognitif, de l'incompatibilité psychique : appartenir à une espèce vivante n'est pas uniquement répondre à des caractères morphologiques et à des critères comportementaux dictés par un phénotype ; on appartient à une espèce comme on appartient à une société, à une culture, à une « ethnie » : en forgeant des frontières (Barth, 1969). Rien d'étonnant donc à ce qu'une espèce ayant une conscience de soi élabore des processus psychiques qui lui permettent de se différencier ontologiquement des espèces qui l'entourent : l'union interspécifique est tout autant tératogène que peut l'être l'union incestueuse.

Or, s'il existe une « identité humaine », construction mentale relevant d'une histoire phylogénétique, on peut difficilement écarter l'idée qu'existent des identités propres à chaque espèce, et à chacune des populations qui la composent, identités plus ou moins élaborées dans la différenciation d'avec d'autres espèces, et plus ou moins liées à une construction sociale ou à un apprentissage, selon le degré de complexité cérébrale de l'espèce considérée. De même que « l'on ne naît pas femme,

mais qu'on le devient », on naît avec une propension à devenir lion, carnivore, à vivre en groupe d'un nombre  $x$  d'individus, mais encore faut-il effectivement accomplir ce qu'un lion est appelé à être, à s'accoupler avec des lionnes, à opter préférentiellement pour les proies que sont les gnous ou les zèbres, à rendre les chasses efficaces, à apprendre à tuer, à organiser les déplacements territoriaux, la protection des petits, à passer des alliances, à conquérir des harems, etc. Cela ne se réinvente pas à chaque naissance, mais s'inscrit dans une continuité évolutive qui est *enseignée*, c'est-à-dire culturellement transmise.

Les anthropologues peuvent intervenir aux deux derniers niveaux énoncés : concernant le mal inscrit dans le mythe, nous pouvons proposer une étude fondée sur la méthode ethnologique et l'analyse narratologique appliquée aux récits de l'hominisation, dans leurs multiples expressions – matière tout juste ébauchée dans ce chapitre. Concernant le niveau de l'incompatibilité psychique, il nous incombe cette mission d'ethnologue qui consiste à se faire messenger entre différentes cultures. Je postule qu'être animal, appartenir à une espèce vivante, est un métier, s'apparente à une tradition. Vinciane Despret (2007) émet cette hypothèse au sujet des animaux domestiques ou de cirque. Mais bien des espèces de mammifères, d'oiseaux, voire de crocodiles, n'accomplissent leur programme de vie que par l'apprentissage d'un comportement, qui est aussi une *vision des choses*, une *représentation*. Pour valider ou invalider cette hypothèse, et à l'inverse de la démarche prônée par la sociobiologie, je propose, comme le suggère Dominique Lestel (2001), d'élargir le champ d'application des sciences humaines et sociales à d'autres espèces que la nôtre, et de faire nôtre la proposition d'Ingold (1994 : xxiv), remarquant que *les espèces sont à la fois cause et conséquence de leur évolution* : “By taking the animal-in-its-environment as our point of departure, we can dispense with the dichotomies between biology and culture, and between evolution and history, that up to now have been the source of so much trouble in anthropological thinking. We might even begin to break down the intellectual barriers that currently divide biological anthropology from the social and cultural branches of the discipline. (...) Short of having one theory for humans and another for every other life-form, the only alternative is to devise a theory of evolution that can accommodate genotypic change within a more comprehensive account of transformation by organisms, in the contexts of their mutual relations, of their respective conditions of development. As human beings, specifically, make their own history, so animals in general are the causes and consequences of their own evolution.”<sup>64</sup>

---

<sup>64</sup> Un exemple simple illustre cette proposition : le choix privilégié par un groupe de félins d'un type de proie et d'un mode de chasse (la poursuite à vive allure sur de courtes distance) a amené l'apparition des genres *acinonyx* et *miracinonyx* (Turner & Antón, 1997 : 171-175). Des facteurs environnementaux (disponibilité d'un type de proie, concurrence d'autres prédateurs) mais aussi culturels (transmission des techniques de chasse par la mère) a entraîné la dérive évolutive vers la forme hautement spécialisée du guépard d'aujourd'hui. De même, c'est la modification culturellement acquise de notre régime alimentaire qui a entraîné une gracilisation de nos mâchoires et la disparition progressive de la molaire dite « de sagesse », et non l'inverse.

## **CHAPITRE 5 : COMMUNICATION SANS PAROLE, PENSEE SANS LANGAGE**

Ce chapitre est destiné à clore cette synthèse tout en ouvrant de nouvelles perspectives.

Du fait de son fonctionnement même et de ses règles d'engendrement, le langage, s'il est un instrument apte à déchiffrer certaines réalités, exprime à leur sujet non pas une simple information, mais une perception, un sens donné au monde environnant. Quand une vieille Indienne déclare que l'Indien sauvage « *ne reconnaît ni père ni mère, et plante sa dent dans tout ce qu'il voit* », ce qu'elle dit ne correspond pas à une réalité observable ; la réalité ici décrite est celle de son monde intérieur où se mêlent images et valeurs, où le respect dû au parent vient se fondre dans un ensemble de représentations catholiques relatives à l'anthropophagie comme repoussoir, et natives, relatives à la cuisson de la viande.

Selon une perspective anthropologique, la proposition énoncée ci-dessus permet de prendre acte du fait que le langage, matérialisé en un discours, ne révèle qu'une infime partie du monde intérieur. Ce monde intérieur n'est pas verbalisé, ni verbalisable, dans son intégralité. Notre cerveau ne fonctionne pas à la manière d'un dictionnaire, où nos connaissances et nos affects seraient stockés sous forme de mots. Ces connaissances et ces affects existent sous formes de connexions, de relations, d'associations. Ce que nous disons a du sens pour nous, sens qui est irréductible à la formulation. La verbalisation se présente donc comme un compromis, lié aux nécessités de la communication ; l'expression du visage, la gestuelle, peuvent contribuer à compléter ou signifier l'enjeu de ce que nous disons. Au stade de l'écrit, cette dimension-là est à son tour perdue, et il faut compenser par d'autres artifices encore : ponctuation, transposition, métaphorisation, note en bas de page, etc.

Le langage occupe ainsi une position charnière à double titre : entre deux êtres parlant la même langue ; entre le monde intérieur individuel et le monde environnant. Cette position cruciale nous fait perdre de vue que le langage se tient là pour autre

chose : il s'agit d'un code, et comme tel il sert à encoder et décoder des éléments qui ne sont pas de nature langagière. Mais à force de nous focaliser sur des mots, voilà qu'ils finissent par modeler notre réalité, car nous associons ce qui est formulable, ou formulé, avec ce qui est ou peut être dans la réalité. L'anthropologie doit-elle ici « éteindre son flambeau » ? Faut-il, au motif qu'elle s'attache à étudier des représentations, des cosmologies ou visions du monde, renoncer à ce qui n'est pas réductible au langage ?

Nous avons, au long du quatrième chapitre, testé la validité de notre méthode d'analyse, fondée sur les systèmes de stéréotypes, en l'appliquant au discours scientifique lui-même. Nous avons mis en évidence, au sein de ce discours, certains éléments contradictoires, voire illogiques ou irrationnels, qui trahissent, par leur articulation même, l'existence de mythèmes : la vulnérabilité, la dérégulation, la rupture, la dignité, la sacralité... constitutifs de l'identité de l'Homme. Autant d'éléments subjectifs qui indiquent que nous ne sommes pas dans le domaine scientifique proprement dit, quelle que soit la science considérée, mais dans une démarche intime d'identification et de construction de frontière, l'endogroupe étant ici l'humanité, et l'exogroupe le reste du vivant. Jusqu'ici, rien de choquant pour un ethnologue qui a lu Barth.

Mais voici que l'ethnologue contemporain se trouve confronté à un virage historique. Il y a soixante ans de cela, Lévi-Strauss appelait à ethnographier les derniers « peuples primitifs » en toute urgence, avant leur extinction prochaine. Ces peuples ne sont pas éteints aujourd'hui ; il fallut pour cela renverser la vapeur du « progrès », la croyance en l'inéluctabilité de l'assimilation ou de l'extermination, position confortable qui faisait dire à Jules Verne à propos de l'Amazonie :

*« On s'imagine aisément l'essor que prendra un jour le commerce dans tout cet immense et riche bassin, qui est sans rival au monde. Mais, à cette médaille de l'avenir, il y a un revers. Les progrès ne s'accomplissent pas sans que ce soit au détriment des races indigènes. (...) C'est la loi du progrès. Les Indiens disparaîtront. Devant la race anglo-saxonne, Australiens et Tasmaniens se sont évanouis. Devant les conquérants du Far-West s'effacent les Indiens du Nord-Amérique. Un jour, peut-être, les Arabes seront anéantis devant la colonisation française. » (La Jangada, Hertz, 1881 : 73-74)*

Jules Verne ne se trompait pas dans son pronostic, au moment où il l'énonçait ; ce qui a changé, c'est la logique qui présidait à son énonciation : les Arabes n'ont pas été « anéantis devant la colonisation française », c'est le projet colonial qui s'est évanoui face à eux. Mais aujourd'hui, c'est « l'immense et riche bassin », l'Amazonie elle-même, qui est menacé, et avec lui l'ensemble des écosystèmes terrestres, l'ensemble du vivant, exploité sans relâche, jusqu'à épuisement, ou détruit purement et simplement par l'avancée urbaine ou agricole, ou par la dissémination de polluants. Face à cela, faut-il décréter que notre mission est achevée, ayant contribué à modifier la perception que les sociétés dominantes avaient des peuples autochtones, et qu'il est temps aujourd'hui de revenir à nos pénates, aux quartiers, aux banlieues, aux migrants, aux victimes de l'exclusion ? Ou bien peut-on décréter, au contraire, que l'ethnologie a fait la preuve qu'il était possible de se couler dans les

représentations d'autrui, de les considérer comme étant dignes d'intérêt, et dignes de respect ? Et par respect nous entendons : qui ne mérite pas d'être détruit sans autre forme de procès.

L'espèce humaine ne cesse de proclamer qu'elle est seule et cherche à croiser au-delà de la stratosphère quelque monde invisible, sous forme d'exoplanète ou d'extraterrestres forcément bienveillants. Notre solitude terrestre, hélas, semble relever d'une forme d'autisme, voire de la prophétie auto-réalisatrice. Comme ces touristes exaspérés par le baragouin de l'autochtone, qui s'en éloignent pour rejoindre leur groupe, nous ne voyons ni n'entendons rien de ce que d'autres êtres expriment autour de nous. Une pièce de Harold Pinter, *Langue de la Montagne*<sup>65</sup>, illustre bien notre position face au monde naturel : une vieille montagnarde ne peut rendre visite à son fils emprisonné car elle ne parle pas la langue officielle de la junte qui gouverne le pays, et vient buter sans cesse contre des geôliers qui la raillent. De même nous proclamons que la « nature est muette », qu'elle « n'a pas voix au chapitre », et nous éludons la question des moyens dont elle dispose pour se faire entendre, ainsi d'un bœuf qui se débat et qui tremble au point que ses jambes se dérobent lorsqu'approche de lui le pistolet qui va l'assommer.

Face à ce constat, je puis poursuivre ces quelques lignes de déploration, et rejoindre les rangs de ceux qui ont élevé l'Amazonie en flamme au rang d'une élegie, ou quelque autre genre littéraire traduisant l'ampleur de vue et la sensibilité de l'orateur. Ou bien je puis proposer une démarche qui s'inscrit dans la logique de l'anthropologie : considérer les *agents*, considérer les *personnes*, non plus l'Esprit-Maître seulement, ou la Caipora ou le Mapinguari, en dissertant à leur sujet comme on le ferait d'existants, mais considérer désormais ceux-là même qu'ils représentent, c'est-à-dire l'ensemble des créatures qui nous entourent et dont nous faisons fi. Comme le suggère Ingold (1994 : xxiv) :

*"If we listen to what non-Western people (and indeed certain Western philosophers critical of mainstream thought) are telling us, we can begin to grasp a quite different view of life: not as the revelation of pre-specified forms but as the process wherein forms are generated. Every living being, as it is caught up in this process and carries it forward, arises as an undivided centre of awareness and agency – an enfoldment, at some particular nexus, of the generative potential of a total field relations. Thus personhood, far from being "added on" to the animal, is implicated in the very condition of being alive. Animals are not just like persons, they are persons."*

Nous procéderons en trois étapes : la première s'attachera à cerner les limites des dispositifs expérimentaux autour du comportement animal ; le deuxième consistera à relever l'évidence que ce que nous appelons « interaction » est de fait une interlocution ; il s'agira de circonscrire et définir les particularités d'une *communication sans paroles* ; la troisième, fondée sur des ouvrages récents concernant les principes de la cognition, évaluera la probabilité qu'existe une *pensée sans langage* différente de la nôtre, qu'il nous faudra bien entendu décrire. Nous proposerons pour conclure une démarche hypothético-déductive selon laquelle, si

---

<sup>65</sup> Extrait du recueil *La Lune se couche*, Gallimard, 1998. L'original en anglais a été publié en 1988.

nous ne parvenons pas à des réalités absolues, nous pouvons tout au moins poser des hypothèses nouvelles à partir desquelles la réflexion peut progresser.

## Le canon de Morgan et ses retombées

Selon le « canon de Morgan » (Renck & Servais, 2002 : 53), énoncé en 1894, la parcimonie consiste à ne pas rattacher « le comportement animal à des causes vagues telles que l'intelligence ou le raisonnement si une explication plus simple s'avérait suffisante ». <sup>66</sup> Morgan est à l'origine du terme *behaviour* qui connut le succès que l'on sait. Sur ce principe s'est édifié le dispositif expérimental visant à étudier le comportement animal en laboratoire, fondé sur deux interdits : l'interdit d'inférence et l'interdit d'empathie (Renck & Servais, 2002 : 267-268). Partant du principe que la subjectivité de l'animal est invérifiable, il faut donc établir un protocole donnant une information valable tout en faisant abstraction d'une telle subjectivité. Or la définition de l'animal comme « organisme sensori-moteur » ne signifie pas « faire abstraction de sa subjectivité » mais *la nier*, ce qui constitue un biais méthodologique et une limitation heuristique considérables. Cela nous donne des comptes-rendus d'expérience presque touchants par ce qu'ils nous dévoilent de leur propre inanité :

*« Il va de soi qu'il est impossible de bâtir une psychologie [humaine] complète sans prendre en considération la subjectivité, ce que nous percevons, le vécu, si on préfère. Dans ce modèle, les modèles animaux sont de peu de secours et leur utilisation expose à injecter de façon subreptice la subjectivité de l'observateur. L'étude des phénomènes douloureux est couramment pratiquée chez l'animal pour étudier la physiologie de la douleur et pour rechercher des médicaments efficaces contre elle. On utilise souvent un modèle qui consiste à fixer sur la queue du rat une électrode et à y faire passer des courants de plus en plus fort. L'animal commence à s'agiter, puis à pousser des cris et à mordre son électrode pour essayer de s'en débarrasser. On a ainsi à sa disposition des moyens d'étude objectifs : l'intensité du courant et le comportement de l'animal qu'on peut éventuellement quantifier. L'expérimentation est objective, certes, mais son interprétation ne l'est déjà plus strictement. Elle suppose que l'animal ressent quelque chose d'analogue à ce qu'éprouverait l'expérimentateur dans des circonstances analogues. Sans doute, dans le cas particulier, la légitimité du procédé ne fait pas de doute, je suppose, mais à condition de rester conscient de l'intrusion de la subjectivité pour en rester maître. » (Laplane, 2000 : 33)*

Ce qu'expose ici Laplane est, au sens propre, un raisonnement qui se mord la queue : la négation de la subjectivité du rat entache d'un doute le résultat d'une expérience, car le vide serait susceptible d'être rempli par la subjectivité de

---

<sup>66</sup> Le principe fondateur des sciences du comportement animal se trouve donc à l'opposé des principes de l'ethnologie, quand celle-ci voit derrière *tous* faits et gestes l'expression d'un réseau de représentations cosmologiques – voir la critique adressée par Bensa (2006 : 63) à Clastres. C'est aussi le sens de la critique que j'adresse à Vilaça dans le deuxième chapitre, critique que je m'étais également adressé lorsque je me suis rendu compte que les Pataxó ne passaient pas leur temps à s'interroger sur leur identité. On ne peut limiter l'alternative du « tout conditionné » au « tout culturel ».



l'expérimentateur. Comme il ne saurait être question que l'expérimentateur, pour pallier le défaut de subjectivité de l'animal, teste sur lui-même le dispositif, l'expérience est condamnée à n'être qu'une interrogation circulaire : au nom de ses présupposés théoriques, on ne peut admettre que le rat souffre et le manifeste de manière tout à fait claire, puisque cette souffrance ne reposerait pas sur sa subjectivité à lui, mais sur celle de l'expérimentateur. La liste est longue d'expériences menées dont on ne sait exactement si elles en disent plus long sur les cobayes ou sur les scientifiques eux-mêmes. Je renvoie le lecteur à l'ouvrage de Singer (1993 : 86-89) qui dénonce avec force exemples ces expériences, mais on peut en trouver d'autres tout aussi affligeantes dans l'ouvrage de Denton (1995 : 75 ; 85 ; 125) qui lui n'y trouve rien à redire, mais vient buter toujours sur la même conclusion, toujours formulée plus ou moins de la sorte : « *Bien sûr, on ne saurait extrapoler ces résultats à l'être humain...* »<sup>67</sup>

Il n'est pas besoin d'extraire le cerveau d'un chien ou d'un chat pour le comprendre avec une marge d'erreur acceptable, ni établir une terminologie *ad hoc* sauf à dévoyer singulièrement le sens du terme « parcimonie ». Si l'on pense en termes de « survie individuelle » et de « succès reproductif », nous pouvons établir un tableau portant sur l'ensemble des activités humaines qui cadreraient forcément avec l'une ou l'autre de ces catégories. Ces propositions s'inscrivent donc non dans un processus d'intelligence de l'animal, mais dans un processus de désincarnation, et constituent autant d'obstacle à sa juste compréhension. Or ces pratiques forment système avec le mythe des origines de l'homme exposé au chapitre précédent, puisque ce mythe est conforté et s'alimente aux résultats de ces expériences et de l'appareil conceptuel (synonyme ici de système de stéréotypes) qui permet de les valider.<sup>68</sup>

Quelle que soit, donc, l'intensité des chocs qu'il inflige, l'expérimentateur ne sera jamais dans la tête du rat, et s'il ne peut se fier à la perception anthropomorphe des cris et des sursauts de l'animal qui se débat et tente de se délivrer de la douleur, pourquoi, alors, cette expérience a-t-elle lieu ? Qu'est-elle amenée à prouver, sinon le fait qu'en récusant la perception intuitive de la douleur éprouvée par l'animal, l'expérimentateur s'abandonne à maltraiter pour rien un rat qui est à sa merci ? Ce qui rend possible une telle expérience, la condition préalable à ce qu'elle soit menée, est d'une évidence effroyable : ces animaux sont des machines pour ceux qui les manipulent. Ils ne voient donc aucune aberration à utiliser, préférentiellement, les chocs électriques ou mécanique pour entrer en contact avec eux. N'est-ce pas grâce au courant électrique ou à l'impulsion mécanique que fonctionnent les machines ? Des expériences menées sur des poules pondeuses en batterie, visant à récuser les principes de bien-être animal imposés par l'Union Européenne (diminuer la densité,

---

<sup>67</sup> Variante : « *Les souris ne sont pas des hommes* ». Un florilège tiré de revues de vulgarisation scientifique peut-être obtenu en entrant ces deux phrases-clé sur Google... Ces formules rituelles semblent destinées à minimiser le sacrifice d'animaux de laboratoires en réduisant la portée de leur contribution. On peut ainsi verser une larme sur la mort en orbite de la chienne Laïka, mais pas sur les millions de chiens anonymes qui ont testé pour nous les produits ménagers.

<sup>68</sup> Pour un parallèle avec le racisme scientifique, voir Gould, 1991. Pour une perspective plus ample, je renvoie le lecteur à l'ouvrage de Charles Patterson, *Un Eternel Treblinka* (2008), qui permet d'entrevoir les implications morales, politiques et économiques de cette désincarnation.

cages de 60 cm de haut et non 40 de manière à permettre aux poules enfermées de lever la tête, accès à une litière pour bain de sable et pas uniquement grillage, ceci afin d'éviter la nécrose des doigts) reposaient sur le protocole suivant : si une poule soumise à un traitement déplaisant renonçait à accéder à sa litière, c'était la preuve que la litière était pour elle une simple convenance, non une nécessité : la proposition de l'UE se trouvait ainsi réfutée.<sup>69</sup> Une lecture autre pourrait être : les êtres vivants, qu'ils soient poule ou homme, éprouvent la peur ; ils craignent la torture, les chocs, l'inconnu, les expériences menées en un milieu hostile, entourés de laborantins en blouse blanche, sans aucun repère familial, sans congénères en vue. Mais ces éléments ne sont pas entrés en compte dans l'évaluation de l'expérience, car la poule étant considérée comme une « machine à produire des œufs » (selon la terminologie zootechnique), les chocs électriques comme tout autre traitement mécanique sont un gage de communication non parasitée.

La communication, et donc la capacité d'intelligence, est singulièrement dévoyée lorsqu'elle part du principe que l'animal ne saurait « répondre » convenablement qu'à des « stimuli déplaisants », c'est-à-dire le plus souvent, à des situations de peur-panique en environnement hostile, et non, comme tout un chacun, à la confiance, au bien-être, à la familiarité, à la réassurance, à l'échange, à la bonne volonté. La non-prise en compte de l'individualité est un autre facteur biaisant toute expérience (Despret & Porcher, 2007 : 58 ; 72). Les récits portant sur les chiens et chats de compagnie, racontés par leurs propres maîtres, font ainsi apparaître un paradoxe étrange : la fréquentation d'un animal familial fait que tout un chacun sait intimement que l'animal qui partage sa vie n'est pas un spécimen holotype, mais une *personne*, ce qui explique qu'on ne change pas de chat ou de chien comme de chemise ou de maison. Mais ce savoir empirique restreint sa portée au domicile partagé : mon chien est un individu, mais le reste, le monde animal dans son entier, n'est que masse confuse et indifférenciée ; il s'agit d'un « groupe agrégat » (Yzerbit & Schadron, 1999). On peut supposer que ce défaut de perception est dû au fait que l'individualité du chien en question est tenue pour une simple extension de celle de son maître – retour narcissique de l'observateur à lui-même – ou intégration du chien à l'endogroupe formé par un foyer, une maison. Les quelques documentaires filmés par des particuliers, et qui laissent apparaître des attitudes inobservées, sont écartés pour ce motif paradoxal qu'un comportement inhabituel ne peut être pris en compte pour l'évaluation du comportement d'une espèce, précisément selon ce postulat que l'individualité, anecdotique, doit être exclue du raisonnement.

---

<sup>69</sup> Voir Comiti, 2006 : 199-203. Ces études ont été commanditées et financées à l'INRA par les producteurs français d'œufs. En voici un extrait : « Les « protecteurs » critiquent fortement l'absence de litière pour la poule sur grillage en cage. [...] Mais la poule est-elle d'accord avec cette critique ? A-t-elle un comportement montrant que la litière est nécessaire à son bien-être ? À l'occasion d'une série d'expériences relativement sophistiquées, H. Lagadic et J.-M. Faure ont montré en 1987 et 1991 que les poules préfèrent très nettement la litière au grillage. En revanche, elles ne sont pas prêtes à « payer » – en affrontant un stimulus déplaisant comme un vent à vitesse variable ou en effectuant un « travail » d'appui sur un bouton – pour accéder à la litière plutôt qu'au grillage. Pour les chercheurs, il y a l'expression d'une préférence, mais pas d'un besoin. « La poule n'a pas de besoin pour une plus grande cage », *Filières Avicoles*, janvier 1997, pages 52-53. Cet ouvrage est également cité par J.-B. Jeangène Vilmer (2008).

Chez les humains, l'existence d'avaleurs de sabre, d'athlètes complets, de Mozart, de Rimbaud, de mathématiciens-nés, intègrent la diversité humaine et ne sont pas considérés comme des aberrations devant être exclues du champ de la connaissance. Un reportage troublant<sup>70</sup> montrant un hippopotame intervenant face à un crocodile pour tenter de ramener une gazelle jusqu'au rivage et de la ranimer, ou un chien s'efforçant manifestement de reproduire dans ses aboiements les intonations de son maître prononçant certains mots, sont ignorés au motif qu'ils s'écarteraient du patron stéréotypé que l'on attend d'un animal. S'il est pourtant une conclusion *a minima* que l'on pourrait tirer, c'est que tant ce chien que cet hippopotame, en assumant un comportement inhabituel, prouvent que l'individualité, les capacités individuelles, les histoires de vie propres à chaque animal, jouent leur rôle dans l'éventail de comportements d'une espèce donnée. Or nombre de psychologues et autres scientifiques s'engagent dans des expériences dont les résultats ne peuvent être pris en considération et publiés que sur la base de ce postulat partagé : les animaux sont dépourvus d'individualité.<sup>71</sup> Afin de rendre aussi clair que possible le biais méthodologique qui entache la crédibilité de ces expériences, voici quelques exemples tirés de revues scientifiques de renom, et les articles de journaux grand public qui en font état. Il s'agit pour moi de montrer la viabilité d'un programme de recherche dont l'objectif serait de relire et réinterpréter nombre d'expériences à partir desquelles se sont forgées d'indéracinables convictions concernant le comportement animal.

Nous avons évoqué des rats et des poules. A quelle enseigne sont logés les mammifères dits « supérieurs » comme les grands singes ou les dauphins ? L'exemple choisi est une expérience menée sur un groupe de chimpanzés du centre d'observation et d'étude de Yerkes (Atlanta, Géorgie), un centre qui réunit différents groupes de primates rendus fameux par le primatologue Frans de Waal. Le Centre met ses pensionnaires à la disposition des chercheurs qui souhaitent mener sur eux des expériences d'ordre cognitif. C'est ainsi qu'une équipe de psychologues emmenés par Joan Silk, de l'Université de Californie a publié le résultat d'une étude dans la revue *Nature* (2005, 437, 1357-1359), dans un article intitulé « Animal behaviour: chimpanzee choice and prosociality », dont voici le résumé :

*“Silk et al. report that adult chimpanzees show no difference in their choices in a situation where one choice benefits a familiar conspecific and the other does not. From this, they conclude that chimpanzees are indifferent to the welfare of unrelated group members. But without additional data confirming that chimpanzees do choose*

---

<sup>70</sup> Il s'agissait d'un documentaire animalier ; l'extrait est accessible sur YouTube ou Daily Motion avec les mots-clés « hippopotame-gazelle-crocodile ». Nous n'exploitons pas ici l'extrait en question car il a fait l'objet d'un montage qui ne permet pas d'affirmer la continuité de la scène.

<sup>71</sup> Mary Midgley (1994 : 44) montre bien la manière dont des témoignages profanes, quoique fort bien informés, sont écartés car « non-scientifiques », citant le cas des mémoires de J.H. Williams, responsable de la section « éléphants » du corps du génie de l'armée britannique en Inde, mémoires publiées en 1950 sous le titre *Elephant Bills*. Pour approfondir cette question du savoir profane sur l'animal (notamment celui des éleveurs de bétail), je renvoie le lecteur à la notion de « devenir avec », développée par Despret & Porcher (2007), elles-mêmes s'inspirant du concept de « monde partagé » proposé par Latour (1991 ; 1999). Leur réflexion débouche sur l'idée de *symploque* développée par Donna Haraway (Despret & Porcher, 2007 : 122-124)

*differently in circumstances in which a difference would be expected, the authors cannot conclude that there is no difference in their scenario. How chimpanzees react to the welfare of unrelated group members remains an open question.*”

Ces quelques lignes, si elles reconnaissent que les résultats ne sont pas concluants, déploient en vérité un vaste éventail d’interrogations que nous allons chercher à circonscrire. On peut s’interroger d’abord sur les *conditions* de l’expérience, puis sur la validité et l’exploitabilité des résultats, puis sur leur divulgation auprès du grand public. Commençons par cette dernière interrogation ; voici le compte-rendu de l’expérience tel que le relate le journal *Libération* (26/10/2005) sous le titre « Pas d’équité chez les chimpanzés » :

*PARIS (AFP) - Les chimpanzés refusent de faire un geste en faveur d’autrui, même si cela ne les prive de rien, révèlent les résultats d’une étude de comportement menée sur ces grands singes en captivité et publiée dans la revue Nature de jeudi. Concrètement, pour voir si le sens d’équité existait chez les plus proches parents de l’homme dans le règne animal, Joan Silk, de l’université de Californie à Los Angeles, et ses collègues, ont imaginé des expériences dans lesquelles les chimpanzés (dix-huit en tout) pouvaient obtenir une friandise tout en en livrant, ou non, une autre à un congénère. A cette fin, les singes ont été placés par paire dans deux enclos contigus, avec un appareil de distribution de fruits, situé entre les deux. Cependant, seulement l’un d’eux pouvait l’actionner en poussant ou en tirant une manivelle, soit pour accéder uniquement lui-même à la friandise convoitée, soit pour en faire tomber simultanément une autre, identique, vers son voisin. Dans aucun cas, le chimpanzé actif ne pouvait donc être perdant.*

*A la surprise des chercheurs, les primates, qui se connaissaient pourtant très bien mutuellement car ils vivaient ensemble depuis de longues années, ont nettement préféré se servir eux-mêmes sans se laisser impressionner par les gestes du quémandeur d’en face. Ce comportement était d’autant plus étonnant qu’à l’état sauvage, en Afrique, les chimpanzés participent à une multitude d’activités collectives. (...) Chez l’homme, en déduisent-ils, l’explication du comportement pro-social extrêmement varié (participation aux élections, don du sang, condamnation des violations de normes sociales...) est à chercher en revanche dans les capacités complexes d’apprentissage culturel et les jugements moraux.*

Ce qui ressort, à ce stade, est que « les » chimpanzés (en tant qu’espèce) n’ont pas de comportement « prosocial ». Le résumé de *Nature* précise que ces chimpanzés ne sont pas apparentés (*unrelated*). La dépêche de l’AFP n’en fait mention qu’au passage, et extrapole le résultat pour émettre des considérations sur l’apprentissage culturel et les jugements moraux que l’on rencontre chez les humains.

Or, quelques mois plus tard, la revue *Scientific American* relate deux autres expériences, cette fois-ci parues conjointement dans la revue *Science* (03/03/2006), et qui affirment précisément le contraire, comme en témoigne le titre, « Studies Show Chimps to Be Collaborative and Altruistic » :

*[In the first study] Alicia Melis of the Max Planck Institute for Evolutionary Anthropology in Leipzig, Germany, and her colleagues presented chimpanzees at a sanctuary in Uganda with a cooperative challenge. To reach a food tray from behind*

*bars, a chimpanzee had to pull on two ends of a rope threaded through metal loops on the tray. If the chimpanzee simply pulled on one end, the rope would slip the loop. If, however, the chimpanzee unlocked the door to an adjacent room, released a fellow chimp, and cooperated with it to pull on both ends of the rope at the same time, both would be rewarded with the food on the tray. "Not only did they need to know when they needed help, they had to go out and get it," Melis says. "Then they had to wait until their partner came in and pull on the rope at the same time. The chimps really had to understand why they needed their partner."*

*(...) [In] the second study, led by Felix Warneken, also at the Max Planck Institute, three young chimpanzees helped their human minder reach for objects even without any hope of reward--just like human children as young as 18 months old. "This is the first experiment showing altruistic helping toward goals in any nonhuman primate," Warneken notes. "It's been claimed chimpanzees act mainly for their own ends, but in our experiment, there was no reward and they still helped." Both papers appear in today's Science.*

Ces comptes-rendus posent question : de quoi, au juste est-il rendu compte ? Les résultats, apparemment, sont contradictoires, sauf si l'on prend en compte le fait que les expériences ne mesurent pas exactement les mêmes choses : dans la première, menée au Yerkes Primate Research Center, des chimpanzés non apparentés sont sommés d'avoir un comportement altruiste, et s'y refusent. Dans la deuxième, menée dans un sanctuaire en Ouganda, des chimpanzés sont mis en situation de nécessiter une coopération, et se prêtent donc à partager avec le compagnon qui les aura aidés. Dans la troisième, menée au Max Planck Institute de Leipzig, ce sont de jeunes chimpanzés qui, cette fois, aident spontanément les chercheurs, sans espoir de récompense. Face à la diversité des résultats, le lecteur pourra se demander si « le » chimpanzé est capricieux, et agit décidément de manière aléatoire, au gré de ses humeurs ; ces expériences, en effet, se proposent de tirer des conclusions au sujet « du » chimpanzé en tant qu'espèce, dans la perspective d'une comparaison avec les humains. Mais face à la juxtaposition des comptes-rendus d'expérience, un doute peut venir à l'esprit : et si les résultats différaient pour la bonne raison que les chimpanzés diffèrent entre eux, au même titre que les humains ? Face aux dispositifs ingénieux qui les sortent de leur routine, ces singes se comportent comme nous le ferions probablement : selon leur humeur.

C'est particulièrement évident dans la première expérience, qui met en scène, rappelons-le, les chimpanzés longuement décrits par Frans de Waal dans ses différents ouvrages (1992 ; 1997 ; 2006). De Waal a mis en évidence, chez ces individus rescapés, pour certains, de centres d'expérimentations pharmaceutiques, la manière dont s'est reconstitué un groupe représentatif de l'organisation sociale de ces grands singes, qui repose sur la négociation permanente du leadership par le biais d'alliances, de coalitions, de menus services, de prêts pour des rendus, de menaces, voire d'assassinat avec préméditation (ces tensions sont accentuées du fait que le groupe est confiné, et donc contraint d'élaborer un *modus vivendi* acceptable). Ces chimpanzés ont envers les humains un passif, et particulièrement, on le suppose, les humains qui ne leurs sont pas familiers. Or voici que l'on met dix-huit d'entre eux à disposition de chercheurs, étrangers à leur univers habituel, et qu'on les place aux

fins d'une expérience qui ne leur apporte rien d'autre que du dérangement « *par paire dans deux enclos contigus, avec un appareil de distribution de fruits, situé entre les deux.* »

Pour comprendre où je veux en venir, le lecteur doit avoir laissé de côté les œillères qui nous font percevoir l'animal comme organisme sensori-moteur, et se placer un instant « dans la peau du chimpanzé », expérience d'altruisme tout aussi intéressante que celles jusqu'ici exposées. Et dès lors, la réalité apparaît à grands traits : ces chimpanzés ne sont pas *contents*. D'abord, cette situation d'enfermement leur rappelle probablement de mauvais souvenirs, à eux qui pour certains ont quarante ans passés. Puis, ils estiment sans doute avoir autre chose à faire que de tirer des manivelles, car la vie continue au sein du groupe resté dans l'enclos principal, des décisions importantes peuvent être prises en leur absence, des alliances renversées, des coalitions reformées, et des fruits y sont accessibles sans entrave à la liberté. Dans ces conditions d'expérience, ce n'est pas la subjectivité de l'animal qui est niée, mais son *individualité*, son « vécu », comme le dit Laplane. Or une part conséquente de nos connaissances concernant les chimpanzés, les bonobos, mais aussi toutes les espèces animales que l'on a réduit à l'état de « cobayes » dérivent de ces expériences dont le but avoué est de décrire des patrons de comportements spécifiques, dans des conditions aseptisées, au nom de l'objectivité scientifique. Tous les comportements déviants (et à l'état naturel les normes comportementales ne sont ni plus ni moins labiles que dans nos propres sociétés) sont éliminés du champ d'observation, car ils ne reflètent pas ce que l'on attend d'un *spécimen*. Dans le cas des animaux que nous décrivons, la négation de l'individualité, qui forme système avec celle de la subjectivité, aboutit à restreindre non seulement le champ d'expérimentation, mais aussi notre champ de vision, puisque nous ne retenons pas, dans les comptes-rendus d'expérience, tous les éléments contextuels, toutes les particularités individuelles, qui font de ces cobayes des *sujets* complexes, réagissant en fonction de leur caractère propre et de leurs expériences passées.

Ces études mériteraient donc un regard autre, un regard embrassant, qui intégrerait l'attitude des chercheurs, leurs attentes, leurs croyances respectives à l'égard de ces chimpanzés à qui ils demandent de tourner des manivelles, d'empiler des caisses ou d'appuyer sur des boutons. Que ce type d'expérience ait encore une crédibilité est d'autant plus étrange que les éthologues de terrain ont mis en évidence la transmission culturelle propre à différents groupes survivant à l'état sauvage, à Taï, à Gombé et ailleurs, suscitant des réflexions à des années lumières du fait qu'un chimpanzé tourne ou non une manivelle. On parle là-bas plutôt de guerres de vendetta, de variations culturelles selon les outils privilégiés, de codes régissant la partie de chasse et le partage du gibier... La problématique que je soulève ici est donc, comme dans le cas du mythe des origines, celle de l'identité humaine telle qu'elle se conforte et se met en scène dans le contrôle exercé sur les animaux, la manière dont ces expériences sont divulguées (pourquoi *Libération* choisit-il précisément celle-ci et pas une autre ?) et finalement assimilées comme savoir positif par un public non-averti. Car le déni *a priori* d'individualité chez l'animal peut aller fort loin, et fausser les résultats d'une expérience, ou sa divulgation. J'en veux pour exemple cette expérience menée sur des dauphins à nez en bouteille par Janik,

Sayigh et Wells dans la baie de Sarasota, au large de la Floride. Voici le résumé de l'article paru en ligne dans *PNAS* (12/05/06) :

*“Bottlenose dolphins (Tursiops truncatus) develop individually distinctive signature whistles that they use to maintain group cohesion. Unlike the development of identification signals in most other species, signature whistle development is strongly influenced by vocal learning. This learning ability is maintained throughout life, and dolphins frequently copy each other's whistles in the wild. It has been hypothesized that signature whistles can be used as referential signals among conspecifics, because captive bottlenose dolphins can be trained to use novel, learned signals to label objects. For this labeling to occur, signature whistles would have to convey identity information independent of the caller's voice features. However, experimental proof for this hypothesis has been lacking. This study demonstrates that bottlenose dolphins extract identity information from signature whistles **even after all voice features have been removed** from the signal. Thus, dolphins are the only animals other than humans that have been shown to transmit identity information independent of the caller's voice or location.”*

Ce résultat, qui tend à suggérer l'existence d'une double articulation dans les modes de communication des dauphins, et des désignations individuelles assimilables à ce que nous appelons vulgairement des « prénoms », n'est guère surprenant si l'on songe que le cerveau de ces cétacés est fort complexe. Mais lorsque la rédaction du *Figaro* rend compte de l'expérience, elle laisse la parole à une chercheuse française qui n'y a pas participé et qui la résume de manière lapidaire : « *Ils se reconnaissent entre eux en annonçant leur identité par un cri* », corrige Isabelle Charrier, chargée de recherche au CNRS Paris Sud » (édition du 11/05/2006). Cette correction n'en est pas une : il s'agit en fait d'une distorsion, dont j'ignore si elle est le fait de la rédaction du journal ou de la chercheuse elle-même, bio-acousticienne, spécialiste des pinnipèdes. Un cri est par essence inarticulé, et non-référentiel : en faisant usage de ce mot, la chercheuse en question ne fait rien d'autre que discréditer purement et simplement une étude qui, pour ses auteurs eux-mêmes, pose question, comme en atteste cette interview d'une des chercheuses engagées dans l'expérience (Laela Sayigh), s'exprimant après coup : « *Je tends à écarter pour moi-même l'utilisation du mot 'langage' car c'est un terme très chargé, affirme-t-elle. J'ai encore la conviction qu'il n'y pas de preuve de quelque chose comme notre langage, [mais] ils ont tout au moins la capacité cognitive d'avoir des signaux référentiels.* » (*O Globo*, 08/05/2006, d'après Reuters)

Laela Sayigh semble ainsi dépassée par la portée de l'expérience, et souhaite d'emblée la relativiser. Notre emprise sur le monde est-elle donc si ténue, et notre position si fragile, qu'il nous faille à la fois célébrer la diversité des cultures humaines et dénier la multiplicité du reste, comme si l'une portait ombrage à l'autre ? Ou faut-il voir ici l'expression d'une inhibition, d'une autocensure ?

## Communication sans parole

La relation n'existe-t-elle que sous les formes de l'interlocution ? Ou plutôt : l'interlocution se limite-t-elle à échanger des paroles ? L'amitié serait bien terne si

elle se déployait en palabres, et on se lasse bien vite des relations amoureuses quand elles sont raisonnantes. Les danseurs de tango voulant séduire leur cavalière connaissent bien ce dilemme qui consiste à investir dans la danse ou dans la conversation. Enfin, nous sommes conscients du fait qu'il existe, dans chaque famille et chaque institution, des gens brouillés qui ne « s'adressent plus la parole », et des pays qui, « rompant leurs relations diplomatiques », entrent en guerre. N'est-ce pas là, en dépit de l'absence de parole ou par ce fait même, une interlocution ? Dans un cas, on use de tiers pour échanger des perfidies ; dans l'autre on « laisse parler les armes ».

De la question du langage, de sa spécificité humaine en tant que système phonatoire, référentiel, représentationnel et expressif, dérivent à la fois tous les obstacles et toutes les solutions. Ce qui est propre au langage humain, ce n'est aucun de ces systèmes considérés isolément, mais l'agencement de ces quatre systèmes en un seul, qui obscurcit singulièrement notre capacité à l'analyser en mesurant correctement les enjeux et le poids respectifs de chacun d'entre eux à la fois dans les aires cérébrales associées, dans la phonation, la psyché individuelle et dans le lien social qui en dérive.

Dessalles (2000) propose une analyse approfondie des origines du langage, d'un point de vue évolutif (physiologique) et adaptatif (sa fonctionnalité, résultant d'une pression évolutive) : « *Si on reconnaît au langage 5, 10 ou 30 utilisations dans la société actuelle, on ne peut pas prétendre que le langage a été sélectionné, dans le passé de l'espèce, pour 5, 10 ou 30 raisons à la fois.* » (2000 : 85) Il faut donc étudier la question de la pression adaptative en faveur de la capacité langagière, en tenant compte du fait que s'il ne s'est pas manifesté plus tôt, ni chez d'autres espèces, c'est qu'il s'est constitué chez les humains sous les formes d'un *attracteur* à un moment donné de leur évolution. Partant de ce constat, il se rallie à la proposition de Bickerton d'un protolangage, demeuré atavique en l'espèce humaine, et qui se manifeste dans les *pidgins* (Dessalles, 2000 : 154). Les *pidgins* sont une forme spontanée d'agencement syntaxique élémentaire, formé exclusivement de mots à contenu sémantique, qui s'établit entre individus ne parlant pas la même langue, du type « moi travailler beaucoup, femme pas contente », ou « Marie argent, voleur prendre, Marie partie ». Ce langage n'est pas si simple qu'il n'y paraît, puisque le positionnement des mots a un impact sur les significations (on ne peut dire, par exemple « Marie voleur prendre argent partir » sinon pour dire *autre chose*), et que l'absence d'outils grammaticaux est compensée par différentes stratégies, telle que l'expression de la durée par un dispositif quantitatif : au lieu d'un « il a parlé longuement », on pourra dire « lui causer causer causer causer... » (donnée personnelle, Uaçá).

Les *pidgins* répondent donc à une nécessité communicationnelle de base et remplissent, du point de vue de l'expression, correctement leur fonction. La thèse de Dessalles est que si l'appareil phonatoire et les capacités cognitives de *sapiens* laissent penser que cette espèce dominait le langage, il faudrait faire remonter le protolangage à l'étape *erectus*, pour lequel nous ne disposons que d'éléments fragmentaires. Il propose alors une démarche hypothético-déductive exemplaire, que nous citons largement car la démarche en question me semble apte à s'appliquer à un



domaine plus large, qui est celui de l'éthologie dans ses rapports avec la méthode ethnographique :

« Si le protolangage a existé en tant que moyen de communication propre à une espèce, alors nous devons accepter d'associer son existence à celle d'une protosémantique. Ces individus communiquaient à propos de quelque chose, que nous devons nous attacher à reconstituer. Soyons toutefois conscient des dangers de l'entreprise. **Nous sommes en train d'envisager une reconstitution de la pensée d'*erectus*, ou tout au moins de certains aspects de son fonctionnement cognitif.** Sachant que nous ne disposons pas de sujets sur lesquels tester les hypothèses, le risque est de s'aventurer sans contraintes dans le monde infini des conjectures gratuites, où la seule limitation provient du manque d'imagination des auteurs. La démarche que je propose est plus prudente. Nous avons un problème à résoudre : définir une protosémantique pour le protolangage. Or ce problème est relativement contraint : (1) la protosémantique doit être un espace de significations fonctionnel ; (2) elle doit être localement optimale pour une fonction biologique donnée ; (3) elle doit subsister chez les humains modernes, soit à l'état de compétence fossile, soit comme sous-ensemble fonctionnel de notre compétence sémantique ; (4) le protolangage, tel que nous le comprenons par l'observation des pidgins, doit être localement optimal pour exprimer cette protosémantique. On constate que si l'on tient compte de ces contraintes, le risque d'affabulation gratuite est déjà singulièrement limité. De plus, l'objectif reste relativement modeste. Il est de proposer, si cela est possible, quelques hypothèses minimales qui rendent l'existence du protolangage cohérente, quitte à ce que ces hypothèses soient ensuite critiquées et révisées. » (2000 : 160)

La proposition déployée est exemplaire de ce qu'est une démarche hypothético-déductive maîtrisée ; l'hypothèse, afin d'éviter « l'affabulation gratuite », implique en quelque sorte de se glisser dans la tête d'*Erectus*, non pas uniquement pour penser ce qu'il pense mais aussi pour *voir ce qu'il voit*. Il faut bien, dès lors que l'on parle de discours, songer qu'il s'agit d'un discours *sur* quelque chose. Les domaines de savoir mobilisés vont bien au-delà de la linguistique diachronique : la démarche ne peut-être menée à bien que si elle embrasse les champs de la paléanthropologie, de la « paléoécologie », de la psychologie cognitive, de l'éthologie, et de la biologie évolutive.<sup>72</sup>

A ce point de la discussion Bickerton donne un exemple qui réfuterait l'idée d'une représentation imagée comme étant au fondement de la pensée, niant ainsi que la sémantique puisse dériver directement de la « protosémantique ». L'exemple, discuté et contredit par Dessalles (2000 : 230), est le suivant :

« *Ma confiance en vous s'est trouvée ruinée pour toujours par votre manque de loyauté* » (Bickerton, 1995 : 163).

---

<sup>72</sup> En revanche, précisément parce que nous nous trouvons dans un champ de discussion *rendu possible* par cette démarche, je divergerai de l'un des attendus : la confusion entre ce qui est abstrait et ce qui est susceptible d'être *éprouvé*, d'une part, et *exprimé*, d'autre part. J'y reviendrai plus loin.

Cette assertion comporte à la fois un contenu abstrait et une hiérarchie temporelle. Or l'exemple est malheureux car d'autres eussent été indiscutables, comme celui-ci : « *Il ne saurait exister un ultime nombre premier* ». La démocratie est une notion abstraite, le chômage également : ils sont propres à nos sociétés car tant la démocratie et le chômage en sont le produit. On pourrait en dire autant de la liberté, mais non point de la captivité ou de l'enfermement.<sup>73</sup> Car des notions telles que la « confiance », la « loyauté », la « peur », la « mort » ne sont pas que des notions : elles *s'éprouvent*. Comme l'explique Dessalles, elles sont abstraites parce qu'elles renvoient non à des concepts, mais à des perceptions intuitives, qui sont immatérielles hors leur manifestation neuronale : « *Nous ne pensons pas avec des mots, mais avec ce que ces mots évoquent. (...) Ces perceptions ou ces sentiments simplifiés font partie du sens que nous attribuons aux énoncés du langage, en entrant dans ce que nous pouvons appeler une représentation scénique.* » (2000 : 231. Souligné par l'auteur).

La neurologie nous permet d'appréhender, sinon de comprendre tout à fait, les articulations entre d'un côté les mots et le monde de connexions logiques auxquels ils donnent accès, et de l'autre leur capacité à restituer le monde des émotions, du perçu, du sensible. Deux exemples donnés par Dominique Laplane nous permettent d'illustrer cette perspective : le premier est celui d'un homme d'affaires, bon père de famille, ayant souffert d'une lésion à l'hémisphère droit. Il quitte son domicile, divorce, se lance dans des démarches frauduleuses. Soumis à des tests psychologiques, il s'avère que ses connaissances et ses capacités de raisonnement sont intacts ; en revanche, les problèmes moraux qui lui sont proposés en guise de test, s'ils provoquent une réaction émotionnelle, montrent « *que le trouble fondamental consistait non en la disparition de ces réactions, mais en leur absence de durée, de 'résonance'* » (Laplane, 2005 : 51). A l'inverse, une atteinte à l'hémisphère gauche provoquant une aphasie ou trouble sévère du langage, tend à préserver la capacité à s'émouvoir, à évaluer, à catégoriser, mais interdit d'accéder à la verbalisation, comme en témoigne cet exemple d'un patient aphasique en voie de récupération, donné également par Laplane, sur sa difficulté « *à prendre les mots autrement que dans leur acception littérale ; autrement dit (...) sur la faiblesse, le petit nombre des associations d'idées autour des mots. Un jour qu'il avait peint une gouache représentant un bouquet champêtre il écrivit (...) : 'les fleurs ont leur langage imaginé de couleur en harmonie et de parfum subtil'. Mais le lendemain il ne comprenait plus le sens de cette métaphore ; ce commentaire est de lui : à ce stade, le langage était compris mais 'de façon terne et sans enjouement'. Ce malade parlait de la clarté de la pensée et de l'obscurité des mots.* » (Laplane, 2000 : 30-31, souligné par moi)

Il existe donc une étape dans le fonctionnement cérébral qui permet d'établir un lien entre un mot, un concept verbal, une convention sociale formalisée, et ce qu'ils *signifient*. Il ne suffit pas que les mots « disent », encore faut-il qu'ils nous *parlent*.

---

<sup>73</sup> Le constat est présent chez Schopenhauer : la justice ne s'éprouve pas, mais en revanche le sentiment d'injustice est ancré en nous comme en d'autres espèces. Cela va dans le sens de sa thèse selon laquelle le bonheur est essentiellement négatif, car il ne s'éprouve que dans la cessation d'un manque ou d'une douleur.

Or le siège de la production verbale et celui de la production du sens sont dissociés en les hémisphères droit et gauche de notre cerveau. C'est à ce stade que nous pouvons relever une faille dans la démarche de Desselles, faille qui restreint le champ des possibles à mesure que la réflexion progresse : c'est l'association étroite qu'il opère entre la représentation et son expression. Nous reviendrons sur ce point ultérieurement puisqu'il est au fondement d'une éventuelle pensée sans langage. S'il distingue capacité représentationnelle et formulation ultime, Desselles semble en faire deux étapes nécessairement complémentaires.<sup>74</sup> Or il y a une différence fondamentale entre communiquer une abstraction – comme l'est un sentiment, qui relève de l'auto-perception – par une expression verbalisée, ou *par une expression non verbale* comme l'est un comportement, une mimique ou une gestuelle. On ne saurait confondre en permanence formulation et communication, faute de quoi on ne saurait imaginer qu'ait pu exister quelque chose comme le cinéma muet ; des acteurs comme Buster Keaton ou Charles Chaplin apparaîtraient comme d'étranges aberrations. La chorégraphie, entre autres choses, repose sur la codification d'affects et leur manifestation par des gestes et mouvements décryptables par les amateurs de ballet.

Nous pouvons à présent reconsidérer l'exemple donné par Bickerton – « *Ma confiance en vous...* » – et aligner trois propositions à son sujet : 1) cet exemple « dit » quelque chose, au sens qu'il est fait un usage correct de la syntaxe et de la sémantique dans la construction de la phrase ; 2) il « signifie » quelque chose en tant que phrase lue par le lecteur lambda que je suis ; 3) enfin, une fois contextualisé, il « signifie », au sens *d'annoncer*, quelque chose au destinataire de ces paroles : « *je n'ai plus confiance en vous* ». Dans les deux premiers cas, il a la valeur d'exemple qu'il se donne, à l'appui d'une théorie du langage. Dans le troisième, il fait partie d'une interlocution engageant deux (ou davantage) individus. Tant (1) que (2) ne sont rendus plausibles que par la plausibilité de (3), c'est-à-dire que la phrase soit effectivement prononçable *en contexte* ou ait été effectivement prononcée. En ultime instance, l'exemple n'a de valeur qu'en fonction de sa possibilité d'expression dans la réalité. Or, que peut-on dire d'une telle phrase dans un contexte réel ? Qu'elle n'est pas performative, mais descriptive ; elle ne fait pas ce qu'elle annonce, mais décrit quelque chose qui s'est produit, indépendamment de toute expression langagière : il n'y a pas de lien nécessaire entre la représentation ou la perception d'une absence de confiance et son évocation à travers le discours.

Prenons l'exemple d'un chat que j'ai eu le loisir d'observer. Durant les vingt ans qu'a duré sa vie, ce chat a toujours privilégié, comme poste de guet et lieu de repos, mon épaule et son prolongement par mon bras tendu. Il s'agit là bien sûr d'une habitude qui s'est constituée peu à peu ; ce chat n'adoptait cette position avec

---

<sup>74</sup> Il me semble que cet argument repose sur un pré-requis énoncé par Desselles, selon qui la formation du langage s'est faite en réponse à une *demande*, la pression adaptative s'exerçant en faveur d'une nouvelle fonction biologique chez le genre *Homo*. Parce qu'il a écarté l'hypothèse de l'exaptation, donc, pour reprendre sa métaphore économique, une apparition du langage résultant d'une *offre* (une propriété nouvelle du système larynx/pharynx), il a tendance à ne prendre en considération la capacité expressive qu'en fonction du langage et de ce qu'il permet, et non, comme le propose Lestel (2006), d'examiner en quoi d'autres capacités eussent permis d'en faire l'économie.

personne d'autre qu'avec moi, avec qui il entretenait un rapport d'affection. Pour l'en déloger, je plaçais mon bras à proximité d'une table ou d'un radiateur, afin que le chat s'en dégage facilement. Cette position me permettait de me déplacer et de me livrer à diverses activités, pourvu que je n'utilise que mon bras gauche. La confiance mutuellement établie faisait que si je me penchais à la fenêtre, et donc laissais le chat suspendu un instant au dessus du vide, il frémissait mais ne changeait pas d'attitude, car il se doutait bien que je ne le laisserais pas tomber. De mon côté, je ne craignais pas de réaction intempestive sous forme de coup de griffe ou de morsure.



Admettons que je lui aie joué ce vilain tour, de le faire basculer par surprise ; imagine-t-on un instant que ce chat aurait accepté, sans un long réapprentissage, d'adopter à nouveau mon bras comme lieu de repos ? C'est précisément parce qu'il savait mon bras, et non celui de quelqu'un d'autre parmi mes proches, un lieu sûr qu'il y demeurerait sans ciller. Mes prochaines tentatives auraient probablement échoué, et auraient résulté en griffures, réaction dont j'aurais formé une représentation intuitive, et que j'aurais formulée ainsi : « Le chat est en train de me dire : *Ma confiance en toi a été ruinée pour toujours pas ton manque de loyauté* ». J'attire l'attention du lecteur sur le fait que le chat n'aurait pas *prononcé* cette phrase, mais qu'il m'aurait *signifié* son manque de confiance et que je l'aurais *entendu*. C'est ce que j'appelle une situation d'interlocution.<sup>75</sup>

De multiples objections peuvent s'élever à ce stade : j'aurais souffert d'hallucination auditive, et quant au chat, il n'a rien fait de plus que ce qu'un organisme sensori-moteur eût fait : conditionnement, stimulus négatif, réaction – nul besoin d'évoquer la confiance ici. Et à ce stade, je répondrai que le cas de figure importe peu, l'important ici étant la description d'un rapport communicationnel entre un chat et un humain, et la description et la conclusion valent aussi bien pour un organisme sensori-moteur que pour un être sensible et conscient : j'ai « compris le message » qu'un chat m'a adressé, peu importe qu'il soit l'équivalent d'un poste de transmission télégraphique ou une personne douée de sensibilité. Dans un cas, le chat en question est un spécimen ayant subi un parcours de conditionnement par la convivialité avec des humains. Dans l'autre cas, il s'agit d'un individu, doté d'une personnalité, entretenant un rapport affectif avec un individu d'une autre espèce. Les

---

<sup>75</sup> Despret et Porcher (2007 : 56 ; 72-73) parlent ici « d'intersubjectivité », tandis que les éleveurs interrogés évoquent la « télépathie » là où nous emploierons le terme « perception intuitive » : « Un animal qui hésite à nous suivre [dit un éleveur], *n'est-ce pas parce qu'il sent que nous craignons qu'ils ne nous suivent pas ?* » (Souligné par les auteures). De l'ouvrage de Despret & Porcher se dégage, pour les citer, le fait que les éleveurs sont tous « perspectivistes » (*idem* : 74) : leur rapport à l'animal se fait par la « traduction » (et mise en mots) permanente de ce qu'expriment leurs bêtes, traduction fondée sur la conviction que l'animal lui-même traduit les paroles, les attitudes et les *arrière-pensées* de l'éleveur. La « symbiogenèse » évoquée plus haut traduit ce fait que la convivialité avec l'animal domestique aboutit à une coévolution, où la construction en miroir, sous forme de « prêts d'intention », est réactualisée par chaque éleveur et chaque troupeau. (*Idem* : 124)

objections sont recevables, mais cela ne signifie pas qu'elles soient davantage fondées que mes propres conclusions. Trancher en faveur de l'une ou de l'autre possibilité à ce stade serait prématuré.

Ce qui nous permettrait d'aller plus loin serait de parvenir à une situation où l'une des deux hypothèses serait davantage plausible que l'autre. Je propose pour cela un cas d'école, fondé sur une situation maintes fois observée, mettant en scène deux personnages et l'élément qui les relie : le chien, son maître, et la laisse du chien.

#### PREMIERE SITUATION

La scène est un appartement. Il neige dehors. Le chien et l'homme sont respectivement couché et assis. L'homme se lève. Il prend la laisse et l'agite sous le regard du chien. Il bouge les lèvres et agite ses muscles faciaux, émettant des sons.

Le chien agite faiblement la queue. Il reste couché.

L'homme montre à nouveau la laisse et se dirige vers la porte, en tournant son visage vers le chien et en proférant quelques sons.

Le chien se lève, remue plus intensément la queue, se place à portée de l'homme et celui-ci attache la laisse au collier que porte le chien. Le chien porte la tête baissée. L'homme profère des sons.

Ils sortent ensemble.

#### DEUXIEME SITUATION

La scène est un appartement. Il neige dehors. Le chien et l'homme sont respectivement assis et couché. Le chien regarde l'homme puis s'en détourne, et revient portant entre ses dents une laisse. Il la place sous le regard de l'homme, toujours en la tenant entre ses dents, et remue la queue. L'homme émet des vocalisations.

Le chien pose alors la laisse sur le coin du lit, y place ses membres antérieurs, approche son appendice nasal du bras de l'homme, puis reprend la laisse entre ses dents, en agitant vigoureusement la queue. L'homme allongé se redresse, place une main sur la tête du chien, et profère quelques sons.

L'homme se lève, le chien tourne autour de lui en émettant des sons et en faisant de petits bonds. L'homme prend la laisse et l'attache au collier que porte le chien, dont le corps demeure immobile pendant ce temps, sauf pour son appendice caudal qui remue fortement et les regards qu'il jette régulièrement sur la laisse. Le maître profère des sons.

Ils sortent ensemble.

Les deux scènes sont symétriques : dans chacune d'elle, l'un s'empare d'un objet, une laisse, qu'il montre à l'autre, pour un résultat identique, qui consiste à sortir de l'appartement. Les rôles sont simplement inversés. Comment rendre compte de ces scènes ?

Dans un cas, un être humain, pourvu d'intentionnalité, projette une sortie et décide qu'elle s'accomplira en compagnie du chien. Il déclenche un stimulus chez le chien en lui montrant la laisse, et le chien réagit de manière réflexe, en agitant la queue et en se présentant devant la porte.

Dans l'autre cas, un organisme sensori-moteur enclenche une série d'actions conditionnées qui consistent à interagir de manière à obtenir une réponse positive de la part de l'objet qu'il sollicite. L'objet étant un humain, il va de soi que celui-ci consulte d'abord ses propres aspirations, puis décide de mener le chien en promenade

pour des raisons morales, du fait de la responsabilité qui l'engage vis-à-vis de l'organisme sensori-moteur en question.

Ces deux comptes-rendus ont la particularité de mobiliser deux registres explicatifs différents, applicables à chacun des acteurs pris séparément, pour décrire une même scène, un déroulement identique, où seules les positions sont inversées. On se rend pourtant compte aisément qu'un seul type d'explication serait plus *parcimonieux* : ou bien deux organismes sensori-moteurs engagés dans une interaction, ou bien deux êtres conscients et sensibles engagés dans une interlocution – volontairement accentuée par la forme théâtrale donnée à ces saynètes. Cette dernière approche permettrait de mettre en évidence davantage de choses, de l'ordre de la relation et de l'échange, et rendrait mieux compte du fait que l'homme ne profère pas uniquement des sons mais prononce des paroles, dont certaines attribuées au chien.<sup>76</sup>

C'est donc une terminologie descriptive empruntée à l'anthropologie, et non aux sciences comportementales ou cognitives, qui nous permet d'appréhender que nous sommes ici en situation *d'interlocution*, comme le souligne le fait que le maître parle à son chien d'une façon traduisant l'idiosyncrasie de leur vie commune et les rituels qui la ponctuent. C'est parce que nous percevons les enjeux de la scène de manière intuitive que nous comprenons l'à-propos (ou la « pertinence » - Sperber, 1996 ; Dessalles, 2000) des paroles prononcées par le maître (le fait par exemple qu'il s'exprime en langage « chienchien » comme on parle de langage « bébé ») et la cohérence des actions du chien. Il est donc plus économique mais aussi plus rentable de postuler que dans les deux cas l'un des acteurs s'ennuie et veut faire un tour, et cherche à convaincre l'autre de l'accompagner. Le fait que le chien ne puisse, à l'inverse de son maître, ouvrir la porte et sortir seul, rend simplement l'enjeu plus crucial pour lui que pour l'homme.

Concluons provisoirement que les situations d'interlocutions homme/animal sont fréquentes, mais souffrent d'un défaut d'attention, y compris les plus évidentes, comme le sont celles qui mettent en scène des maîtres et leurs chiens. Dans ces situations, l'animal n'est ni passif, ni réduit à n'être qu'un simple support discursif ; ce qu'il exprime peut faire l'objet sinon d'une traduction, du moins d'une transposition en langage humain, car l'animal communique par le biais de significations non verbalisées. L'interlocution s'établit par la faculté de l'animal à s'exprimer non verbalement et par celle de l'homme de se représenter ce qu'il exprime, et à le formuler si nécessaire : « *N'approche pas de ma niche, ne fais pas un pas de plus, je te préviens.* » ; « *Est-ce que tu es triste ? Ne veux-tu pas jouer avec moi ?* » ; « *Me donneras-tu un bout de ton sandwich si je te lèche la main ?* » ; « *Je suis malheureux dans la rue, à fouiller les poubelles. Je me suis perdu. Si je te suis jusque chez toi, est-ce que tu m'adopteras ?* » ; « *La promenade n'a pas assez duré, je n'ai pas envie de rentrer* » ; « *Au ton que tu emploies, je vois que l'affaire est grave ; je ne sais de quoi il retourne, mais je préfère m'abstenir de paraître à ta vue.* » Voilà ce qu'un chien signifie et qui nous est parfaitement intelligible : il avise,

---

<sup>76</sup> On pourra se référer à Griffin (1984), cité par Midgley (1994), qui développe un raisonnement parallèle au nôtre au sujet de la « parcimonie ».

compatit, demande, suggère, proteste, montre qu'il comprend l'enjeu d'un ton de voix, etc., et c'est bien ainsi que nous le comprenons : nous pouvons *décoder* ces attitudes, et les *encoder* sous forme de langage humain. Pourquoi alors ces phrases sonnent-elles étrangement à nos oreilles ? Parce que, pour intelligibles que soient les situations dont elles dérivent, il nous paraît absurde qu'elles puissent franchir le seuil de la verbalisation, non parce que ces situations se suffisent à elles-mêmes, mais parce que nous partons du principe, comme l'exprimait Laela Sayigh à propos des signaux référentiels des dauphins, que *les animaux ne parlent pas*. Cela, pourtant, ne signifie pas qu'ils ne *disent rien*, ni qu'ils soient muets.

## La pensée sans langage

Encore faut-il répondre à l'objection soulevée par Pascal Engel : « *Si les animaux s'expriment, ce qu'ils ont à dire ne semble pas très intéressant* ». En d'autres termes, quel degré de complexité peut avoir une pensée si elle n'a pas de support dans la parole ?

Faisons une proposition hérétique : et si la théorie de l'Inconscient énoncée par Freud était juste dans ses mécanismes, mais fausses dans ses attendus ? Si le complexe conscient/inconscient ne répondait pas à une opposition réelle, qui serait davantage de type formulé/informulé, formulable/informulable ? Ce que l'on appelle Inconscient devrait alors être requalifié comme : *la pensée non exprimée par du langage, potentiellement rendue manifeste par sa formulation ultérieure*. Notre vie mentale, alimentée de perception, de réminiscences, de manques, de projections fantasmatique, se passe fort bien de mots.<sup>77</sup> Pensons-nous réellement avec des mots : « Quelle jolie fille ! » ? Si oui, cette formulation traduit-elle exactement les multiples registres de la pensée, les émotions plus ou moins vives, qui nous portent vers elle et l'accompagnent quelques instants ? Pensons-nous vraiment, ruminant dans un hamac en pleine forêt tropicale : « Je mangerais bien une pizza napolitaine ! », et si oui, est-ce la formulation qui la fait apparaître, ou le souvenir d'un goût, d'une odeur, la vision imaginée de câpres et d'anchois émergeant du fromage ? Il n'existerait pas, sinon dans le rêve, de mécanismes « inconscients » à proprement parler, et la proposition lacanienne selon laquelle l'Inconscient ne parle pas, mais s'exprime par symboles, disant littéralement ce que le langage élève au sens figuré, décrit précisément cette pensée, tout aussi consciente que l'autre, mais autrement plus autonome et difficile à maîtriser. Les lapsus trouveraient ainsi leur explication non dans l'affleurement d'une pensée inconsciente, mais dans le télescopage de deux ordres de pensée, l'une exprimée par le langage, l'autre simplement éprouvée simultanément par le locuteur, signe du brassage permanent des percepts, des concepts et des affects : l'exemple cité par Freud dans *Psychopathologie de la vie quotidienne* – un magistrat déclarant « la séance est levée » alors qu'elle est ouverte

---

<sup>77</sup> *La Recherche du Temps perdu* est une source inépuisable de ce type d'exemples, l'épisode de la madeleine étant le plus fameux : envahi d'émotion, le narrateur sent faiblir sa mémoire dès qu'il cherche à raisonner à son sujet.

– n’implique pas que le magistrat n’ait pas eu conscience de son désir d’en finir et de rentrer chez lui.

La distinction homme/animal ne passerait plus, dès lors, par le seul degré d’intelligence mobilisable dans la pensée, mais par la faculté de mise en mots et d’expression partagée que le langage humain rend possible.<sup>78</sup> C’est le partage qui établirait la différence, et non le fait de penser. Il serait alors impossible d’affirmer en toute assurance que le langage est la condition de la pensée, et que les animaux en seraient forcément dépourvus : ils en seraient pourvus à proportion de la complexité de leur milieu, de leur mode d’accès aux ressources, et de leur organisation sociale. Dire qu’un guépard est « programmé » pour capturer des gazelles, est à la fois vrai et faux, selon les échelles temporelles et la manière dont nous abordons cette question ; on constatera l’insuffisance du terme si l’on se demande à présent si les goélands sont « programmés » pour prospérer dans les décharges publiques et bouleverser la niche écologique qu’ils étaient supposés occuper.<sup>79</sup>

Une évolution récente des recherches concernant le langage, la communication et la cognition, repose sur les avancées de la neurologie et de la neurobiologie. On savait, depuis Broca, qu’il existe des centres spécialisés dans la production du langage, situés dans l’hémisphère gauche du cerveau. Mais dans l’hémisphère droit réside d’autres capacités, non verbales : la capacité d’éprouver ce que l’on raconte, d’y associer du *sens*, c'est-à-dire de faire en sorte que *ce que nous disons nous parle*. Trois approches vont dans la direction que nous souhaitons explorer : celle de Dan Sperber (1996) sur « la contagion des idées », qui repose sur l’hypothèse de Fodor (1986 [1983]) d’une modularité de la pensée ; l’étude de Jean-Louis Dessalles (2000) concernant les origines du langage, qui écarte la modularité mais entérine l’idée de fonctions spécialisées, tantôt complémentaires, tantôt redondantes, dans le traitement des perceptions<sup>80</sup> ; les ouvrages du neurologue Dominique Laplane (2000 ; 2005) portant sur l’analyse de cas d’aphasie décrits par leurs patients eux-mêmes, qui l’amène à se rallier partiellement à un modèle modulaire de la conscience. En d’autres termes, ce qui semble logiquement impossible est possible de fait : entretenir des raisonnements complexes, poser des relations et organiser des classes de choses, se bercer de souvenirs, caresser des valeurs, tout cela, contrairement à ce qu’affirmait Cassirer, ne serait pas le résultat de « l’énergie vivante du langage », mais une étape préalable à la formulation langagière. Selon Dominique Laplane (2005 :38) :

« *Quand on dit que la pensée non verbale gouverne l’ensemble de la pensée qui comporte normalement le langage, on n’entend pas établir une hiérarchie de valeur*

---

<sup>78</sup> Gérard Lenclud (2000) aborde ce domaine dans un numéro de la revue *Terrain* consacré à la question : « les animaux pensent-ils ? ».

<sup>79</sup> Pour une discussion plus approfondie sur l’apprentissage chez les guépards, et sur la flexibilité de leurs coalitions, voir Turner & Antón, 1997 : 156-159. Sur la notion d’*affordances*, ou la capacité à lire l’environnement et à le transposer en système d’opportunité et d’information, voir Gibson (1979) et Reed (1994). Une ébauche de cette proposition avait été formulée par Uexküll (1956) sous les formes d’une « théorie de la signification ».

<sup>80</sup> Dessalles oppose et combine deux processus : le schéma représentationnel et la segmentation thématique. A l’aide de ces deux instruments, il parvient à résoudre fort élégamment le paradoxe de Zénon.



*entre les fonctions cérébrales. La pensée langagière est la seule complète. Ce qui se dégage, c'est que le module langagier ne peut que mettre en forme une pensée déjà en grande partie formée. (...) Tout le monde s'accorde à considérer que la langue est un code et que le langage est une fonction appelée à en user pour désigner les choses, visibles et invisibles (pensées, sentiments, etc.). Mais un code est fait pour encoder, c'est-à-dire pour inscrire dans une forme conventionnelle des éléments autour desquels une communauté veut communiquer. Or, à quoi peut se référer le langage ? Ou bien directement au monde extérieur, ou bien à nos pensées, qui incluent, bien sûr, notre façon de voir le monde extérieur. »*

Ces trois approches tendent à démontrer que le langage est à la pensée ce que l'écrit est à l'oral : il fixe, écarte les zones de flou, dissipe les interprétations ambiguës, et surtout, *communique* la pensée. De même l'écrit fixe le sens, écarte les zones de flou, dissipe les interprétations ambiguës, sacrifiant ainsi l'éventail de sens produit par l'élocution, qui s'accompagne de signes visuels, d'un contexte, d'intonations spécifiques à toute situation d'interlocution. De la pensée à l'écriture se dérouleraient donc un processus d'appauvrissement ou de canalisation des représentations, motivé par les besoins de la communication. Les contenus et représentations mentales, pour être exprimables, devraient payer le prix de cette restriction au profit de leur intelligibilité à autrui. Les expressions faciales et gestuelles, à l'oral, et les écrits jouant sur la polysémie et les assonances, permettraient de compenser cet appauvrissement en redéployant le faisceau des interprétations possibles. Que les capacités des hémisphères droit, où s'élaborent les mondes représentationnel et émotionnel, et gauche, siège du langage articulé, aient coévolué, voilà qui ne fait guère de doute. Nul ne songerait à nier que la capacité langagière ait influé profondément sur la manière dont se construit et s'enrichit la pensée. En revanche, que cette coévolution soit déterminante et déterminée, et que les capacités de l'une n'aillent pas sans celles de l'autre, voilà qui est une autre question. En d'autres termes, que la condition d'une pensée complexe soit la capacité à exprimer verbalement un état émotionnel ou une « situation saillante » (Dessalles, 2000 : 175) est-elle l'unique corrélation qu'il nous soit possible d'établir ?

Nous ne pouvons arguer des recherches montrant que la catégorisation chez l'enfant survient avant la capacité langagière, ni nous référer à l'histoire d'Helen Keller dont l'isolement perceptif n'affectait pas le monde intérieur. En effet, on pourrait voir en cela le résultat de la phylogénèse humaine, où la coévolution se traduit par une potentialité exprimée ou non dans l'ontogenèse.

Cette objection nous oblige à considérer les choses sous un autre angle, en suggérant que la complexité des émotions et des catégorisations ne doit pas être indexée uniquement sur l'expression langagière, mais sur d'autres facteurs déterminants.<sup>81</sup> On pourrait penser à d'autres formes d'expressions, telle l'expression

---

<sup>81</sup> Ce point était abordé dans Ingold (1994). Une divergence se faisait jour entre Tanner, qui partage mon point de vue concernant l'étendue du répertoire de communication non-verbale, et Ingold, suggérant, avec Chomsky, que la fonction première du langage *n'est pas* la communication, mais la cognition, les facultés cognitives dérivant dès lors de la faculté langagière. Il me semble que les thèses de Fodor, Sperber, Dessalles, évoquées dans les pages précédentes, vont à l'encontre de la proposition de Chomsky, et pointent rétrospectivement une faiblesse dans la position d'Ingold.

artistique, que nous percevons bien pour ce qu'elle est : la manifestation d'un monde intérieur appréhendable de manière intuitive, aux contours flous mais qui communique une part d'émotion, sans que cette émotion, à aucun moment, puisse correspondre point par point à ce qui a été effectivement exprimé. Nous verrions alors s'ouvrir devant nous le monde de l'esthétique et de son rôle dans le monde animal, depuis les chants d'oiseaux ou les constructions étonnantes des oiseaux jardiniers, la contemplation du coucher de soleil par des ours ou des chimpanzés, jusqu'au goût manifesté par certains éléphants ou chimpanzés pour la peinture, prêts à y renoncer quand ils estiment que le tableau est terminé (voir Lestel, *in* Prochiantz & Lestel, 2006, et Masson & McCarthy, 1995).

Prenons l'exemple des catégories alimentaires. Les choix opérés par les groupes de chimpanzés en des lieux différents conditionnent l'ingéniosité technique qu'ils mettront à se procurer telle nourriture, et non telle autre qui leur serait pourtant accessible (Frédéric Joulain, séminaire EHES, 2003). Ces catégorisations ou choix individuels, liés aux hasards de l'existence, peuvent être transmis ou non. On connaît le cas des mésanges ayant appris en peu de temps à ouvrir des capsules de lait par observation mutuelle – technique appliquée ensuite par onze autres espèces d'oiseau (Despret, 2007), ou celui du tigre Gengis ayant inventé une méthode de chasse aquatique, imitée par d'autres tigres du parc de Ranthambore en Inde (Turner & Antón, 1997 : 170). On connaît également les variations comportementales de félins réputés solitaires qui peuvent, en cas de nécessité, s'associer et coopérer en fonction des nécessités de la chasse. Les bandes de lions mâles optent préférentiellement pour tel et tel type de proie (gnous, girafe, éléphanteau, ou buffle de Cafrerie) et ces choix auront de fortes implications pour l'organisation de la chasse en elle-même (*Idem* : 153-154). Bref, les comportements animaux ne sont pas seulement sujets à variations : ils manifestent de l'invention, et des capacités à tirer profit de l'expérience comme de la nouveauté ; l'ontogénèse est aussi une psychogénèse.

Quand on lit, sous la plume de Luc Ferry (1992 : 46) « *l'animal est programmé par un code qui a nom 'instinct'. Granivore ou carnivore, il ne peut s'émanciper de la règle naturelle qui régit ses comportements. Le déterminisme est en lui si puissant qu'il peut entraîner sa mort, là où une dose infinitésimale de liberté à l'égard de sa propre norme lui permettrait sans peine de survivre* », on ne sait s'il faut rire ou répondre, car il suffit d'observer, et non de prétendre qu'il n'y a rien à voir, pour discerner la complexité du monde auquel nous avons affaire, et pour lequel il ne saurait exister de réponse définitive et tranchée. On sait par exemple que les lions mâles, s'ils ne participent pas à la chasse, sont prompts à réclamer leur part de l'animal abattu ; or, en cas de pénurie, ces mêmes mâles défendent aux femelles l'accès à la proie tant que les petits n'ont pas eu leur part, le lion lui-même leur cédant son tour, montrant ainsi qu'il évalue les situations et les priorités (Turner & Antón, 1997 : 155). Le cas intéressant d'un héron nous est rapporté par Darren Naish<sup>82</sup> : les hérons cendrés sont des oiseaux aquatiques, qui se nourrissent principalement de poissons et de batraciens pêchés dans les étangs et les marais. Une

---

<sup>82</sup> Informations tirées du blog du paléontologue Darren Naish, « Tetrapod Zoology », note publiée le 1<sup>er</sup> septembre 2008. Site :

[http://scienceblogs.com/tetrapodzoology/2008/09/leaving\\_and\\_heron\\_eats\\_rabbit.php](http://scienceblogs.com/tetrapodzoology/2008/09/leaving_and_heron_eats_rabbit.php)

fois la proie capturée, le héron doit assurer sa prise afin qu'elle ne retombe pas dans l'eau. Il peut donc la gober ou, si une manipulation est nécessaire, rejoindre la terre ferme pour éviter de la relâcher par mégarde. Or un héron vivant en Hollande s'est spécialisé dans la capture de lapins adultes ; la procédure entière était à revoir, et fut revue : le lapin, capturé sur la terre ferme, est amené à un point d'eau pour y être noyé, puis avalé. Pour y parvenir, sans exclure une démarche par essai/erreur, il faut bien que le héron ait compris la différence entre le système respiratoire d'un poisson ou amphibien et celui d'un mammifère pour accomplir ces gestes de chasse, qui furent plusieurs fois observé chez le même individu. Cela ne signifie pas forcément qu'il existerait là une pensée complexe ; cela témoigne, en revanche, qu'il y a une pensée forgée sur des représentations mentales, et une capacité d'invention assortie aux finalités visées.<sup>83</sup>

Un autre exemple - qui pose également la question des sources et de la manière de les exploiter : il s'agit d'un film amateur que l'on peut consulter sur YouTube ou DailyMotion et qui met en scène des buffles, un crocodile et des lions. Le film dure approximativement cinq minutes : un troupeau de buffle avance en file clairsemée, et se dirige tout droit vers un groupe de lions au repos. En tête du troupeau viennent deux ou trois adultes, suivis par un petit bufflon, l'ensemble du troupeau devant compter une quarantaine d'individus. Les lions réagissent très vite, et quand la tête du troupeau n'est plus qu'à une dizaine de mètres, trois lionnes se lèvent et se précipitent sur le bufflon, qu'elles capturent. Débandade des buffles, qui disparaissent du champ de vision. Les lions poussent alors le petit vers la rivière, sans doute involontairement ; à peine est-il entré dans l'eau que les lions plongent à leur tour et tentent de le remonter ; un crocodile s'en empare à cet instant, et les lions doivent alors sortir de l'eau et conjuguer leurs efforts pour ramener le petit sur la rive ; le crocodile finit par lâcher prise. Enfin la bande de lion, réunie au complet, se met à table. Deux à trois minutes se sont écoulées. Mais le bufflon n'est toujours pas mort, et voilà que le troupeau de buffles, *en rang serré*, vient les entourer. Les lions les ignorent tout d'abord, mais les buffles, épaule contre épaule, ferment le cercle et commencent, timidement, à charger. Les lions résistent, les charges deviennent alors plus violentes, et finissent par des contacts recherchés, les buffles soulevant les lions récalcitrants, comme s'ils trouvaient progressivement du courage à s'affirmer. Les lions fuient les uns après les autres, le bufflon se relève, rejoint le troupeau, et celui-ci se disperse à nouveau. Ce film est sans coupure et sans retouche. Que s'est-il donc passé dans la tête des buffles pour qu'ils s'engagent ainsi dans une démarche collective inconnue à nos yeux ? Comment se sont-ils communiqué à la fois la décision de revenir en arrière et le courage de mener à bien leur projet ? Car l'intention ici ne peut être mise en cause, ou niée. Ce n'est pas au hasard d'un déplacement que s'élabore une stratégie collective, maladroitement dans son accomplissement, mais qui finit par porter ses fruits. Car ce qui frappe davantage dans cet extrait de film, ce n'est pas tant la résolution des buffles, indémontrable en

---

<sup>83</sup> On notera que les hérons sont parmi les premiers oiseaux à avoir été observés faisant usage d'appâts pour capturer des poissons, en s'inspirant semble-t-il du pain jeté aux canards par les citadins. Les hérons ont commencé par récupérer des morceaux de pains, puis ont élaboré leurs propres appâts. D'autres espèces ont adopté cette méthode depuis.

tant que telle. Ce qui tend à la démontrer, c'est précisément la timidité qui l'accompagne, comme si les buffles, en fin de compte, n'étaient pas très sûrs d'eux, de leur tactique, du résultat escompté. Après, c'est affaire de bagarre ; mais avant, il y a un monde qui nous échappe dans ses tenants et ses aboutissants.

Les exemples sont multiples. Mais on pourrait approfondir le champ de la réflexion en s'attaquant à ces termes au contour flou, dont l'usage se fait par défaut, alors que le signifiant est irréductible à un individu ou une situation donnés. Je pense à ce que nous appelons *amour*, *amitié*, et *deuil*. L'anthropologie, qui sait si bien se pencher sur des concepts sociaux tels le mariage, les funérailles, les alliances, rechigne à s'emparer de ces trois termes, car les émotions qu'ils recouvrent ne peuvent être éprouvées qu'intimement. On en laisse généralement l'étude aux psychologues et l'usage aux poètes, comme si seule une démarche esthétique était susceptible de correspondre à ce qui est éprouvé, ou de faire correspondre des mots, un ensemble d'images et représentations verbalisées, à ces domaines propres à l'émotion. On peut se pencher sur le traitement social de l'amour, de l'amitié, ou du deuil, dans leurs manifestations rituelles (marcher bras dessus bras dessous, aller boire un coup ensemble, assister à un enterrement), mais on n'ose guère s'aventurer au-delà, et questionner ces phénomènes qui sont pourtant au fondement même de l'organisation sociale : la vie de famille, les réseaux d'alliance et de coalition, l'attachement et l'affection qui se manifestent après la mort de quelqu'un et soulignent en creux l'importance d'un être au sein d'un groupe d'individus – une famille, une bande d'amis. Et c'est bien parce que ces trois phénomènes se situent en-deçà de la verbalisation qu'ils forment un socle pour toute nouvelle approche des comportements animaux sous l'angle anthropologique. Il n'est pas question ici de développer une étude sur le sujet, puisque mon intention est purement programmatique. Mais je donnerai un exemple de notre moyen d'accès à des émotions éprouvées par des êtres différents, qui n'ont pas le même registre d'expression faciale que le nôtre et sont donc plus difficilement déchiffrable à nos yeux.

Il s'agit des éléphants, ou plutôt des troupes d'éléphants observés par Cynthia Moss et Joyce Poole dans le Parc National d'Amboseli au Kenya. Toutes deux rapportent des scènes similaires, ainsi de Moss (1988 : 270-271) :

*« Unlike other animals, elephants recognize one of their own carcass or skeleton. Although they pay no attention to the remains of other species, they always react to the body of a dead elephant. (...) When they come upon an elephant carcass they stop and become quiet and yet tense in a different way from anything. First they reach their trunk toward the body to smell it, and then (...) begin to touch the bones, sometimes lifting them and turning them with their trunks. They seem particularly interested in the head and tusks. They run their trunk tips along the tusks and lower jaw and feel in all the crevices and hollows in the skull. I would guess there are trying to recognize the individual. On one occasion I came upon the carcass of a young female who had been ill for weeks. Just when I found her, the EB family (...) came into the same clearing. They smelled and felt the carcass and began to kick at the ground around it, digging up the dirt and putting it on the body. A few others*

*broke off branches and palm fronds and brought them back and placed them on the carcass.*”<sup>84</sup>

Moss poursuit sa description en évoquant la scène suivante:

« *Recently one of the big adult females (...) died and we collected her jaw after a few weeks and brought it to the camp. Three days later her family happened to be passing through camp and when they smelled the jaw they detoured from their path to inspect it. One individual stayed for a long time after the others had gone, repeatedly feeling and stroking the jaw and turning it with his foot and trunk. He was the dead elephant's seven-year-old son, her youngest calf. I felt sure that he recognized it as his mother's.* »

Ces descriptions parlent d'elles-mêmes, et l'on comprend aisément qu'un discours behaviouriste n'eût pas su en rendre compte, et les eût probablement ignorées. J'ai placé en gras certains fragments afin de porter mon attention sur la manière dont Moss appréhende la scène et la restitue : son propos est émaillé d'affirmations de subjectivité telles que *they seem, I would guess, I felt sure...* Ces incises répétées traduisent bien entendu le fait qu'il est impossible, en l'état actuel de nos connaissances, de prétendre à un discours objectif portant sur la subjectivité d'un animal. Cela n'invalide nullement le discours ni sa portée scientifique, car Moss démontre par ses observations qu'une telle subjectivité existe, et que la lecture la plus plausible, étayée par l'ensemble des données réunies par les chercheurs d'Amboseli, est celle d'une conscience de la mort et de l'absence d'un être précis, manifestée par un trait comportemental particulier. Décrivant l'attitude d'une femelle ayant mis bas un éléphanteau mort-né, Moss comme Poole emploient le terme *mourning*, que l'on pourrait dire frappé d'anthropomorphisme. Mais employer un autre terme – il eût d'ailleurs fallut en forger un – que celui de « deuil » pour décrire une telle situation nous renvoie à la binarité lexicale proximité/amour dont la fonction première n'est pas de décrire mais « d'élargir le fossé », selon la formule de Midgley (1994 : 38). L'argumentation adoptée par Moss est parcimonieuse, et c'est par l'usage de termes anthropomorphes qu'elle parvient à rendre compte de scènes autrement indéchiffrables.

Cela nous amène à la proposition suivante : l'empathie du chercheur avec les êtres qu'il observe, loin d'être un obstacle à une juste compréhension des phénomènes, est une *condition sine qua non* du déchiffrement. Seule une approche intuitive, fondée sur une intimité gagnée par la patience et l'effort, est susceptible de produire un résultat sous les formes d'un savoir cumulatif. Cela vaut pour la pratique ethnologique sous sa forme participante, où la subjectivité de l'ethnologue, formellement évacuée dès l'introduction (lorsque, selon la tradition académique, sont décrites les conditions de terrain), est constamment réaffirmée par des *je pense que*,

---

<sup>84</sup> Un étudiant gabonais m'informe que les habitants de son village ont observé l'apparition d'un nouveau comportement chez les éléphants de la région, chassés pour leur ivoire : lorsqu'ils rencontrent une carcasse ou un squelette non dépouillé, ils s'emparent des défenses et les dissimulent à l'entour. Les éléphants semblent donc conscients de la raison pour laquelle ils sont chassés, à défaut de la comprendre. Poole (1996 : 157-158) rapporte quant à elle des cas d'éléphants appliquant un traitement funéraire à des humains morts ou endormis.

*je suis persuadé que, il semble bien que*, tout comme le fait Cynthia Moss. Exemple à cet égard est le chapitre introductif des *Lances du crépuscule*, de Philippe Descola (1993 :57), qui met en scène l'ethnologue face à des Jivaros dont il ne maîtrise pas encore la langue. S'il met l'accent sur le caractère incongru de la scène, l'auteur ne parvient toutefois pas à la rendre totalement opaque, puisqu'il ne cesse, bien évidemment, de déchiffrer ce qui l'entoure dans la mesure de ses moyens (et par l'éclairage rétrospectif de ses connaissances ultérieurement acquises) :

« *Le regard attentif que nous portons sur nos hôtes nous est **bien évidemment** retourné avec constance et ce petit jeu d'observation **récioproque** connaît sa trêve à la tombée de la nuit. Les enfants, en particulier, cessent de **nous espionner en commentant nos moindres faits et gestes** par des chuchotements étouffés dans les rires. Ils sont pour l'heure trop occupés à chasser des grenouilles avec un petit tube de bambou muni d'un piston (...). On entend leurs hurlements **de joie** dans les taillis **lorsqu'ils réussissent à atteindre une de leur cible**. Senur leur crie « Attention aux serpents ! » puis grommelle (...) maudissant **probablement** leur inconscience face aux dangers de la forêt. (...) **Sans doute** fatigué par sa journée de chasse, Wajari ne paraît pas ce soir disposé à veiller. »*

Il s'agit là bien sûr de procédés stylistiques visant à préparer le lecteur à un dévoilement progressif de l'univers des Ashuar. Mais on peut voir s'établir un mouvement de balancier entre interprétations clairement subjectives (*probablement, sans doute, paraît*) et d'autres, présentées comme des certitudes (*bien évidemment ; nous espionner en commentant nos faits et gestes ; lorsqu'ils réussissent*) alors qu'elles sont aussi le résultat d'un déchiffrement du même ordre. Comment l'ethnologue, découvrant un monde et un langage inconnus, peut-il affirmer que des hurlements sont « de joie », que des chuchotis concernent « ses faits et gestes », et que la chasse qui se déroule est une chasse à la grenouille, dont il décrit le procédé et les épisodes alors qu'il est supposé être assis devant un feu de camp ? On le comprend, la scène est « lisible » pour l'ethnologue, en dépit de ses limitations initiales, du simple fait qu'il connaît *intuitivement* le comportement enfantin, qu'il sait distinguer un ton agressif d'un cri de joie, un grommèlement d'un ton fatigué, etc. Nous suggérons donc que l'approche intuitive est de fait une approche obligée dès lors que nous avons affaire à des êtres animés, doués de conscience et de subjectivité. Cette attitude va tellement de soi en anthropologie qu'on ne la relève même pas ; en revanche, on en fait un grief permanent aux études éthologiques qui font l'économie d'un double système lexical et parlent de tristesse lorsque c'est de tristesse qu'il s'agit, ou de deuil, de chagrin, d'amour, de haine, car *une interprétation subjective est la seule qui permette de décrire des états subjectifs*.<sup>85</sup>

---

<sup>85</sup> Cette approche fondée sur l'intuition – ou la capacité à former une représentation de ce qui est éprouvé par autrui (« empathie ») – était déjà évoquée par Rousseau prônant l'alliance du sensible et de l'intelligible, ce pour quoi Lévi-Strauss le tenait pour le premier ethnologue. Schopenhauer fonde également sur l'empathie sa théorie de la Pitié comme expérience intersubjective. Plus récemment, l'approche empathique pour l'étude du comportement animal a été, sur la base d'une lecture de ces auteurs, proposée par Florence Burgat (1997), et dans le monde anglo-saxon, par Griffin (1984) et Coy (1994). On trouvera dans la littérature romanesque de nombreux exemples de cette position, chez Isaac Bashevis Singer, par exemple, ou chez Machado de Assis (Kohler, 2004a : 253-254), passage cité au premier chapitre.

C'est la familiarité avec un ou des individus d'une espèce animale donnée qui validera l'intuition que nous avons de ses sentiments et de ses intentions.

Considérons par exemple la scène suivante, cette fois tirée de l'ouvrage de Joyce Poole (1996: 156-157), co-équipière de Cynthia Moss :

*“One of the ranch herders was out with the camels when he came upon a family of elephants. The matriarch charged and struck him with her trunk, breaking one of his legs. When the camels returned their boma that evening without their herder, the alarm was raised. Early the next morning, a team of trackers was sent out to search for the man. They found him propped up against a tree, a lone female elephant standing over him. The search party tried to frighten the female away, but she charged the men and chased them off. (...) Assuming that she was extremely dangerous, Colin [ranch manager] reluctantly prepared to shoot her. As he raised the rifle to fire, the injured man shouted for him to stop. Colin resorted to shooting over the elephant's head, finally driving her away (...). The herder related that, after the elephant had struck him, she 'realized' that he could not walk and, using her trunk and front feet, had gently moved him several meters and propped him under the shade of a tree. There she stood guard over him through the afternoon, through the night, and into the next day. Her family left her behind, but she stayed on, occasionally touching him with her trunk.”*

Nous nous trouvons devant un cas de figure similaire à celui que décrit Moss. Par un effet de miroir, l'empathie, ou l'intuition de ce qu'éprouve autrui, semble se trouver du côté de l'éléphante, qui protège l'homme qu'elle a blessé. Afin de pousser plus loin l'analyse de la scène, et en fonction de la convergence d'autres épisodes relatés, nous pouvons poser comme étant *plausible* que l'éléphante en question, face au dilemme de poursuivre son chemin avec sa troupe ou de rester au côté de sa victime, choisit cette dernière option. Pourquoi ? Parmi l'éventail de réponses possibles, depuis l'instinct maternel dévoyé jusqu'au sens de sa responsabilité envers l'homme diminué, il nous faudra opter pour celle qui s'intégrera le mieux dans un système social où la mort, la souffrance, la maladie, constituent des *problèmes* au sens philosophique du terme. Parler d'instinct à propos de l'ensevelissement partiel d'un cadavre équivaudrait à ne rien dire et à ne rien expliquer. Les deux scènes que nous citons à propos du comportement des éléphants forment système : considérées séparément, toute explication serait bonne à prendre, y compris la plus réductrice ; considérées ensemble, elles traduisent une cohérence dans l'attitude des éléphants vis-à-vis des êtres malades, morts ou blessés, attitude proche de la nôtre (du moins occasionnellement la nôtre).<sup>86</sup>

---

<sup>86</sup> Sur l'éventail de significations possibles et l'impossibilité de trancher, voir Despret & Porcher (2007 : 62-64) qui déploient l'éventail interprétatif des éleveurs à propos de l'adoption d'un veau par une vache qui n'est pas sa mère, avant de déployer leur éventail interprétatif scientifique. Ce passage de leur livre n'est pas sans rappeler la scène de *La Recherche*, citée au premier chapitre, où le narrateur confronté au silence d'un garçon d'ascenseur propose huit explications possibles (Kohler, 2000). Or cette « indécidabilité » (Bayard, 1998) n'est de mise qu'en présence de faits et gestes pris isolément. La seule explication à retenir est celle qui est en cohérence avec d'autres faits observés : l'opacité est le plus souvent un leurre, non une donnée du réel. Elle repose sur la négation de systèmes de représentation chez l'animal.

Que prétendons-nous apporter ici ? Laplane (2005 : 38) rappelle que le langage est un code, et qu'à ce titre il sert à encoder des signifiés sous forme de signifiants, partant du principe que tout code nécessite un support. Comment appréhender des signifiés qui se traduisent par des attitudes, et non par un code langagier ? Le deuil est un exemple d'expérience vécue profondément qui ne trouve pas aisément d'expression, y compris chez les humains. L'objet – ou signifié – du deuil est un signifié qui *ne se trouve plus* dans la réalité. S'il persiste, c'est sous la forme de représentations mentales, avivées ou non par des signes extérieurs. Au niveau représentationnel, seul le signifiant existe *nécessairement*. Le phénomène du deuil est particulier en ceci qu'on ne peut *dire* le manque, sinon sous forme de périphrases (« Voilà vingt ans que vous m'avez quitté, Madame, et les draps ne sont pas encore froid », écrit Pascal Quignard dans *Tous les matins du monde*). Mais ce manque est habité, peuplé d'images, de réminiscences, de gestes inaccomplis, d'intonations, d'éclats de voix, d'odeurs, de traces, d'objets ; c'est, avec l'amour, l'expérience la plus intense, la plus profonde que nous puissions avoir d'autrui et de notre être au monde. Car le manque nous dit que nous sommes à la fois entier et en état de carence,<sup>87</sup> état qui ne peut s'exprimer que par des paroles convenues (« je l'aime, elle me manque », etc.). Il s'agit d'une expérience individuelle intense, et pourtant l'universalité du sentiment est connu, et est appréhendable intellectuellement : nous reconnaissons ainsi des manifestations de deuil chez autrui sans pour autant l'éprouver, car il ne peut s'éprouver qu'intimement. Mais nous sommes aptes à compatir à plus ou moins haut degré. Voyant quelqu'un pleurer parce qu'il a perdu un proche, nous ne répondons pas « toute chair est mortelle » ; nous l'enlaçons et prononçons des mots de consolation qui valent par l'intonation que l'on y met.

En évoquant ainsi le deuil, la compassion, le sentiment protecteur vis-à-vis du plus faible, nous cherchons à souligner le fait que c'est en ces termes, empruntés à la psychologie empirique, que nous pouvons pénétrer l'attitude des éléphants décrits plus haut. Non qu'ils leur soient applicables en l'état ; ce que nous suggérons est que ce n'est qu'à partir d'un tel cadre qu'une démarche approfondie peut se déployer.

## Démarche hypothético-déductive et intuition

Il est temps donc d'en venir à la démarche hypothético-déductive dont nous avons donné un exemple avec l'argumentation de Dessalles. Cette démarche est à

---

<sup>87</sup> Dominique Laplane (2005 : 90) insistera également sur le « sentiment de carence » (chez un naufragé solitaire) pour illustrer sa thèse de pensée sans langage. Or c'est à la même page qu'il décrète « qu'il faut avoir un cerveau peu performant ou obscurci sur le plan idéologique pour ne pas voir la différence entre l'homme et les grands singes ». La question, ici, n'est pas que l'on « ne voie pas la différence », mais que Laplane ne « voie pas » tout court. Il réfute que les prémisses de son argumentation puissent valoir pour d'autres espèces que la nôtre, non pour des raisons logiques, mais du fait de son humanisme chrétien qu'il affirmera dans la dernière partie (« De la philosophie à la sagesse ») de son ouvrage (2005 :180) : « *Ce qui m'occupe et me préoccupe, c'est l'Homme dont je reconnais comme le Psalmiste « qu'il est à peine moins qu'un Dieu ». Cette grandeur n'est pas un acquis de toujours ni forcément pour toujours. [...] Une philosophie qui fait obstacle à la dignité de l'Homme est une philosophie potentiellement dangereuse : ce n'est qu'une idéologie qui a renié la prudence de toute recherche authentique de sagesse.* » Je renvoie au quatrième chapitre pour des propos similaires tenus par Elisabeth de Fontenay.



mon sens la seule qui puisse rendre compte d'une réalité fragmentaire, autrement indéchiffrable. Elle consiste à réunir un ensemble de données issues de différentes disciplines et de différents ordres de réalité afin de compléter progressivement un questionnement, sur le mode du « possible/probable ». Toutes les affirmations relevant de la *possibilité* sont appelées à être revues et corrigées à mesure de l'avancée des connaissances. Leur évocation permet de pointer les carences et de les pallier ultérieurement. En revanche, les affirmations relevant de la *probabilité* peuvent être tenues comme formant système et donc susceptibles d'intégrer un savoir cumulatif. Comment reconstituer une réalité dont nous ne possédons que des bribes ? – Et cette question vaut aussi bien pour les cités antiques que le temps a englouties, pour les ossements de dinosaures révélant l'existence de mondes disparus, que pour le comportement d'animaux non-humains, autant de données partielles pour lesquelles nous ne pouvons nous appuyer sur un discours indigène.

Dans la mesure où ce chapitre est programmatique, je ne puis développer un tel raisonnement pour des recherches inentamées. Je puis cependant en tester la validité pour démontrer la pertinence d'une approche intégrée, dans la lignée de ce que propose Ingold (1994 : xx) et les co-auteurs de l'ouvrage qu'il a dirigé, c'est-à-dire de considérer les êtres vivants comme partie d'un environnement complexe (« *animal-in-its-environment perspective* »), formant un monde de signification et d'interaction.<sup>88</sup> L'homme est l'un des multiples agents de ce monde, et comme tel doit aussi être étudié en fonction de son environnement. Si nous perdons cela de vue, toute connaissance produite au sujet, par exemple, des grottes de Lascaux, serait pur verbiage ou pure généralisation.

Comment peut-on déduire des schèmes mentaux et comportementaux à partir d'un matériau excluant la parole ? La question se pose aussi bien dans le cas des sociétés disparues que pour les sociétés animales. Nous avons cherché à déblayer le terrain de plusieurs manières, en montrant par exemple comment le langage n'était pas en soi en adéquation avec le réel, et ne peut l'être qu'en fonction d'ajustements permanents – en particulier dans le langage scientifique, qui repose sur la stabilité des concepts. Il s'agit donc d'examiner les instruments par lesquels des faits non épaulés par du discours peuvent trouver un schéma explicatif satisfaisant, en termes de probabilité. De la même manière, lorsque des astrophysiciens examinent le spectre d'une planète extrasolaire et en déduisent sa composition, sa température, sa densité, sa distance à l'étoile mère, ils proposent un éventail de probabilités quant à sa formation et aux conditions qui y règnent, susceptibles ou non d'accueillir la vie, et sous quelle forme (système carbone, système méthane, ou autre, à inventer). Cette partie de leur recherche n'est pas écartée d'un haussement d'épaule au motif qu'elle serait purement spéculative : elle repose sur un ensemble de données qui se déploient

---

<sup>88</sup> C'est également la démarche suggérée par Turner (Turner et Antón, 1997) lorsqu'il propose une lecture du comportement des félins en fonction des « guildes » qui font partie de leur univers : guilde des prédateurs, guilde des grands herbivores, etc., chaque biotope requérant des adaptations spécifiques en termes de choix des proies, des techniques de chasse, mais aussi des horaires et des lieux privilégiés en fonction de l'activité d'autres prédateurs. C'est ainsi que la prédation des panthères asiatiques se modifie selon que les tigres ont été exterminés ou non, que les guépards confrontés aux lions, aux hyènes et aux panthères, chassent aux heures les plus chaudes afin d'éviter leur concurrence, cependant que les panthères privilégieront, dans ce contexte, les forêts-galeries.

en un faisceau d'hypothèses allant de l'impossible au probable. Au sein même d'une science dite exacte, existe donc une tolérance pour des propositions inexactes par essence, car elles ne peuvent être confortées par des certitudes en l'état actuel de nos connaissances. C'est en partant de ce principe selon lequel l'incertitude peut-être tolérée si elle repose sur une évaluation correcte de ce qui est probable et de ce qui ne l'est pas, par la mise en perspectives d'éléments tirés d'approches scientifiques différentes, soumis à interprétation, que je propose de fonder une herméneutique des cultures sans paroles.

Si nous appliquons ce schéma d'approche globale au complexe pictural de Lascaux, il nous faudra *produire une démarche* fondée sur un savoir fragmentaire, constitué de fouilles multiples, de lecture d'ouvrages spécialisés sur l'art paléolithique, sur l'histoire des hominidés, sur la période quaternaire, sur l'évolution de la faune européenne, sur des connaissances liées au chamanisme, sur une familiarité avec le questionnement anthropologique. Placés face à une réalité expressive (les fresques) mais muette (nous n'avons pas accès au langage des hommes qui les ont peintes), il nous faut *premièrement* mobiliser plusieurs sciences pour reconstituer non ce qu'un homme de Lascaux *pensait*, mais ce qu'il *voyait*. Pour pasticher Viveiros de Castro, nous dirions que nous intéressons au premier chef non sa *vision du monde*, mais *le monde de sa vision*. Pour adopter une telle perspective, il nous faut nous placer précisément du point de vue de ces hommes. Le savoir auquel nous aspirons fait la part belle aux disciplines environnementales ; affranchie d'un discours explicatif à son sujet, la réalité environnante prend tout son sens et toute son importance : le monde extérieur s'avère l'unique clé, l'unique voie d'accès aux contours d'un monde intérieur que nous cherchons à déchiffrer. La paléoanthropologie ne peut se payer le luxe d'ignorer la nature environnante. En ce sens, elle se constitue en modèle d'une anthropologie incluant des non-humains. Nous retenons le schéma « d'anthropologie symétrique » proposé par Latour (1991 : 142) avec cette restriction qu'il nous faudra distinguer, parmi les « non-humains », les êtres et les choses, un loup ne répondant pas de la même manière qu'un silex. A ne considérer que les peintures elles-mêmes, en effet, on se condamne aux hypothèses les plus délirantes.

Lascaux : Postulat initial

*On considère chaque site comme étant la production d'une culture ou société particulière évoluant dans un environnement donné. 15 000 ans séparent Lascaux de Chauvet, donc toute hypothèse dont le point de départ serait leur mise en parallèle est sujette à suspicion. Envisager une culture donnée dans les temps préhistoriques implique une reconstitution aussi exacte que possible de l'environnement saisonnier, en termes de faune, de flore, de relief, de climat, de biotopes, mobilisant autant de spécialistes qu'il y a de spécialités. On tiendra compte du fait que Lascaux n'est pas un habitat, mais un site dédié aux représentations picturales. On ignore la fréquence des visites, ni si le lieu de vie était proche.*

### Facteurs environnementaux

Comment subsistaient-ils ? **Probablement** de chasse, pêche, cueillette, chaque activité connaissant des variations saisonnières. On ne peut exclure des échanges commerciaux (arts mobiliers ? poisson séché ? nacre ? ocre, ivoire ? tubercules ?).

Il est **impossible** d'affirmer que seuls les hommes chassaient, les femmes se livrant à la cueillette. Il est **difficile** d'évaluer la taille et la composition des groupes, leur mobilité et leurs variations saisonnières. Dans les conditions de climat du Périgord il y a 17 000 ans, il est **probable** que des migrations avaient lieu annuellement, et que l'alimentation carnée prenait davantage d'importance durant la mauvaise saison. Il est **probable** que le régime carné était central dans l'alimentation, en toute saison. Peut-on en déduire le type principal d'animaux chassés ? Non, pas dans le cas de Lascaux. Il est **possible**, par exemple, que le bison ou l'aurochs aient fait l'objet de chasses ciblées, peut-être rituelles. Selon Picq (2005 : 221), le renne était une proie fréquente mais il n'est pas représenté dans les grottes. Il est **possible** également que le castor, le lemming ou des poissons aient eu davantage d'importance dans l'alimentation quotidienne que la mégafaune.

Posons l'hypothèse qu'il y ait eu spécialisation dans la chasse de la mégafaune. C'est une chasse dangereuse qui nécessite **probablement**, malgré les armes de jets, des confrontations. Il faudrait étudier point par point le comportement des animaux concernés, en tenant compte du fait que leurs mœurs, pour ceux qui subsistent, pouvaient connaître des variations saisonnières, et que leur comportement a pu changer en fonction de nouvelles données environnementales ou de nouvelles techniques de chasses employées contre eux (passage du diurne au nocturne, réduction de la taille des groupes, etc.). Les savanes africaines, mêlant zèbres, gnous, gazelles, parfois rhinocéros blanc, ou les grandes plaines d'Amérique du Nord dont la mégafaune ancienne est bien documentée (grâce aux dépôts de la Brea), nous servent de modèle. Il peut être erroné. Il est **probable** toutefois que tant les chevaux que les bisons ou les rennes constituaient des groupes importants, de plusieurs dizaines à plusieurs centaines d'individus. Le comportement du mégacéros et de l'aurochs, en revanche, ne peut être décrit en toute certitude, non plus que celui du mammoth (non représenté).

Prenons l'exemple de l'aurochs, puisqu'il figure sur les parois de Lascaux. Il a disparu au XVIIe siècle. Il survivait alors dans des zones boisées, par petits groupes. Il est **probable** que ce comportement était motivé par la présence humaine et la pression de chasse. On ne peut toutefois affirmer que les aurochs vivaient en vastes troupeaux. Il est **possible** qu'ils aient constitué de petits groupes familiaux, voire se soient comportés en animaux solitaires ; on ignore s'ils vivaient en plaine, en lisière, ou en sous-bois. Il est **probable** que leur chasse ait été dangereuse.

Il est **probable** que la chasse au gros gibier, si elle était habituelle, devait privilégier l'abattage d'un ou plusieurs individus puis laisser les troupeaux en paix durant un laps de temps déterminé. Il est **probable**, en effet, qu'une pression quotidienne ou hebdomadaire eût fait fuir les troupeaux, les eût rendus si méfiants que toute approche aurait été rendue difficile, ou aurait favorisé l'émergence de comportements défensifs ou offensifs dangereux pour les chasseurs, d'autant plus si cette chasse avait lieu en terrain dégagé. Toutefois, il est **possible** d'envisager une pression de chasse extrême, indiscriminée, aboutissant à l'extermination de troupeaux entiers, comme il est **possible** que cette chasse au gibier dangereux ait été exceptionnelle, liée à des événements chargés de signification. Il est **possible**, de par l'activité symbolique déployée par les humains qui ont peint les grottes de Lascaux, qu'il existât un prestige social associé aux qualités de chasseur.

Il est **probable** que d'autres prédateurs exerçaient une pression de chasse, loups et lions en particulier, chacun ayant ses propres techniques et habitudes. Il est **possible** que les méthodes de chasse des humains se soient approchées de celle des loups, en termes de fréquence et de nombre d'individus chassant. Il est **possible** d'envisager qu'il y ait eu, ponctuellement, des rivalités ou des *collaborations* entre hommes et loups, dérivant ultérieurement en la domestication du chien.

## 2) Facteurs culturels

Il est **possible** que la chasse ait été organisée non pas uniquement en fonction des apports caloriques, mais en fonction d'une signification associée à chaque, ou à certains gibiers. Il est donc **possible** que des éléments spirituels doivent entrer en ligne de compte. Le fait de dépendre de la chasse d'une ou de plusieurs espèces animales tend à établir des liens spirituels entre le chasseur et le chassé. Les peuples chasseurs actuels privilégieraient ainsi une vision chamanique de leurs rapports avec la nature.

Les peintures ornant les parois de Lascaux sont, **probablement**, le résultat d'une action concertée et limitée dans le temps (Picq, 2005 : 224). Leur réalisation a nécessité l'installation d'échafaudages, et on peut en déduire que la majeure partie des créatures figurées ont été produites par un groupe restreint d'individus, à l'échelle d'une vie d'homme ou de quelques générations tout au plus. Cette activité trahit l'existence d'une activité mentale et représentative extrêmement riche. D'autres éléments peuvent être intégrés à ce qui formerait dès lors un système de représentation.

Si l'on tient pour vrais les éléments écologiques exposés plus haut, la chasse au gros gibier en terrain découvert impliquait **probablement** une formation, sous les formes d'une transmission culturelle aux membres du groupe en âge de chasser. L'éducation à la chasse est le propre de tous les mammifères prédateurs, généralement accomplie par la mère (félins, ursidés, mustélidés, pinnipèdes, cétacés odontocètes...). Rien n'indique, par ailleurs, que les femmes ne chassaient pas et ne subissaient pas d'initiation.

Examinons l'hypothèse de périodes d'initiation ou de rites initiatiques : l'apprentissage de la chasse par simple *imitation* était-il **possible**, ou **probable** ? Tout dépend des conditions dans lesquelles avait lieu la chasse, chaque groupe ayant, d'ailleurs, pu développer ses propres tactiques, et privilégier ses propres terrains. Il nous vient spontanément à l'idée que les hommes-chasseurs se comportaient à l'instar des loups, ou des lionnes, encerclant un troupeau, isolant un ou plusieurs individus, et plaçant des chasseurs en certains endroits clés tandis que d'autres feraient fuir le troupeau tout en guidant la future victime vers un guet-apens. Si tel était le cas, l'apprentissage par imitation devait être compliqué par les risques encourus en terrain découvert. Une personne inexpérimentée ne pourrait sans danger éviter la fuite désordonnée d'un troupeau, ni s'approcher de suffisamment près pour observer les gestes d'évitement des pattes ou cornes et de la mise à mort de l'animal à terre.

Il faut noter que les loups et les lions (en admettant que les lions des cavernes aient été grégaires) ont une tactique de chasse similaire jusqu'à un certain point seulement : les lions ne pratiquent pas la chasse à courre, au contraire des loups qui ont la faculté de régurgiter la nourriture aux compagnons restés à la tanière. La nécessité **probable**, pour les hommes, de rapporter la nourriture au reste de la troupe, laisse supposer que la mise à mort rapide devait être recherchée plutôt que la poursuite, même si ces humains avaient **probablement** une bonne endurance à la course et la force nécessaire à porter de lourds quartiers de viande sur de grandes distances.

Mais on peut envisager – toujours en terrain découvert – d'autres options : chasse au filet, à la fosse, au poison. Tout cela ne nécessiterait pas un apprentissage tel que nous l'avons décrit, impliquant des combats rapprochés. L'hypothèse de rites initiatiques tomberait alors d'elle-même. La vie des hommes dits préhistoriques était peut-être plus simple que nous l'imaginons, ou peut-être horriblement compliquée. Peut-être étaient-ils livrés de longues heures à l'ennui, ne sachant que faire, l'estomac plein. On entendrait alors pleinement la suggestion de Lévi-Strauss selon lequel la fonction du rite est de générer l'angoisse plutôt que de l'apaiser (voir également Boyer, 2001 : 33-35) ; en d'autres termes, si les peintures de Lascaux n'étaient pas liées aux pratiques ou à la symbolique cynégétique, et si les créatures représentées n'étaient pas celles avec laquelle ces hommes étaient le plus directement en contact, il faudrait pencher pour une explication rendue plausible par l'exclusion d'autres possibilités, celle d'un monde imaginaire restitué de manière délibérément anxigène, ce en quoi nous reconnaitrions bien là nos aïeux.

Partant de faibles certitudes – la seule certitude étant que les figurations de Lascaux ont été peintes par des hommes, sur une période très brève, selon une organisation concertée, la démarche hypothético-déductive permet d'articuler un certain nombre de données objectives, tenues pour certaines, mais dont la transposition symbolique et la signification qu'elles pouvaient revêtir nous échapperont toujours. En exposant successivement l'ordre des possibilités et des probabilités, il apparaît qu'il n'existe de réponse univoque à *aucune* des questions posées, mais cette absence de réponse n'enlève rien au fait que la réflexion se trouve viabilisée et la fragmentation réduite : on disposera désormais d'éléments objectifs et comparatifs et tant les lacunes que les questions ouvertes ont été identifiées. On notera que la démarche ne vaut que parce qu'elle mobilise des disciplines scientifiques différentes : en cela elle débouche sur un savoir inclassable, un savoir déterminé par son objet, envisagé dans sa complexité. Il s'agit donc d'un exercice comparable au projet DURAMAZ, exposé au troisième chapitre.

Une hypothèse consistant à réunir un faisceau d'éléments en un entonnoir se marie difficilement à la démarche hypothético-déductive. Il se peut qu'une telle hypothèse soit juste, mais cette justesse, concernant des phénomènes socioculturels paléolithiques, relève du pari pascalien. Si doit entrer dans la démarche une part d'intuition – sans laquelle il serait impossible même de songer à aborder le problème –, cette intuition se double d'une argumentation qui crée des réseaux successifs, sous forme de ramifications dont certaines, après évaluation, peuvent être élaguées. C'est l'intuition qui ouvre l'éventail des possibles, car il s'agit là d'étudier des hommes, nos semblables, dont nous possédons une connaissance subjective. Cette manière de procéder met en évidence ce qui est de l'ordre du « possible », c'est-à-dire les lacunes qui peuvent être comblées par des recherches spécifiques (palynologie, taphonomie...), et celles qui ne peuvent l'être. On peut dans un deuxième temps réunir les probabilités et vérifier si elles constituent un ensemble ou s'excluent mutuellement. Cette méthode permet, à tout moment, de faire un point sur un ensemble de données et d'orienter de futures recherches faisant appel à de multiples disciplines. Dans le cas de Lascaux, on notera que la contribution de l'anthropologie consiste à fournir des exemples de la variété culturelle humaine *contemporaine* en contextualisant les rituels et les plaçant en cohérence avec certain type d'organisation sociale et de représentation.

Cette méthode, apte à circonscrire un objet rendu opaque par l'éloignement temporel, peut être transposée à des objets dont l'opacité est due à l'éloignement spécifique, c'est-à-dire à d'autres espèces, le degré d'éloignement étant lui-même fort variable. Il est *a priori* plus aisé de sentir intuitivement ce qu'éprouvent ou planifient des chimpanzés dont le registre d'expression est proche du nôtre, plutôt que des grands corbeaux qui n'usent pas de mimiques faciales. Mais pour les uns comme pour les autres, nous disposons de cet avantage que nous les avons sous les yeux, et que leur environnement aussi nous est accessible. Comparé au problème posé par Lascaux, on peut suggérer que les pièces manquantes pour une reconstitution ne sont ni plus ni moins nombreuses, mais sont simplement différentes. Dans le cas de Lascaux, nous avons accès à un monde représenté, à des données environnementales, mais nous ne disposons pas des sujets qui les ont produits : la signification des

fragments d'univers mental, dès lors, nous échappe en grande partie. Dans le cas des animaux sociaux, nous disposons de données environnementales, d'individus, mais n'avons pas accès aux univers mentaux, sinon par ce qu'en manifestent des attitudes, des comportements relationnels : la signification ne nous est ni plus ni moins accessible que dans le cas précédent, et le degré de savoir auquel nous pouvons prétendre est peu ou prou identique.

La justification d'un tel rapprochement théorique des domaines paléanthropologiques et éthologiques repose sur le constat suivant, énoncé par Dominique Lestel (Prochiantz & Lestel, 2006) : chaque être vivant possède une histoire phylogénétique, mais certaines espèces – nombreuses – ont aussi une histoire culturelle et individuelle : tous les mammifères, tous les oiseaux (du fait d'une évolution convergente) passent par une phase d'apprentissage sans laquelle ils ne peuvent accomplir leur « destinée » phylogénétique, ni donc survivre en tant qu'individu de leur espèce ; ils ne mourraient pas forcément, mais deviendraient aspécifique, comme l'était Victor, l'enfant sauvage de l'Aveyron. Tant les oiseaux que les mammifères « élèvent » au sens propre leurs petits, enseignant la chasse, le chant, etc, à des degrés divers, mais aussi une forme de lecture et d'appropriation de l'environnement, selon les compétences requises à l'exercice du métier de l'espèce.

Nous ne partons donc pas d'une table rase à partir de laquelle il nous faudrait réinventer, pour chaque espèce, des *spécificités* - des amitiés spécifiques aux chimpanzés, des jeux spécifiquement caprins, etc – mais tout simplement discerner des manifestations, différentes selon les espèces, de sentiments, émotions, stratégies... comparables à défaut d'être identiques. Il n'existe donc pas d'incommensurabilité des cultures spécifiques, de même que les anthropologues s'entendent pour qualifier de « mariage » différentes manifestations sociales recouvrant différentes réalités ethniques (Sperber, 1996 : 33-35) ; ce que nous perdons en termes de capacité d'accès, nous pouvons le regagner en étudiant aussi exhaustivement que possible les décors où se meuvent ces acteurs, c'est-à-dire l'environnement au sein duquel ils mènent leur existence et interagissent, ce qu'on appelle les « processus biocénétiques » (Barbault, 2005 : 39). Tant dans le cas des hommes de Lascaux que dans celui, mettons, des chimpanzés de Gombé, des suricates du Kalahari ou des éléphants d'Amboseli, on ne peut prétendre à un savoir stabilisé sans une connaissance exhaustive des écosystèmes concernés, de leur évolution au fil des saisons et des années.

Une recherche menée selon cette méthode dépasserait le cadre strict de l'éthologie pour aborder un milieu naturel comme un ensemble où certaines espèces formeraient des points de référence : écologie, organisation sociale, organisation territoriale, interaction avec d'autres espèces, comportements habituels/exceptionnels, modes de communication, transmission culturelle, variations comportementales, attitude face à la mort, thérapeutique, etc. D'autres espèces du même milieu, étudiées simultanément, formeraient de nouveaux points de référence jusqu'à parvenir à une approche globale et processuelle des écosystèmes dont l'espèce humaine ne serait pas exclue. C'est ainsi que Goodall (1988) suggère, sans toutefois aller au bout de la démarche, que les chimpanzés qu'elle observe forment

un système social à trois termes : les chimpanzés, bien sûr, mais aussi les babouins et les hommes eux-mêmes, omniprésents.

D'un point de vue plus ample, nous nous rangeons à l'opinion de Latour et de Stengers selon lesquels il faut penser en termes de « monde partagé » et de « communautés hybrides » - ce que Lestel (2001) appelle les « collectifs ». Latour (1991 : 26) observe ainsi que l'activité d'un ethnologue se décline en multiples spécialités (histoire, politique, droit, linguistique, botanique, zoologie) alors même que l'anthropologie est supposée se constituer en champ disciplinaire délimité. Un objet complexe et multiforme exige que soit constituée une équipe *ad hoc*, intégrant autant de champs disciplinaires qu'il y a de ramifications et de strates de questionnement. Si nous prenons pour exemple les travaux publiés par Philippe Erikson (1988a&b ; 1998 ; 2000), nous constatons que la relation homme-animal (familier ou domestique) est centrale dans sa réflexion, mais que c'est exclusivement du point de vue de l'homme qu'elle est abordée.

Un tel programme peut bien entendu être appliqué en forêt tropicale, comme je le suggérais dans mon ouvrage *Tombeau des Aymorés* (Annexe 3, chapitre 5 : « Transformations de la Caipora »). Il peut déboucher, *in fine*, sur des modélisations d'écosystèmes similaires aux modèles climatiques dont se prévaut le GIEC. Les frontières disciplinaires actuelles peuvent sembler dépassées ; mais la coopération scientifique visant à des objectifs clairs permet d'orienter le travail de spécialistes de différents domaines.

L'homme est un mammifère, et est à ce titre susceptible d'être comparé à d'autres êtres vivants. C'est l'effet de la myopie que de ne voir en toute expression culturelle qu'un phénomène proprement humain, comme le fut en son temps la question de l'inceste. L'expression symbolique, esthétique, aussi bien que l'usage d'outil ou de signifiés, des sociétés complexes reposant sur des parentèles ou des alliances entre groupes, tout cela se retrouve à plus ou moins haut degré chez d'autres espèces. Des éléments de comparaison objective existent donc, et ne peuvent être écartés qu'au nom de pétitions de principes incompatibles avec une démarche scientifique. Il ne s'agit pas de réduire tout ce qui résulte de l'évolution à une simple fonction adaptative et sélectionnée de ce fait. Les espèces, au travers des individus qui les composent, *choisissent, d'une certaine manière, leur destinée*. La profondeur du temps nous aide à nous pénétrer de l'idée qu'un phénomène évolutif peut suivre un cheminement qui lui est propre non parce qu'il favoriserait la survie, mais tout simplement parce qu'il ne lui nuirait pas, ou parce qu'il résulte d'un choix dicté par la convenance, par les circonstances, par le hasard.

Le langage humain et ses multiples usages sont, vraisemblablement, le résultat d'un choix comportemental, ne présentant pas de fonction initiale autre qu'une communication de base (ce que Dessalles, d'après Pinkerton, appelle « protolangage »), qui s'est avérée être un système générateur de type auto-catalytique. Mais le langage est un *code*, il n'est pas en soi réalité, ni l'objet matériel ou idéal qu'il désigne. La lignée dont dérive notre espèce ne s'est pas complue dans un abrutissement multimillénaire jusqu'à « l'accident » qui fit émerger la conscience. La conscience et la pensée étaient là ; ce qui a émergé, c'est le langage. Les choses

ne se sont pas mises à signifier progressivement à mesure que le langage les appréhendait et les nommait ; la signification préexistait. La nouveauté réside donc dans la capacité de les partager, de les communiquer. Nous savons ce que nous avons gagné à adopter un système de désignation arbitraire ; nous ignorons, en revanche, ce que nous y avons perdu. Deux choses, tout de même, ont persisté bien que de manière appauvrie : la capacité à se *représenter* ce que perçoit ou éprouve autrui, en particulier les non-humains, dans les moments d'émotion où s'éveille notre commisération ; et la résurgence du passé ou de ce qui est absent, sous forme de carence ou d'impressions brutalement réveillées, qui serait notre « mémoire affective ».

Le postulat qu'une pensée, et non pas seulement une conscience, est à l'œuvre derrière le comportement des animaux que nous observons permet d'ouvrir le champ des possibles. En travaillant en vue de produire un savoir sur un objet multiple, ou « hybride » (Latour, 1991), les différentes focalisations peuvent et doivent être maintenues, la réalité passant ainsi de l'état de « couverture rapiécée » à un tissu irisé, dont la couleur varie selon l'angle de vision. Mais notre vision de ce qui n'est pas homme doit changer, notre solipsisme doit cesser. Mon interprétation du comportement d'un vieux chat affectueux peut être battue en brèche et contredite, mais non selon la logique qui veut qu'un animal est une machine : c'est la familiarité que l'on peut avoir avec le sujet observé qui permet de valider l'approche intuitive et l'encodage dans notre propre langage de ce qui est informulé. C'est en affinant notre sensibilité, tout en resserrant le champ interprétatif par la multiplication des données<sup>89</sup>, que nous parviendrons à cerner, progressivement, ce que pense et éprouve un animal autre que nous-mêmes. Et si à trente ans d'ici mes affirmations semblent ridicules, que ce soit parce qu'elles pèchent par leur timidité. Parce que l'on en aura découvert bien davantage en explorant cette voie, éclairci des mystères ou élargi notre champ de vision.

---

<sup>89</sup> L'incertitude liée à l'approche intuitive est un grief qui ne vaut plus sur la très longue durée : comme le dit Lestel (Prochiantz et Lestel, 2006), on accumule depuis trente ans sur des groupes identifiés de chimpanzés un nombre considérable de relevés et d'archives filmiques. Les interprétations dérivées de ce corpus ne relèvent donc pas de la spéculation, mais d'un savoir stabilisé. L'étude de Vinciane Despret (1996) sur la « naissance d'une théorie éthologique » (au sujet du cratère écaillé) va dans le même sens.



## Problématiques de recherche

### *1) Discours et paradigmes de l'identité humaine.*

Les trois premiers chapitres de cette synthèse fournissaient les bases d'une analyse des systèmes stéréotypés. Ce programme s'inscrira dans la continuité de cette analyse. Il portera d'abord sur les stratégies lexicales, les catégories dérivées, et leur impact sur les systèmes de classification relatifs à l'homme et l'animal. Dans le domaine scientifique, il s'agira d'appréhender tous les termes et expressions élevés au rang de concept (voir Despret & Porcher, 2007 : 120 ; 74). Dans le domaine plus proprement ethnologique, il s'agira de mettre en relation ces systèmes avec les mythes de rupture et autres récits mettant en scène la séparation homme/animal, depuis la Chute du ciel de Davi Kopenawa Yanomami jusqu'à l'*East Side story* formulée par Coppens

### *2) Vérifier les modes d'accès à une pensée sans langage.*

Dans le domaine cognitif, il s'agira d'examiner ce qui dans la pensée humaine ne passe pas par le langage, de considérer, en d'autres termes, que celui-ci n'est qu'un des multiples supports de la pensée. La ligne suivie par Dan Sperber (1996) d'après Fodor, celle de la pensée modulaire, constitue une proposition intéressante, en ce sens qu'elle met en évidence non pas la double articulation du langage, mais celle de la pensée elle-même, qui peut se constituer en image ou représentations perceptuelles, la qualification verbale ne survenant qu'après coup, ce qui vient nous donner l'illusion d'une simultanéité, voire d'une consubstantialité de la pensée et de son expression langagière. La définition du stéréotype donnée par Lippman, des « images dans nos têtes », doit être reconsidérée selon cette approche : nos représentations formeraient un « monde imaginaire » au sens propre, sur lequel le langage viendrait se poser après coup. Les Arts plastiques et chorégraphiques formant un parfait et inépuisable exemple d'expression non langagière, ils entreront, bien entendu, dans le corpus analysé.

3) *Développer une méthodologie anthropologique applicable à l'éthologie*

L'approche suggérée ici va dans le sens de ce qu'écrivait Schaeffer (2007), et prend le contrepied de démarches telles que la sociobiologie. *Nous postulons que les sciences humaines et sociales sont applicables à d'autres espèces qu'à la nôtre.* Il s'agit non pas de déterminer d'emblée ce qui en nous relève de la phylogénèse, mais de se valoir de ce que nous savons de nous-mêmes pour appréhender des réalités intérieures non exprimées par le langage. Ces réalités sont supportées par autant de consciences qu'il y a d'individus et d'espèces, et il nous faut découvrir le moyen d'approfondir la question. Nous postulons le caractère généralisable à d'autres espèces d'une capacité de *pensée sans langage* (Laplaine, 2000, 2005 ; Dessalles, 2000). Il s'agira dans un premier temps de s'intéresser au registre non verbalisé et symbolique qui sous-tendent les sociétés humaines, puis de proposer une approche comparative concernant les formes de socialisation, d'évitement, les choix alimentaires, etc. Les catégories anthropologiques de temps, d'espace, de parenté, d'agentivité, de rituel, sont parfaitement applicables à d'autres espèces si l'on pose comme hypothèse que la culture est une expression de la phylogénèse : les mammifères ou les oiseaux n'ont pas évolué uniquement en termes de fonctions organiques et de morphologie ; le *jeu* est un exemple d'activité sociale ou solitaire dont le sens ultime nous échappe alors même qu'il a évolué de manière convergente chez nombres d'espèces (Bekoff & Bayers, 2004). A chaque étape de leur évolution et de leur diversification sont venus s'ajouter, ou se consolider, des comportements ayant joué un rôle dans la sélection naturelle et la sélection sexuelle. Que l'on sache parfois aisément reconnaître leur similitude d'une espèce à l'autre suggère qu'il n'y a rien d'irréductible dans ces manifestations, et qu'elles nous sont intelligibles, comme l'observe justement Darwin à propos de la honte et de l'humiliation qu'expriment les chiens et que nous savons lire (Darwin, 1872, *in* Dessalles, 2000 : 28).

4) *Etudier le fonctionnement d'un écosystème par les interactions des acteurs entre eux*

Cette étape ne peut être novatrice que si elle découle de la précédente, et si elle considère les humains comme des acteurs de premier plan – au point, en vérité, d'inverser la perspective : ce sont dorénavant les écosystèmes qui semblent voués à s'adapter à l'anthropisation. Nous évaluerons les degrés d'interdépendance (processus biocénétiques : chaînes trophiques, parasitisme, opportunisme) et les adaptations à des situations de compétition en nous intéressant particulièrement aux choix opérés qui relèvent de l'arbitraire d'une décision – le choix par les mésanges londoniennes de développer des techniques d'ouverture de capsules métalliques, celle des goélands d'abandonner le front de mer, ou celle des sangliers de s'en aller vivre en ville. La fragmentation des données sera palliée par l'intégration de toute information complémentaire concernant l'environnement, le climat, les écosystèmes, etc, en une démarche proche de celle proposée par Jared Diamond, que l'on peut qualifier « d'éco-historique »

5) *Définir des modalités d'intervention dans le débat public.*

Il faut ici clarifier ma position vis-à-vis de Bruno Latour (1991 : 10) :

« [...] Nous étudions ces situations étranges que la culture intellectuelle où

*nous vivons ne sait pas où ranger. Nous nous appelons, faute de mieux, sociologues, économistes, politologues, philosophes, anthropologues [...]. Quelle que soit l'étiquette, il s'agit toujours de renouer le nœud gordien en traversant, autant de fois qu'il le faudra, la coupure qui sépare les connaissances exactes et l'exercice du pouvoir, disons la nature et la culture. [...] Notre navette, c'est la notion de traduction ou de réseau. Plus souple que la notion de système, plus historique que celle de structure, plus empirique que celle de complexité [...]. »*

Ce que je partage, c'est une finalité ultime : l'élaboration d'un protocole faisant « entrer les sciences en démocratie ». Mais je distingue deux ordres de choses dans ce « Parlement des choses » que Latour proposera dans *Politiques de la nature* (1999) : parmi les « non-humains », certains sont vivants, d'autres ne le sont pas ; les tigres sont menacés d'extinction, on peut douter qu'ils y aspirent ; les chevillettes et bobinettes ne le sont pas, sinon par un abus de langage, et quant à disparaître ou non, elles ne s'en soucient pas. Concernant la méthode, et c'est pourquoi j'ai insisté sur la conception même du projet DURAMAZ plutôt que sur ses attendus, il me semble que c'est l'objet qui doit déterminer les pools scientifiques qui veulent l'étudier. Les significations ultimes accordées à un objet sont le fruit d'une position commune, négociée puis adoptée par des scientifiques de divers horizons.

Notre travail ne peut toutefois se résumer à des alertes, des alarmes. Il réclame des données et des solutions. Le législateur chargé de repenser les priorités doit être éclairé, informé, mais aussi soumis à des pressions décisives de la part de scientifiques réunis en groupement d'études, parlant au nom de l'intérêt général et non de « la science », des « faits », des « données ». Simultanément l'opinion doit être informée des démarches entreprises, afin que les décisions locales ou catégorielles, contraires à l'intérêt collectif – non-humains inclus –, soient prises en connaissance de cause, en toute *responsabilité*.

J'écris ces lignes dans l'édifice majestueux de la Bibliothèque Nationale de France, où d'autres hommes et femmes autour de moi travaillent en silence. Tous nous contribuons à notre manière à produire du savoir. Dans le jardin intérieur, cerclés de métal, de béton et de vitres, quelques pins étiques se frayent un chemin vers le ciel ouvert – n'étaient les câbles qui les retiennent, ils tomberaient. Mais à considérer le bois massif formant les parois, les planchers, les tables et les rayonnages, et même les livres, les revues, les carnets de notes griffonnées, on peut se demander à quel moment de son histoire l'humanité s'est affranchie des arbres.



## Bibliographie

- AGAMBEN Giorgio, 2002, *L'ouvert, de l'homme et de l'animal*, traduit par Joël Gayraud, Paris, Payot & Rivages.
- AGIER Michel, 2001, "Distúrbios identitários em tempos de globalização", *Mana – Revista de antropologia social*, 7(2), p. 7-33.
- AGUSTÍ Jordi & ANTÓN Mauricio, 2002, *Mammoths, Sabertooths and Hominids – 65 Million Years of Mammalian Evolution in Europe*, New York, Columbia University Press.
- ALBERT Bruce, 1993, « L'Or cannibale et la chute du ciel – Une critique chamanique de l'économie politique de la nature (Yanomami, Brésil) », *L'Homme* 126-128, avr.-déc. 1993, XXXIII (2-4), p. 349-378.
- ALBERT Bruce. 1995. « Anthropologie appliquée ou anthropologie "impliquée" ? ethnographie, minorités, et développement », in BARÉ J.-F. (éd.), *Les applications de l'anthropologie : un essai de réflexion collective depuis la France*, Karthala, p. 87-118.
- ALBERT Bruce, 1997, « Territorialité, ethnopolitique et développement : à propos du mouvement indien en Amazonie brésilienne » in *Cahier des Amériques latines*, n°23, p. 177-210.
- AMOSSY Ruth, 1991, *Les Idées reçues. Sémiologie du stéréotype*, Paris, Nathan.
- AMOSSY Ruth, HERSCHBERG-PIERROT Anne, 1997, *Stéréotypes et clichés*, Nathan.
- ANATI Emmanuel, 2001, « Les premiers arts sur la Terre », in : COPPENS Y. & PICQ P., *Aux origines de l'humanité*, vol.1, Paris, Fayard, p. 510-559.
- APPADURAI Arjun, 1995, « The Production of Locality », in FARDON Richard, *Counterworks – Managing the Diversity of knowledge*, New York, Routledge, p. 204-225.
- APPADURAI Arjun, 2002, « Diversité et Développement Durable », in UNESCO, « Diversité culturelle et biodiversité pour un Développement Durable – Documents de réflexion », Johannesburg, Sommet mondial pour le développement durable, p. 16-19.
- APPADURAI Arjun, 2005 (1996), *Après le colonialisme: les conséquences culturelles de la globalisation*, ParisPetite Bibliothèque Payot.

## Bibliographie

- ARAÚJO Roberto, 2004, « Populations traditionnelles et développement durable dans des aires protégées en Amazonie : actions collectives ou clientélisme alternatif ? » MPEG/MCT, ATI Aires protégées, IRD, Orléans
- ARAÚJO Roberto, 2006, « De la "Communauté" aux "populations traditionnelles" : aspects de la modernité amazonienne », communication, colloque *Des Catégories et de leurs usages en sciences sociales*, Paris, décembre.
- ASSIS Luís Guilherme Resende de, 2004, *A produção de instrumentos de mediação de conflitos socioambientais: o caso da sobreposição entre o território tradicionalmente ocupado pelos Pataxós do Monte Pascoal e o Parque Nacional do Monte Pascoal*, Dissertação de graduação, Universidade de Brasília.
- ATLAN Henri & De WAAL Frans B., 2007, *Les frontières de l'humain*, Paris, Editions Le Pommier/Cité des Sciences.
- BALÉE William, 1994, *Footprints of the Forest*, Columbia University Press, New York
- BARATAY Eric, 2003, *Et l'Homme créa l'Animal*, Paris, Odile Jacob.
- BARBAULT Robert, 2005, « Biodiversité, écologie et société », *Ecologie & Politique* 30, p.27-40.
- BARTH Frederik, 1969, *Ethnic groups and boundaries: the social organization of culture difference* (Introduction), London-Oslo, George Allen and Unwin/Forlaget.
- BAYARD Pierre, 1998, *Qui a tué Roger Ackroyd ?*, Paris, Minuit, « Paradoxe ».
- BAYART Jean-François, 1996, *L'Illusion identitaire*, Paris, Fayard.
- BECK Ulrich, *La Société du risque*, Paris, Champ Flammarion, 2003.
- BECKETT Samuel, 1976, *Proust & three dialogues with Georges Duthuit*, London, J.Calder.
- BELLEAU Jean-Philippe, 2007, *Sociologie du mouvement indien au Brésil : une approche à partir de la théorie du processus politique*, Thèse de Doctorat, Paris III, IHEAL.
- BENSA Alban, 2006, *La Fin de l'exotisme*, Toulouse, Anacharsis.
- BERNAL Olga, 1990, « Le glissement hors du langage », in : *Samuel Beckett*, Cahier de l'Herne, Paris, Le Livre de Poche, « Essais ».
- BERNARDINA Sergio Dalla, 1991, « Une personne pas tout à fait comme les autres – L'animal et son statut », *L'Homme* n°120, oct-déc. 1991, XXXI (4), p.33-50.
- BERNARDINA Sergio Dalla, 2006, *L'Eloquence des bêtes*, Paris, Métailié.
- BERNARDINA Sergio Dalla, 2008, « Taxinomies sentimentales : classer, reclasser, déclasser », manuscrit HAL-00277572, version 1, 6 mai 2008.
- BESNIER Jean-Michel, 1989, « L'Irresponsabilité politique », in POL-DROIT Roger et alii, *Présences de Schopenhauer*, Paris, Grasset et Fasquelle.
- BLANCKAERT C., BLONDIAUX L., LOTY L., RENNEVILLE M., RICHARD N (dir.), 1999, *L'histoire des sciences de l'homme. Trajectoire, enjeux et questions vives*, Paris, L'Harmattan, « Histoire des sciences humaines ».
- BLANCKAERT C., DUCROS A., HUBLIN J.-J. (dir.), 1989, *Histoire de l'Anthropologie : Hommes, Idées, Moments*, Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris, n° spécial, 3-4.
- BLANCKAERT Claude, 2004, *La nature de la société. Organicisme et sciences sociales au XIXe siècle*, Paris, L'Harmattan, « Histoire des sciences humaines ».
- BONTE Pierre & IZARD Michel (Dir.), 1991, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF.
- BOURDIEU Pierre, 2001, *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Points Seuil.

## Bibliographie

- BOURHIS Richard Y, LEYENS Jacques-Philippe, 1999, *Stéréotypes, discriminations et relations intergroupes*, Liège, Mardaga.
- BOUVERESSE Jacques, 1998, *Le Philosophe et le réel, Entretiens avec Jean-Jacques Rosat*, Paris, Hachette Littératures.
- BOYER Pascal, 2001, *Et l'Homme créa les dieux*, Paris, Robert Laffont/Folio Essais.
- BOYER Véronique, 2002, « Quilombolas et évangélistes : une incompatibilité identitaire ? Réflexions à partir d'une étude de cas en Amazonie brésilienne », *Journal de la Société des Américanistes*, 88, p.159-178
- BRETON Philippe, 1998, *La Parole manipulée*, Paris, La Découverte.
- BROSWIMMER Franz J., 2003 [2002], *Ecocide. Une brève histoire de l'extinction en masse des espèces*, Paris, Parangon.
- BUCHER Bernadette, 1977, *la Sauvage aux seins pendants*, Paris, Hermann.
- BURGAT Florence, 1997, *Animal, mon prochain*, Paris, Odile Jacob.
- BURGAT Florence, 2006, *Liberté et inquiétude de la vie animale*, Paris, Kimé.
- BURGHARDT G.M., WARD B. & ROSSCOE R., 1996, "Problem of reptile play: environmental enrichment and play behavior in a captive Nile soft-shelled turtle, *Trionyx tringuis*", *Zoo Biology* 15, 223-238.
- CALLIER-BOISVERT Colette, 2000, « Observer, nommer au XVI<sup>e</sup> siècle. Les « gentils » du Brésil », *L'Homme*, 153, p. 37-61.
- CARVALHO Maria Rosário de, 1977, *Os Pataxó de Barra Velha : seu subsistema econômico*, Dissertação de Mestrado, PPGCS, UFBA, Salvador.
- CARVALHO Maria Rosário de, 1988, « Os Povos indígenas no Nordeste : Território e identidade étnica », in AGOSTINHO Pedro, *O Índio da Bahia*, Salvador, Fundação Cultural da Bahia, p. 11-15.
- CARWARDINE J., WILSON K.A., CEBALLOS G., EHRLICH P.R., NAIDOO R., IWAMURA T., HAJKOWICZ S.A., & POSSINGHAM H.P., 2008, « Cost-effective priorities for global mammal conservation », *PNAS*, August 12, vol. 105, no. 32
- CASTILLO DURANTE Daniel, 1994, *Du stéréotype à la littérature*, Montréal, XYZ éditeur, « Théorie et Littérature ».
- CASTORIADIS Cornelius, 1975, *L'Institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil.
- CAVIGNAC Julie, 2004, "Retóricas do olhar e tramas da narrativa. Historicidade e mitografia em Nísia Floresta (RN)", Communication, rencontre de l'ANPOCS, s.n.
- CHATTERJEE Sankar, 1997, *The Rise of Birds – 225 Million Years of Evolution*, Baltimore, The John Hopkins University Press.
- CLAVIEN, C & EL-BEZ, C., 2007, *Morale et évolution biologique, entre déterminisme et liberté*, Presses polytechniques et universitaires romandes.
- COETZEE J.M., 2004, *Elizabeth Costello*, Paris, Points/Seuil.
- COLLEYN Jean-Paul, 2005, « Fiction et fictions en anthropologie », *L'Homme*, 175-176, Vérités de la fiction, <http://lhomme.revues.org/document1898.html>.
- COMITI Antoine, 2006, *L'INRA au secours du foie gras*, Lyon, éditions Sentience
- COPPENS Yves, 1983, *Le Singe, l'Afrique et l'Homme*, Paris, Fayard.
- COPPENS Yves & PICQ Pascal, 2001, *Aux origines de l'humanité, vol.1, De l'apparition de la vie à l'homme moderne*, Paris, Fayard.

## Bibliographie

- CLOTTES Jean & LEWIS-WILLIAMS David, 2001, *Les chamanes de la préhistoire – Texte intégral, polémiques et réponses*, Paris, Seuil, Points Histoire.
- COY Jenny, 1994, « Animals attitude to people », in: INGOLD T. (ed.), 1994, *What is an Animal ?* London and New York, Routledge, p.77-83.
- CYRULNIK Boris (ed.), 1998, *Si les lions pouvaient parler – Essais sur la condition animale*, Gallimard/Quarto.
- DARWIN Charles, 1992 [1859], *L'origine des espèces*, GF-Flammarion.
- De WAAL Frans, 1992, *De la réconciliation chez les primates*, Champs/Flammarion.
- De WAAL Frans, 1997 (1996), *Le Bon Singe – Les bases naturelles de la morale*, Bayard/Sciences
- De WAAL Frans, 2006, *Le Singe en nous*, Fayard « Le Temps des Sciences ».
- DEAN Warren, 1995, *With broadaxe and firebrand. The destruction of the Brazilian Atlantic Forest*, Berkeley, University of California Press.
- DEBAENE Vincent, 2005, « Ethnographie/Fiction. À propos de quelques confusions et faux paradoxes », *L'Homme*, 175-176, Vérités de la fiction, <http://lhomme.revues.org/document1926.html>.
- DENEVAN William, 2007, “Pre-European human impacts on tropical lowland environments”, in VEBLEN T., YOUNG K. & ORME A. (eds.), *The Physical Geography of South America*, Oxford, Oxford University Press, p. 265-278.
- DENTON Derek, 1995 [1993], *L'émergence de la conscience de l'animal à l'homme*, Paris, Champs, Flammarion.
- DERRIDA Jacques, 2006, *L'Animal que donc je suis*, Galilée.
- DESCOLA Philippe, 1993, *Les Lances du crépuscule, Relations Jivaros, haute Amazonie*, Paris, Terre humaine/ Poche, Plon.
- DESCOLA Philippe, 1998, “Estrutura ou sentimento : a relação com o animal na Amazônia”, *Mana: Revista de Antropologia Social*, 4(1), p. 23-45.
- DESCOLA Philippe, 2005, *Par delà Nature et Culture*, Gallimard, « Bibliothèque des sciences humaines ».
- DESPRET Vinciane & PORCHER Jocelyne, 2007, *Etre Bête*, Arles, Actes Sud.
- DESPRET Vinciane, 1996, *La danse du cratérope écaillé – Naissance d'une théorie éthologique*, Synthélabo, « Les empêcheurs de penser en rond ».
- DESPRET Vinciane, 2007, *Bêtes et hommes*, Paris, Gallimard.
- DESSALLES Jean-Louis, 2000, *Aux Origines du langage*, Hermès Sciences
- DIAMOND Jared, 2000 [1992], *Le Troisième chimpanzé – Essai sur l'évolution et l'avenir de l'animal humain*, Gallimard, NRF Essais.
- DIAMOND Jared, 2006 [2005], *Effondrement – Comment les sociétés décident de leur disparition ou de leur survie*, Paris, Gallimard.
- DIEGUES Antonio Carlos, 2002, *O Mito Moderno da Natureza Intocada*, São Paulo, Editora Hucitec Ltda.
- DUMOULIN-KERVAN David, 2006, « Les ‘terres indiennes pour la conservation’, un dispositif-clé du néo-indigénisme international », in GROS, C., STRIGLER M.-C., *Etre Indien dans les Amériques*, Editions de l'Institut des Amériques, p. 91-104.
- DURKHEIM Emile, 1991 (1912), *Les Formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie*, Paris, le Livre de Poche.



## Bibliographie

- DURKHEIM Emile, MAUSS Marcel, 1968 (1903), « De quelques formes primitives de classification », in : MAUSS Marcel, *Essais de sociologie*, Points, Essais, p.162-230
- ECO Umberto, 1985, *Lector in Fabula*, Paris, Grasset.
- EHRlich Paul R. & PRINGLE Robert M., 2008, “Where does biodiversity go from here? A grim business-as-usual forecast and a hopeful portfolio of partial solutions”, *PNAS*, August 12, vol. 105, suppl. 1, p. 11579–11586.
- ENGEL Pascal, 2002, « espèces@animaux.com », *Sciences et Avenir*, Hors-série juin/juillet, p. 10-11.
- ERIKSON Philippe, 1988a, « Choix des proies, choix des armes et gestion du gibier chez les Matis et d’autres Amérindiens d’Amazonie », *Anthropozoologica*, second numéro spécial, *L’Animal dans l’alimentation humaine : les critères de choix*, Actes du colloque international de Liège (26-29 novembre 1986) édités par BODSON Liliane, p. 211-220.
- ERIKSON Philippe, 1988b, « Apprivoisement et habitat chez les amérindiens Matis (Langue Pano, Amazonas, Brésil) », *Anthropozoologica* n°9, second semestre, p. 25-35.
- ERIKSON Philippe, 1998, “Du pécarì au manioc ou du riz sans porc ? Réflexions sur l’introduction de la riziculture et de l’élevage chez les Chacobo (Amazonie bolivienne) », *Techniques & Culture* 31-32, p. 363-378.
- ERIKSON Philippe, 2000, « The social significance of pet-keeping among Amazonian Indians », in: PODBERSCEK Anthony L., PAUL Elizabeth S., SERPELL James A., *Companion animals and us: exploring the relationship between people and pets*, Cambridge University Press, p. 7-26.
- FAUSTO Carlos, 2002, « Faire le mythe. Histoire, récit et transformation en Amazonie », *Journal de la Société des Américanistes*, 82, p. 69-90.
- FELLI Romain, 2008, *Les deux âmes de l’écologie : une critique du Développement Durable*, Paris, Budapest, éditions de L’Harmattan.
- FERRY Luc, 1992, *Le nouvel ordre écologique*, Paris, Grasset.
- FLIPO Fabrice, 2004, « Les tensions constitutives du ‘Développement Durable’ », *Développement durable et territoire*, mis en ligne le 18 mars.
- FONTENAY Elisabeth de, 1998, *Le Silence des bêtes – La Philosophie à l’épreuve de l’animalité*, Paris, Fayard.
- FONTENAY Elisabeth de, 2008, *Sans offenser le genre humain*, Paris, Albin Michel.
- GALETTI Mauro, 2001, “Indians within Conservation Units: Lessons from the Atlantic Forest”, *Conservation Biology*, vol.15, n°3, June, p.798-799.
- GALVÃO Eduardo, 1955, *Santos e visagens – Um estudo da vida religiosa de Itá, Amazonas*, São Paulo, Cia Editora Nacional
- GEERTZ Clifford, 1983 (1976), *Local knowledge – Further Essays in Interpretive Anthropology*, USA, Basic Books.
- GELL Alfred, 1992, *The Anthropology of Time – Cultural Construction of Temporal Maps and Images*, Berg, Oxford/Providence.
- GIBSON J., 1979, *The ecological approach to visual perception*, Boston, Massachusetts, Houghton-Mifflin.
- GINZBURG Carlo, 1984 (1966), *Les Batailles nocturnes*, Paris, Champs, Flammarion.
- GLEDSOHN John, 1984, *The Deceptive Realism of Machado de Assis*, Liverpool, Francis Cairn.
- GODIN Christian, 2000, *L’Homme et la Nature*, Paris, Editions du Temps.

## Bibliographie

- GOFFMAN Erving, 1973, *La Mise en scène de la vie quotidienne – 1: la Présentation de soi*, Paris, Minuit, « Sens commun ».
- GOODALL Jane, 1986, *The Chimpanzees of Gombe: Patterns of Behavior*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press.
- GOODALL Jane, 1988 [1971], *In the Shadow of Man*, Boston, New York, Mariner Books.
- GOULD S.J. & ELDREDGE N., 1977, “Punctuated equilibria: the tempo and mode of evolution reconsidered”, *Paleobiology*, 3, p. 115-151.
- GOULD Stephen Jay, 1980, *Le Pouce du Panda*, Paris, Grasset.
- GOULD Stephen Jay, 1993, *La Malmesure de l’homme*, Paris, éd. Ramsay (*The Mismeasure of Man*, NY, Norton, 1981).
- GRIFFIN D.R., 1984, *Animal thinking*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
- GRÜNEWALD Rodrigo de Azeredo, 2002, “Artes turística e autenticidade cultural”, *Veredas – Revista científica de turismo*, Ano I, n°1, julho, p. 7-21.
- GRUZINSKI Serge, 1999, *La Pensée métisse*, Paris, Fayard.
- GUICHET Jean-Luc, 2006, *Rousseau, l’animal et l’homme*, Paris, Cerf.
- GUILAINE Jean, ZAMMIT Jean, 2001, *Le sentier de la guerre – Visages de la violence préhistorique*, Paris, Seuil.
- HABERMAS Jürgen, 2001, *Vérité et Justification*, Paris, Gallimard.
- HARAWAY Donna, 2003, *The Companion Species Manifesto – Dogs, People and significant Otherness*, Chicago, Prickly Paradigm Press.
- HARAWAY Donna, 2008, *When Species Meet*, Minneapolis, London, University of Minnesota Press.
- HAUDRICOURT André Georges et DIBIE Pascal, 1988, « Que savons-nous des animaux domestiques ? » *L’Homme* n° 108, oct-déc., XXVIII (4), p. 72-83.
- HEUSCH Luc de, 2001, « Ethnologie, éthologie », in : *Réseaux – Nature et Culture*, n°91-92-93, Université de Mons, p. 11-15.
- KARÀTSON André, 1989, « Le Nirvana comme supplice de Tantale. Note sur Beckett et Schopenhauer », in : HENRY Anne et alii, *Schopenhauer et la création littéraire en Europe*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1989, p. 218-224.
- INGOLD T., RICHES D., WOODBURN J. (eds.), 1997 [1988], *Hunters and gatherers 2: Property, Power and Ideology*, Oxford, Washington, Berg Publishers.
- INGOLD Tim (ed.), 1994, *What is an Animal ?* London and New York, Routledge.
- JEANGÈNE VILMER Jean-Baptiste, 2008, *Ethique animale*, Paris, PUF.
- JONAS Hans, 1999, *Le Principe responsabilité*, Paris, Flammarion.
- KOHLER Florent, 2000, « Réminiscences flaubertiennes dans le *Quincas Borba* de Machado de Assis », in *Littérature & Nation*, n°22, *Réceptions créatrices de Flaubert*, Dir. Philippe Chardin, p. 177-190.
- KOHLER Florent, 2002, *Théorie du médaillon et autres contes*, Machado de Assis (1839-1908) : traduction et introduction, Paris, éditions Métailié.
- KOHLER Florent, 2004a, *Schopenhauer, Machado de Assis, Italo Svevo ou l’Homme sans Dieu*, Paris, Budapest, L’Harmattan.
- KOHLER Florent, 2004b, « Le discours ethnique entre mythe et politique : les Pataxó du Mont Pascal », *Revista da ANPOLL* (Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Letras e Linguística), n°17, juillet/décembre, USP, São Paulo, p. 147-175.

## Bibliographie

- KOHLER Florent, 2006a, « Stratégies de l'identité chez les instituteurs Pataxó du Mont Pascal », in GROS, C., STRIGLER M.-C., *Etre Indien dans les Amériques*, Editions de l'Institut des Amériques, p. 131-146.
- KOHLER Florent, 2006b, « Um cordel indígena : história dos dois ladrões que obrigou os índios robar », Manuscrit HAL, [http://halshs.archives-ouvertes.fr/docs/00/26/36/89/PDF/Cordel\\_Florent\\_Kohler.pdf](http://halshs.archives-ouvertes.fr/docs/00/26/36/89/PDF/Cordel_Florent_Kohler.pdf)
- KOHLER Florent (Ed.), 2007, *Stéréotypes culturels et constructions identitaires*, Série « Etudes Hispaniques » XVIII, C.I.R.E.M.I.A., Tours, Presses Universitaires François Rabelais.
- KOHLER Florent, 2008, « Effets collatéraux des programmes de conservation sur le littoral brésilien », *Etudes rurales*, janvier-juin, 181, p. 75-88.
- KOHLER Florent, (sous presse), *Tombeau des Aymorés – le Monde souterrain des Indiens Pataxó*, Paris, Bruxelles, Editions Peeters/SELAF.
- KOHLER F., GREISSING A., LE TOURNEAU F.-M., 2009, « Deux maisons, égales en dignité : une approche anthropologique des déterminants du développement durable en contexte amazonien « traditionnel », *Développement Durable et Territoires*, revue en ligne.
- K R E C H , S h e p a r d I I I ( e d . ) , 1 9 8 1 , *Indians, Animals, and the Fur Trade: A Critique of Keepers of the Game*. Athens, Georgia, University of Georgia Press.
- K R E C H , S h e p a r d I I I , 1 9 9 9 , *The Ecological Indian: Myth and History*. New York: W. W. Norton & Company.
- KUHN Thomas S., [1962] 1970, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago University Press.
- JOLIVET M.J., LENA Ph., 2000, « Des Territoires aux Identités », JOLIVET M.J. (ed.), *Autrepart - Logiques identitaires, logiques territoriales*, n° 14, p.5-16
- LANZMANN Claude, 1985, *Shoah*, Paris, Arthème Fayard.
- LAPLANE Dominique, 2000, *La pensée d'outre-mot – la pensée sans langage et la relation pensée-langage*, Paris, Institut d'édition Sanofi-Synthélabo.
- LAPLANE Dominique, 2005, *Penser c'est-à-dire? Enquête neurophilosophique*, Paris, Armand Colin.
- LATOUR Bruno, 1991, *Nous n'avons jamais été modernes – Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte.
- LATOUR Bruno, 1999, *Politiques de la nature*, Paris, La Découverte / Sciences humaines et sociales.
- LAUGIER Sandra, 2003, « Signification et incommensurabilité : Kuhn, Carnap, Quine », *Archives de la Philosophie*, 66-3, Automne, Dossier : T.S. Kuhn, après la Structure (dir. S. Laugier).
- LAZELL J. D. & SPITZER N. C., 1977, "Apparent play behavior in an American alligator", *Copeia* 1977, p. 188-189.
- LEACH Edmund, 1980, *L'Unité de l'homme et autres essais*, Gallimard, Bibliothèque des Sciences Humaines.
- LE BOULER Jean-Pierre, 1994, *Le Pied à l'étrier, Correspondance d'Alfred Métraux et de Pierre Verger 1946-1963*, Paris, Jean-Michel Place.
- LEIRIS Michel, 1981 [1934 ; 1951], *L'Afrique fantôme*, Paris, Gallimard « Tel ».
- LÉNA Philippe, 2005, "O Desenvolvimento sustentável, entre a economia e a ética", *Amazônia 500 anos*, Belém, Museu Goeldi, p. 339-384.
- LENCLUD Gérard, 2000, « Et si un lion pouvait parler... Enquêtes sur l'esprit animal », *Terrain*, n° 34, p. 5-22.

## Bibliographie

- LESTEL Dominique, 2001, *Les Origines animales de la culture*, Paris, Champs, Flammarion.
- LESTEL Dominique, 2007, *L'Animalité*, Paris, Ed. de l'Herne.
- LÉVI-STRAUSS Claude, 1992 [1955], *Tristes Tropiques*, Paris, Plon, Terre Humaine.
- LÉVI-STRAUSS Claude, 1996 [1973], *Anthropologie structurale deux*, Paris, Agora Pocket [Plon].
- LÉVI-STRAUSS Claude, 1983, *Le Regard éloigné*, Paris, Plon.
- LEYENS Jacques-Philippe, YZERBYT Vincent, SCHADRON Georges, 1996, *Stéréotypes et cognition sociale*, Liège, Mardaga.
- LIPPMANN Walter, 1922, *Public Opinion*, New York, Penguin Books.
- MASSON Jeffrey Moussaieff & MCCARTHY Susan, 1995, *When Elephants weep : the emotional lives of animals*, New York, Delta Books.
- MATSUURA Koïchiro, 2007, « Trop cher, le développement durable ? C'est l'inertie qui nous ruine ! », *Le Figaro*, 15/10/2007.
- MERMET L. & BENHAMMOU F., 2005, « Prolonger l'inaction environnementale dans un monde familier : la fabrication stratégique de l'incertitude sur les ours du Béarn », *Ecologie et politique* 31, p. 121-136.
- MIDGLEY Mary, 1994, « Beasts, brutes and monsters », In : INGOLD T. (ed), *What is an Animal ?* London and New York, Routledge, p. 35-46.
- MONTINI Chiara, 2007, « *La bataille du soliloque- Genèse de la poétique bilingue de Samuel Beckett (1929-1946)* », Amsterdam, New York, Faux Titre.
- MORIN Françoise, 1992, « Revendications et stratégies politiques des organisations indigènes amazoniennes », *Cahiers des Amériques Latines*, 13, p. 75-85.
- MOSCOVICI Serge, 1974, *Hommes domestiques et hommes sauvages*, Paris, 10/18.
- MOSCOVICI Serge, 1977, *Essai sur l'histoire humaine de la nature*, Paris, Champs Flammarion.
- MOSCOVICI Serge, 1994 [1972], *La Société contre nature*, Paris, Points/Essais.
- MOSS Cynthia, 2000 [1988], *Elephant Memories*, Chicago, London, University of Chicago Press.
- OLIVEIRA Cornélio Vieira de, 2001, *Barra Velha - A Verdadeira História dos Índios Pataxó*, Juiz de Fora, éd. de l'auteur.
- OLIVEIRA Jr. João Pacheco de (org), 1998, *Indigenismo e territorialização – Poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*, Rio, Contracapa.
- OLIVEIRA Jr. João Pacheco de (org), 1999, *A Viagem da Volta – Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*, Rio, Contracapa.
- PASCAL M., LORVELEC O. et VIGNE J.-D. (2006).- *Invasions biologiques et extinctions. 11 000 ans d'histoire des vertébrés en France*, Paris, Belin.
- PASTOUREAU Michel, 2007, *L'Ours – Histoire d'un roi déchu*, Paris, Seuil.
- PATTERSON Charles, 2008, *Un éternel Treblinka*, Paris, Calmann-Lévy.
- PICQ Pascal & COPPENS Yves, 2001, *Aux origines de l'humanité, vol. 2, Le Propre de l'Homme*, Paris, Fayard.
- PICQ Pascal, 2005 [1999], *Les origines de l'homme*, Paris, Points Science.
- PINKER S., 1999, *L'Instinct du langage*, Paris, Odile Jacob.
- POLLACK Michael, 1986, « La gestion de l'indicible », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 62/63, juin, p. 30-53.

## Bibliographie

- POOLE Joyce, 1996, *Coming of Age with Elephants*, London, Hodder & Stoughton.
- POUTIGNAT Philippe, STREIFF-FENART Jocelyne, 1995, *Théories de l'ethnicité*, Paris, PUF, « Le Sociologue ».
- PROCHIANTZ Alain, 1997, *Les Anatomies de la pensée*, Paris, Odile Jacob.
- PROCHIANTZ Alain & LESTEL Dominique, 2006, « Existe-t-il une barrière entre l'homme et l'animal ? » (Matériel audio) Conférence prononcée le 15 octobre 2006 dans le cadre de l'Université de Tous les Savoirs (Le Monde – Cité des Sciences). Accessible sur le site [http://www.lemonde.fr/savoirs-et-connaissances/article/2006/10/03/dominique-lestel-et-alain-prochiantz-y-a-t-il-une-barriere-entre-l-homme-et-l-animal\\_818944\\_3328.html#ens\\_id=818396](http://www.lemonde.fr/savoirs-et-connaissances/article/2006/10/03/dominique-lestel-et-alain-prochiantz-y-a-t-il-une-barriere-entre-l-homme-et-l-animal_818944_3328.html#ens_id=818396)
- RABATÉ Étienne, 1996, « Littérateurs de voyage », *Revue de Littérature Générale* 96/2, Paris, P.O.L.
- REED Edward S., 1994, « The affordances of the animate environment: social science from the ecological point of view », in: INGOLD T. (ed.), *What is an Animal ?* London and New York, Routledge, p. 110-126.
- RENCK Jean-Luc & SERVAIS Véronique, 2002, *L'Ethologie – Histoire naturelle du comportement*, Paris, Points/Sciences.
- RIFFATERRE Michael, 1979, *La Production du texte*, Paris, Seuil, « Poétiques ».
- ROGER Alain, *Court Traité du Paysage*, Paris, Gallimard, « Sciences Humaines », 1997.
- ROSSET Clément, 1976, *le Réel et son double*, Paris, Gallimard.
- SAID Edward, 2000, *Culture et Impérialisme*, Paris, Fayard.
- SAVAGE-RUMBAUGH Sue E., 2001, *Apes, Language and the Human Mind*, Oxford, Oxford University Press.
- SCHAEFFER Jean-Marie, 1999, *Pourquoi la fiction ?* Paris, Le Seuil.
- SCHAEFFER Jean-Marie, 2005, « Quelles vérités pour quelles fictions ? », *L'Homme*, 175-176, Vérités de la fiction, <http://lhomme.revues.org/document1830.html>
- SCHAEFFER Jean-Marie, 2007, *La Fin de l'exception humaine*, Gallimard, NRF essais
- SCHOPENHAUER Arthur, 1978, *Le Fondement de la morale*, trad. A.Burdeau, Paris, Aubier Montaigne.
- SCHOPENHAUER Arthur, 1983, *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*, trad. J.Gibelin, Paris, Vrin.
- SCHOPENHAUER Arthur, 1986, *De la Volonté dans la nature*, trad. E. Sans, Paris, PUF, « Quadriges ».
- SCHOPENHAUER Arthur, 1988, *Le sens du destin -extraits des Parerga et Paralipomena*, trad. M.J. Pernin, Paris, Vrin.
- SCHOPENHAUER Arthur, 1989a [1848], *Le Monde comme Volonté et comme Représentation*, trad. A. Burdeau, R.Roos. Paris, PUF, 12e édition.
- SCHOPENHAUER Arthur, 1989b, *Aphorismes sur la sagesse dans la vie*, trad. J .A. Cantacuzène, Paris, PUF, « Quadriges ».
- SERRES Michel, 1999 [1990], *Le Contrat Naturel*, Paris, Champ Flammarion.
- SERRES Michel, 2008, *Le Mal propre – Polluer pour s'appropriier ?* Paris, Le Pommier.
- SINGER Peter, 1993 [1975,1990], *La Libération animale*, Paris, Grasset.
- SMITH P. K., 1984, *Play in Animals and Humans*, Oxford, Basil Blackwell.

## Bibliographie

- SPERBER Dan, 1996, *La contagion des idées*, Paris, Odile Jacob.
- STEENBLIK, R., D. DROUET et G. STUBBS (2005), « Synergies entre les échanges de services environnementaux et les échanges de biens environnementaux », Documents de travail de l'OCDE sur le commerce et l'environnement, 2005/1, Éditions OCDE.
- STENGERS Isabelle, 2003 [1997], *Cosmopolitiques*, (2 Tomes) Paris, La Découverte.
- STOCZKOWSKI Wiktor, 1994, *Anthropologie naïve, anthropologie savante*, Paris, Editions du CNRS.
- TANNER Nancy, 1994, "Becoming human, our links with our past", in: INGOLD T. (ed.), *What is an Animal ?* London and New York, Routledge, p. 127-140.
- TASSINARI Antonella, 2003, *No Bom da Festa – O Processo de construção cultural das famílias karipuna do Amapá*, São Paulo, Edusp.
- TUDGE Colin, 1996, *The Time before History, 5 million years of human impact*, New York, Scribner.
- TURNER Alan & ANTÓN Mauricio, 1997, *The Big Cats and their fossil relatives: an illustrated guide to their evolution and natural history*, New York, Columbia University Press.
- TURNER Alan & ANTÓN Mauricio, 2004, *Evolving Eden – An Illustrated Guide to the Evolution of African Large-Mammal Fauna*, New York, Columbia University Press
- UEXKÜLL Jacob von, 2004 [1956], *Mondes animaux et monde humain suivi de La Théorie de la signification*, Paris, Agora/Pocket.
- UNESCO, 2002, « Diversité culturelle et biodiversité pour un Développement Durable – Documents de réflexion » Table ronde de haut niveau organisée conjointement par l'UNESCO et le PNUE, le 3 septembre 2002, à Johannesburg (Afrique du Sud) à l'occasion du Sommet mondial pour le développement durable (Documents préparatoires).
- VIDAL, Lux Boelitz, 1999, "O modelo e a marca, ou o estilo dos "misturados". Cosmologia, História e Estética entre os povos indígenas do Uaçá" *Revista de Antropologia*, vol.42, no.1-2, p. 29-45.
- VERGER Pierre, 1992, « Trente ans d'amitié avec Alfred Métraux, mon presque jumeau », *Cahiers Georges Bataille n°2*, « Présence d'Alfred Métraux » (communication au colloque Unesco de 1990).
- VERGER Pierre, 1993, *Le Messenger – photographies 1932-1962*, Paris, Ed. Revue Noire.
- VIGNE J.-D. (1988) - Les Mammifères post-glaciaires de Corse, étude Archéozoologique (XXVIe suppl. à Gallia Préhistoire), CNRS éd.
- VIGNE Jean-Denis, 1999, "The large "true" Mediterranean islands as a model for the Holocene human impact on the European vertebrate fauna ? Recent data and new reflections", in BENECKE N. (éd.), *The Holocene history of the European vertebrate fauna. Modern aspects of research* (Workshop, 6th-9th April 1998, Berlin). Deutsches Archäologisches Institut, Berlin, Eurasien-Abteilung, p. 295-322 (Archäologie in Eurasien, 6).
- VILAÇA Aparecida, 2006, *Quem somos nós – Os Wari' encontram os Brancos*, Rio, Editora UFRJ.
- VIVEIROS DE CASTRO Eduardo, 2002, *A Inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*, São Paulo, Cosac & Naify.
- YZERBIT Vincent & SCHADRON Georges, 1999, « Stéréotypes et jugement social », in BOURHIS R.Y. & LEYENS J.P., *Stéréotypes, discrimination et relations intergroupes*, Liège, Mardaga.
- WARNIER Jean-Pierre, 1999, *La Mondialisation de la culture*. Paris, La Découverte.
- WITTGENSTEIN Ludwig, 1961, *Tractatus Logico-Philosophicus* suivi de *Investigations philosophiques*, Paris, Gallimard.