



HAL
open science

L'animal qui n'en était pas un
Florent Kohler

► **To cite this version:**

Florent Kohler. L'animal qui n'en était pas un. Medial/Sang de la Terre, pp.240, 2012, Hors collection.
halshs-00788895

HAL Id: halshs-00788895

<https://shs.hal.science/halshs-00788895v1>

Submitted on 29 Nov 2016

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.

L'animal qui n'en était pas un



Le code de la propriété intellectuelle du 1^{er} juillet 1992 interdit expressément la photocopie à usage collectif sans autorisation des ayants droit. Cette pratique s'est généralisée au point que la possibilité pour les auteurs de créer des œuvres nouvelles est aujourd'hui menacée. En application de la loi du 11 mars 1957, il est interdit de reproduire intégralement ou partiellement le présent ouvrage, sur quelque support que ce soit, sans l'autorisation de l'Éditeur ou du Centre Français d'Exploitation du droit de copie, 20 rue des Grands-Augustins, 75006 Paris.

© Éditions Sang de la Terre - Médial, 2012
ISBN 978-2-84730-017-8

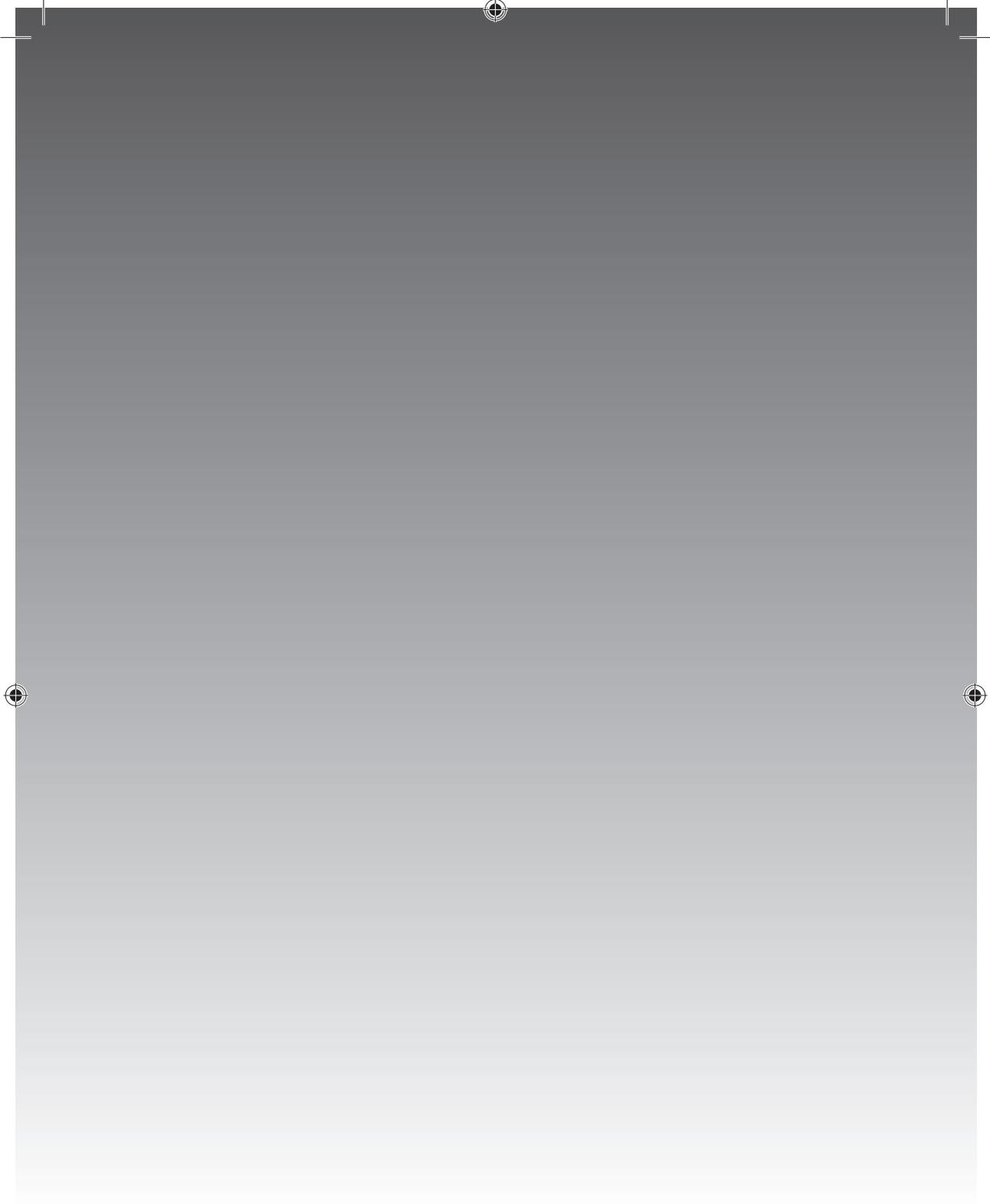
Sang de la Terre - Médial

BP 60001 • 75560 Paris cedex 12 • Tél. : 0891 670 008 (0,204 €/min) • Fax : 01 40 01 09 94
Courriel : info@ellebore.fr • Site Internet : www.sangdelaterre.fr

Florent Kohler

L'ANIMAL QUI N'EN ÉTAIT PAS UN





Sommaire



L'animal qui n'en était pas un	9
Chapitre 1. Le principe de fiction.....	15
L'expérience du monde, de la volonté à la représentation	24
À propos du « réalisme »	31
Sur la méthode	35
Chapitre 2. Les mondes de la représentation	43
Où l'on devient pataxologue.....	47
Le discours ethnique.....	51
D'un monde à l'autre : les caboclos.....	53
Chapitre 3. La réalité en face	63
Le « service environnemental » et ses attendus	65
Logiques d'acteurs	70
Développement durable en Amazonie	71
Terrains.....	76
Mun'Uaça : de la géographie symbolique aux interactions chamaniques et politiques	84
La « franchise maladive »	88
Diversité culturelle et biodiversité	95
Chapitre 4. L'invention de l'homme	103
De l'homme à l'animal	105

L'ANIMAL QUI N'EN ÉTAIT PAS UN

Les « désadaptés »	110
« Paris change, mais rien dans mon cœur n'a changé »	119
Un étrange théorème	125
Les deux côtés du mystère.....	133
Sciences humaines, sciences naturelles?	139
Chapitre 5. Communication sans paroles, pensée sans langage	143
Le canon de Morgan et ses retombées.....	146
Communication sans paroles	156
La pensée sans langage	163
Chapitre 6. Perceptions et émotions	181
Première période: avril-mai 2010	184
Deuxième période: juin 2010.....	189
Les précédents.....	198
D'un malentendu créatif.....	201
Conclusion. Le métier d'anthropologue	205
Bibliographie.....	211

L'ANIMAL QUI N'EN ÉTAIT PAS UN

Mon dernier séjour en Amazonie remonte au mois de mai. J'ai pu revoir ces crépuscules roses et verts, teintés de bleu et d'or. C'était un terrain de courte durée, mené en équipe, auprès de populations traditionnelles qui, par extraordinaire, n'avaient jamais rencontré de scientifiques, encore moins d'anthropologues. Nous désirions, selon eux, acheter des terrains, sous couvert d'une enquête, ou mieux encore, régler leurs conflits fonciers. Ils ignoraient ce qu'était une histoire de vie. Ils se perdaient dans leurs souvenirs, ne concevaient pas leur existence par période, ce qui pourtant eût été bien pratique, pour nous autres qui remplissions nos carnets de terrain.

Au retour, nous allions mettre de l'ordre, rendre tout cela cohérent, donner du sens. Nous disposons pour cela de multiples éléments de comparaison, des mois voire des années de terrain à nous six qui formions cette équipe. Des mois, des années passés à agencer des fragments de dialogue, des scènes de la vie quotidienne, des récits, des rituels, pour atteindre le but qu'en 1922 Malinowski assigna à la profession anthropologique :

« Ce but est, en bref, de saisir le point de vue de l'indigène, ses rapports avec la vie, de comprendre sa vision de son monde. Nous devons étudier l'homme et ce qui le touche au plus profond de lui-même, c'est-à-dire que nous devons étudier la prise que la vie a sur lui. [...] Analyser les institutions, les coutumes et les codes ou se pencher sur le comportement et la mentalité, sans le désir subjectif de comprendre ce qui anime les gens, de saisir la raison profonde de leur joie de vivre c'est, à mon avis, passer à côté de la récompense suprême que l'on peut espérer retirer de l'étude de l'homme. » (1963, p. 82)

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 voudrais pousser la réflexion au-delà du champ strict de la discipline anthropologique. Pour ce faire, je propose au lecteur d'accompagner un parcours allant de l'analyse littéraire à des réflexions centrées sur ce qu'un animal pense et accomplit indépendamment de l'usage de la parole. Notre univers est tellement marqué par le langage que nous peinons à discerner ce qu'il recouvre – en particulier dans le cas de la propagande –, mais aussi ce dont il n'est parfois qu'un support : l'amour, l'amitié, la confiance, le chagrin. L'anthropologie est centrale dans ce parcours, du fait de sa méthode : adopter une position décentrée pour observer, mais demeurer sensible pour comprendre, de l'intérieur, le sens de ce que l'on observe.

J'ai consacré une partie de mon existence à la littérature, à Schopenhauer et à l'influence qu'il exerça sur des écrivains comme Svevo, Conrad, Machado de Assis ou Marcel Proust. Schopenhauer a posé les bases d'une description intuitive du monde, en imaginant le dualisme de la volonté et de la représentation. On sait combien la métaphysique de la volonté fut fertile, et combien la « représentation » que nous en avons – notre monde – est trompeuse. Les auteurs dits « réalistes », lecteurs de Schopenhauer, ont procédé dans leur œuvre romanesque à la manière dont l'esprit procède face à une réalité fragmentaire dont il faut combler les vides. Cette question recouvre celle des rapports entre langage et réalité, et 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 (qui se référait au mythe), comparer la réflexion philosophique dans son entier à une « 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, telle que l'enquête anthropologique permet de la mettre au jour.

Passer de la littérature à l'anthropologie, et user d'une analyse narratologique pour décrypter des discours « identitaires », exige toutefois de ne pas perdre de vue le contexte (politique, historique, mais aussi écologique) dans lequel ces discours sont tenus. Aussi les propositions théoriques visant à appréhender cette réalité nouvelle des populations « émergentes » – à cheval sur deux mondes – 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. Notre deuxième chapitre aura ainsi pour sujet les 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. 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 et bien réelle destruction du massif forestier, objet de toutes les revendications.

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 notre 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 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 le débat public. Pour autant, si ce troisième chapitre porte sur la capacité à appréhender des réalités complexes dont les enjeux sont la protection des milieux et la conservation des espèces, un questionnement proprement anthropologique demeure : comment les discours que nous tenons modèlent-ils la réalité telle que nous l'appréhendons, et comment pouvons-nous ne pas nous laisser enfermer dans la logique de ceux que nous prétendons étudier ?

En relevant, au quatrième chapitre, 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 de 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 enfant¹ 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.

J'aborde, au cinquième chapitre, 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 paroles et la pensée sans langage. Il s'agit là d'une avancée théorique récente qui s'éloigne du modèle dominant des sciences sociales (selon lequel les cadres de la pensée sont le produit des cultures humaines) pour proposer une vision évolutive plus vaste, présentant un

1 *Youpi, j'ai compris* (Bayard, novembre 2008), magazine destiné aux enfants de 5 à 8 ans. Un grand-père explique à sa petite fille qu'elle doit partager avec son frère, car elle « n'est pas un animal ». 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)

fonctionnement de l'esprit qui serait modulaire, et dans lequel les perceptions, les émotions et la cognition seraient indissociables. Cette hypothèse nous permet de mieux comprendre la complexité des consciences animales, le langage humain n'étant qu'une étape supplémentaire dans cette complexité préexistante. 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, p. XXIII) : « *La réponse anthropologique habituelle à la vision non occidentale de l'animal comme une personne, ou pouvant en être une, est de dire que, bien entendu, il n'en va pas réellement ainsi, et qu'il s'agit d'une illusion due à l'usage libéral [...] de la métaphore anthropomorphe. On parle ainsi d'un monde animal culturellement construit à l'image de la société des hommes. [...] Mais que se passe-t-il si, au contraire, nous traitons cette vision avec le sérieux qu'elle mérite, en posant comme prémisse ontologique que les animaux non humains participent véritablement du même monde que le nôtre ?* »

Notre sixième chapitre propose ainsi une ébauche d'enquête ethnographique appliquée à une société animale : un troupeau de vaches dites blondes d'Aquitaine, observé trois mois durant. L'attention portée aux savoirs vernaculaires sur les animaux domestiques ou familiers ne devrait pas, en effet, dissuader le chercheur d'aller y voir de près. C'est dans le tâtonnement que l'enquête définit ses contours, parfois en creux. Et quant à savoir si des éléments de réponses viendront infléchir l'attention passionnée que nous portons, trop exclusivement, à nous-même, 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.* »

Plusieurs d'entre nous ont franchi ce cap d'un intérêt réel porté à l'animal, et ils m'ont aidé de leurs conseils : Dalila Bovet, Éric Baratay, Marion Vicart, Jocelyne Porcher, Michel Kreutzer ; Cyril Guiet, son frère Jérôme et son père Jean m'ont ouvert les portes de leur exploitation vendéenne.

Les tournants qu'ont connus mes réflexions, et qui auraient pu faire de moi une sorte de marginal, un militant qui milite, ont été pris en bonne part et soutenus par Patrick Menget, Philippe Léna, François-Michel le Tourneau,

L'ANIMAL QUI N'EN ÉTAIT PAS UN

Martine Droulers et Sébastien Velut. Merci, Maud, pour avoir été présente ce jour de juin où je présentais ces idées pour la première fois.

Y, Flor, gracias a vós.

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. »*¹

Le décentrement est une attitude qui confine à l'angoisse : il s'agit de se placer dans une situation telle que *rien ne va plus de soi*. Dans *Les Recherches d'un*

¹ Citée par Montini in *La Bataille du soliloque, genèse de la poésie bilingue de Samuel Beckett (1929-1946)*, Amsterdam, New York, Rodopi, coll. « Faux Titre », 2007, p. 61. Traduit de l'allemand par Chiara Montini.

chien, par exemple, Kafka expose les tenants et aboutissants de cette position décentrée et qui vaut 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 tout 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. »¹

Ce chien se trouve exclu de la compagnie de ses semblables car il fut frappé très jeune par le spectacle de sept congénères dansant; ce qui l'exclut de fait, ce n'est pas de ne pouvoir trouver une explication, *mais de ne pouvoir s'empêcher d'en chercher une*. La survenue ou l'imposition d'une distance critique est paradoxalement une condition d'accès au réel : on y accède parce que l'on en a été expulsé². Les conversations qui fusent de-ci de-là, à la terrasse des cafés, au restaurant, sont transfigurées lorsqu'on cesse d'y participer 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.

Voici un exemple relevé un soir d'été à Paris. Dans la cour de l'immeuble, toutes les fenêtres étaient ouvertes; mon voisin du dessous recevait à dîner une amie. La conversation tournait autour de la démocratie en Amérique : « Chez nous, en Amérique... », disait-il avec un fort accent. « Oui, mais Tocqueville... », répondait l'invitée, qui défendait le rôle de la France. Et toute mention de Jefferson se voyait opposer un Lafayette ou un Saint-Just par une Parisienne en verve, qui se jouait 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.

1 Franz Kafka, « Les recherches d'un chien », trad. C. David, in *Œuvres complètes*, Gallimard, Pléiade, 1980, vol. II, p. 674.

2 C'est ce paradoxe de la connaissance véritable que saint Paul décrit lorsqu'il parle du Jugement dernier : « Aujourd'hui, certes, nous voyons dans un miroir, d'une manière confuse, mais alors ce sera face à face. Aujourd'hui je connais de manière imparfaite; mais alors je connaîtrai comme je suis connu. » Première Épître aux Corinthiens, 13, 10-12. Traduction de l'École biblique de Jérusalem.

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

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

Cette conversation 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.

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 et les positions sociales; bref, dans un ensemble de procédés et de processus dont l'anthropologie communicationnelle fait son miel avec un certain bonheur. Les mots «servent» à quelque chose qui ne relève pas toujours du langage.

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. À la manière de certains insectes, tels les pucerons, le langage peut en effet se reproduire par ce qu'on appelle la *parthénogenèse*: 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:

Je dresse la table: 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 : 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 sonorité 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 poésie 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 que des auteurs ont réalisé le programme assigné par Mallarmé à la poésie : renoncer à la figuration pour entrer dans le langage.

Ces vers de Lewis Carroll dans leur traduction française en sont un bon exemple :

Il était reveureux ; les slictueux toves / Sur l'allouinde gyraient et vriblaient ; Tout flivoreux vaguaient les borogoves ; / Les verchons fourgus bourinflaient.¹

Mallarmé, comme Rimbaud, s'était déjà essayé à rendre toujours plus tenu le lien unissant le langage à la réalité, en proposant d'autres possibilités syntaxiques, d'autres modèles artistiques², 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 fusion de signifiés. Dans le poème de Rimbaud 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 boullus crispés à leur fémur,
Le sinciput plaqué de bargnosités vagues
Comme les floraisons lépreuses des vieux murs*

¹ Lewis Carroll, *Through the Looking-Glass* (1871), trad. H. Parisot.

² Le poème *Brise marine* (1887) est ainsi entièrement transposable en lignes mélodique et harmonique.

La strophe entière n'est qu'une apposition à la strophe suivante; elle ne contient pas de verbe. Tout en se pliant à 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 ou rarement au dictionnaire, comme c'est le cas de «boulu» (terme régional signifiant «arrondi») ou de «hargnosité». D'autres sont utilisés selon des acceptions secondaires, ainsi de «loupe» qui signifie ici un «point noir» produit par les 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 use 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 : un engendrement par les formes mêmes du langage. Nous distinguons la poésie 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 (donc cette qualité des mots qui leur permet de renvoyer à la réalité, aux signifiés), 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 (intrigue, situations, personnages...). La fiction puise dans des éléments empruntés au réel, au contraire de la poésie, qui puise dans le fonctionnement du langage lui-même. Mais la distinction n'est pas si claire. 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 éprouve des désirs, 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 s'exclamer :

« Vous voyez là le cygne à cravate, pauvre enfant du Canada, venu de bien loin pour nous montrer son plumage brun et gris, sa petite cravate noire ! Tenez, il se gratte. »¹

Le « il se gratte » est-il engendré par la situation imaginée (un 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, p. 20) : « 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. 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, tout en pointant la réalité comme étant une fiction. D'autres récits, comme les mythes, ou les Évangiles, 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

1 Balzac, Œuvres complètes, éd. Houssiaux, 1874, tome 14, « La peau de chagrin », p. 179.

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 la manière dont nous le réduisons à des classes de choses. Nous verrons les implications de ce constat dans notre cinquième 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 et Izard, 1991, p. 797) De même, le passage d'un état de civilisation à un autre implique-t-il une rupture avec la période précédente ? Kuhn (1962) suggère l'existence d'un « 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, p. 232) cite l'exemple de ces Aborigènes australiens que l'on mena visiter la grotte de Lascaux : ils déclarèrent contre toute attente qu'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 dix-sept mille ou dix-huit mille 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. De même, lorsque Wittgenstein postule « si les lions pouvaient parler, nous ne pourrions les comprendre », il affirme que la réalité telle qu'appréhendée par les lions serait incommensurable à la nôtre.

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 (1965)

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 agit sur la tique, ce qui dans le monde « lui parle » et provoque sa réaction.

Pour faire avancer le débat, le philosophe Jacques Bouveresse (1998, p. 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. Cette idée, rappelons-le, remonte à l'épisode de la tour de Babel, moment où Dieu dispersa les hommes et rompit le lien qui unissait les mots aux choses, faisant basculer le langage dans l'arbitraire.

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 donc exercer une action sur la réalité.

Cette proposition 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 qui ne repose pas sur du langage, dans notre langage à nous.

L'expérience du monde, de la volonté à la représentation

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. À partir d'éléments disparates, tant conceptuels que religieux (magnétisme animal, Idées platoniciennes, philosophie kantienne, dualisme cartésien, bouddhisme), Schopenhauer construit un modèle interprétatif, celui d'un principe unique duel 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 de la pulsion primitive, cependant que Freud conceptualise la notion d'inconscient, permettant une nouvelle approche des phénomènes psychiques. Que la nature, 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.»

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 (1989, p. 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 percevants, 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 [...]. À 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, 1989, p. 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 formes, 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.» (1985, p. 74-75)

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. » (1985, p. 72-73)

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 ». 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 » sur lequel nous reviendrons. Cette représentation, selon Schopenhauer, ne saurait être désintéressée : nous ne percevons finalement qu'en fonction de l'éventail étrié de nos intérêts, 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. Le monde 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 avatars d'un univers à la fois indifférent et cruel; la théorie de la sélection naturelle et sexuelle en est une autre.

La conscience que nous avons de la volonté, telle qu'elle s'exprime en nous, offre deux issues, explique Schopenhauer: 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. Le philosophe 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 saisie 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, p. 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, 1989, p. 76-77)

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.* »¹

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, au cinquième chapitre, sur cette proposition dont Florence Burgat (1997) fait le fondement d'une nouvelle heuristique de l'animal.

Schopenhauer a cru nécessaire d'en référer à une « métaphysique sans Dieu » (Safranski, 1990), grâce à un système interprétatif à trois termes: immanence de la volonté, permanence du monde, transcendance de l'art et de la pitié. À son propos, Clément Rosset (1976) 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 – avec patent de l'insatisfaction qu'il provoque. Comme le fait observer Jean-Michel Besnier (1989, p. 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

¹ Extrait de *Quincas Borba* (1891, p. 799-800), cité in : Kohler, 2004, p. 253-254.

ne sauraient agir autrement, 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 exactes, ou bien productives, tant dans le domaine de la psychologie, de la sociologie que de l'art. Une telle démarche n'implique donc pas que l'on s'engage dans un cul-de-sac philosophique, une aporie.
- 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 », selon la définition que donne Bourdieu (1972, p. 282) de *l'habitus*; 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. 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 les hommes, mus par des ressorts intérieurs, tiennent ensemble grâce à leur monde de représentations. Aussi le langage ne peut-il 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 où un « retour au réel » s'impose, afin de vérifier la pertinence et la viabilité d'une représentation du monde fondée sur des stéréotypes.

À propos du « réalisme »

Flaubert a ouvert la voie du « réalisme » en s'intéressant aux « idées reçues », et en s'attachant longuement aux quelques personnages qui ont pour fonction de les proférer, tel Dambreuse dans *L'Éducation 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 suggèrent 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 autogénéré, donc, un langage relevant de la fiction.

On poserait ainsi l'existence d'une *réalité de l'opinion*¹ 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.

Selon ces principes, nous avançons 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*. À la différence de la vérité romanesque², où les personnages et péripéties d'un roman sont tenus pour « vrais » dans les limites de l'œuvre (ainsi Mme de Rénal possède-t-elle à l'intérieur du *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, dit Machado de Assis, comme une *colcha de retalhos*, un patchwork, un tissu rapiécé. Ce qui fait tenir les choses ensemble, dans notre esprit tout au moins, c'est la représentation que nous en avons, et le discours tenu à leur sujet; on peut alors se demander si ce discours est mensonger, ou s'il est fictionnel.

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 ».³

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 chacun – ainsi en va-t-il lorsque Frédéric Moreau s'essaie en vain à

1 La « réalité de l'opinion » est l'objet d'une nouvelle de Machado de Assis, intitulée *Le Secret du Bonze* (1882).

2 Voir à ce sujet l'essai de René Girard, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, 1961.

3 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 XIX^e siècle. Tout repose, dès lors, sur le contenu de cette « représentation » déléguée au lecteur.

comprendre le récit que lui fait Rosanette 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 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 ». 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.

La discipline grâce à laquelle nous pouvons passer de la littérature aux paroles prononcées dans la réalité est 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).

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.

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 » 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 non 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, 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. En poésie, la règle d'engendrement est encore plus autonome : dans le poème de Lewis Carroll déjà cité, une syntaxe usuelle peut soutenir un langage qui ne comporte pas de référents réels, dépourvu, donc de signifié.

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 d'exposition. 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.» (À la recherche du temps perdu, tome 1, 552)¹

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, p. 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 un déterminant 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, p. 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

¹ Nos citations de Marcel Proust sont tirées de l'édition de la Pléiade, en 3 volumes (1954-1957).

représentation sont organisés en pôles d'opposition binaires (hypothèse de Lévi-Strauss), ou comportant un axe central avec des points 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 clos 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, p. 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 et Streiff-Fénart, 1995). Il faut donc tenir « l'ethnicité » comme un processus de circulation de 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. Tous les anthropologues passés sur le terrain des Indiens 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, d'arborer des signes d'indianité aisément perceptibles. 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.

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. Si l'argumentaire repose sur l'élaboration progressive d'une métaphore théâtrale, l'article se conclura, presque mécaniquement, par une métaphore empruntée au même domaine ; la conclusion sera ainsi déterminée par le réseau métaphorique que l'auteur de l'article aura 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 ; cela toutefois ne nous dispense pas de prendre la réalité en considération.

Si d'un côté, comme le fait Carlos Diegues (1996) et son école, 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. 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.

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.

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 les milieux.

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 mêmes, 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 (des notions, donc, ou des instruments analytiques), dont la désignation même influe sur les contours et la productivité, comme nous le verrons dans notre cinquième 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 qu'Umberto Eco (1985) appelle « les limites de l'interprétation ».

Pour prendre un exemple, je lis, dans un ouvrage d'Aparecida Vilaça (2006, pp. 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.

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.

Quant à la perception du rapport prédateur/proie, elle n'est pas proprement humaine. Un 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 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'alarme. 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, p. 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 lorsque 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. Voir un individu, qu'il soit chaman ou non, vous dévisager «en se frottant les yeux et rugissant» (Vilaça, 2006, p.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 –, ce sont deux propositions heuristiques : la première est que les choses qui ne peuvent être appréhendées en soi doivent l'être dans leurs relations (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 ethnographique¹. 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.

1 Au Brésil, ces désignations recouvrent les trois catégories ethniques susceptibles de bénéficier à des titres divers de droits fonciers particuliers : les *quilombolas* (descendants d'esclaves marrons), les indigènes, et les « populations traditionnelles », qui regroupent les *caboclos*, les *caçaras*, et plus généralement les *ribeirinhos*.



CHAPITRE 2

LES MONDES DE LA REPRÉSENTATION

Il est des hasards que l'on choisit. Ma conversion 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, à Bahia, 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. À 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 différent 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 saint¹ 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 XIX^e 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.

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*

1 Terme technique issu du yoruba *yalorixa* désignant les personnes ayant subi une initiation, qui assistent le « père-de-saints » (le maître du terrain cérémoniel, en charge de recevoir les divinités) en tombant en transe et en recevant les esprits.

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, p. 7)

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 tiennent devant la gravité des questions posées, sur le plan social, par l'aménagement du monde moderne.* » (Leiris, 1981, p. 13)

En déplaçant, comme le fait Leiris, la source du malaise de la personne de l'anthropologue vers la science anthropologique en elle-même, Lévi-Strauss (1996, p. 69) pointe 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 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 entre 1950 et 1954 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 dissocie 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 Haïti¹. Si

1 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, p. 251-252)

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 xv^e et xvi^e 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 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 le succès de *À la recherche du temps perdu*, 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 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 suppositions ; c'est aussi une science qui interagit, tant au niveau des individus qu'à celui plus ample des politiques publiques et des institutions.

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 écuelles 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 Philipe ; 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.

Être confronté à un terrain sans 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, 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. À 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; par leur expérience propre, leurs contacts avec les anciens, les stages de formation organisés par l'université fédérale de Bahia ou le secrétariat d'État à l'Éducation, ils avaient eu accès à des patrons comportementaux panindigènes 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 de Oliveira Filho (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, pp. 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). Nous nous trouvons face à une position constructiviste qui fabrique sa cohérence dans son argumentation ; une fois encore, la métaphore théâtrale prédomine, pour réduire la dynamique culturelle à un simple spectacle.

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 rituel sont puisés dans un système de représentation qui lui donnera 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 mâ. Le tronc devant servir à cet usage, chez les Pataxó, est d'abord employé comme pénis fécondant les maisons. À l'inverse, le concours de tir à l'arc que proposent les Pataxó aux touristes venant visiter la Jaqueira (commune 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, 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

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, plaident pour une étude plus attentive des stéréotypes contenus dans ces derniers.

La « maigreur de la récolte » (Castillo Durante, 1994) que le stéréotype permet comme instrument heuristique est due 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. 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 développements mythogènes (Kohler, 2009).

En s'intéressant aux règles de génération de ce type de discours, on peut comprendre ses prolongements dans l'ordre du mythe et autres représentations collectives. Ces discours sont fondés sur des règles rhétoriques dont les unités pertinentes sont le stéréotype en soi, mais aussi le réseau de signification dans lequel il est inséré, et le contexte dans lequel il est prononcé. Trois règles principales semblent se dégager : 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. À 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 et 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, nous ne pouvons nous contenter de conclusions univoques. Un discours identitaire 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. 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*. 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. 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.

À 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, p. 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 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. Geertz (1983) ouvrait la voie lorsqu'il comparait enquête ethnologique et explication de texte. 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 *discriminatisés*») 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 1951 où la police écrasa 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, 2011a)

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 », « tenir bon », 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 et Lénassi, 2000)

Un récit pataxó, l'histoire de Juacema, permet de mieux comprendre la relation entre espace et temporalité. Dans les temps anciens, disent les Pataxó, les Portugais fondèrent une ville à la pointe de Juacema, falaise d'ocre rouge à quelques encablures du village de Barra Velha. Ils chargeaient sur leurs

navires de l'or et des pierres précieuses et vivaient en paix avec les Indiens de la région. Mais un jour, le fils du capitaine portugais vola un *bem-te-vi* (*Pitangus sulphuratus*, oiseau de la famille des tyrannidés) qui appartenait au fils du chef indien, et il le tua. Alors les Indiens firent appel à des Tapuios, les Baquirá ou Bacurá, et leur demandèrent d'expulser les Portugais. Ces Tapuios vivaient sous terre; pour se déplacer, ils creusaient des tunnels. Un jour, ils surgirent, émergeant de trous énormes qu'ils avaient creusés; ils massacrèrent les Portugais et détruisirent la ville, n'en laissant nulle trace. Puis ils retournèrent à leur domaine souterrain. Les Baquirá laissèrent de leur passage les gigantesques puits verticaux qui ponctuent la terre rouge par endroits.

Une analyse structurale de l'histoire de Juacema (en particulier l'opposition entre *bem-te-vi* et *baquirá* ou *bacurá* – engoulevent *Chordeiles podager*, messenger des morts selon Lévi-Strauss, 1985, p. 53) nous montre qu'il s'agit d'un mythe, et qu'à ce titre il est pertinent de le tenir pour un schème mental informulé, selon lequel les hommes du passé ont basculé dans le monde souterrain, traduisant une représentation spatiale de la succession temporelle. L'espace dans ses différents aspects (paysages, toponymies, circuits, stratifications et accidents géologiques) sert 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).

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 (Kohler, 2009): 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. Le passage du passé au présent se fait sous les formes d'un basculement dans le monde souterrain de tout ce qui a précédé l'existant, à l'instar d'un jeu de domino.

La valeur heuristique de cette proposition tient dans 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) 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.

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 par exemple 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, c'est-à-dire l'élaboration et la diffusion d'un savoir délocalisé, qui accompagne le processus de scolarisation.

Cela nous permet d'avancer dans la réflexion sur le statut du stéréotype, et des modalités de son passage du niveau idéologique au cosmologique. La « 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 élaborée conjointement par les indigénistes et par les indigènes, sur la base d'une imagerie stéréotypée visant à

crystalliser 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 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 des 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) et de Roberto Araújo (2004; 2006). 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.

Nous parlons d'idéologie, de cosmologie. *Quid* du stéréotype lui-même? Comment l'isoler?¹ 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'un 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

¹ Cette partie a fait l'objet d'une publication partielle (Kohler, 2007).

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 névoulons pas dans un univers d'indifférence » (Leyens, 1996, p. 49).

Les stéréotypes sont des *unités de signification* (avant de porter de l'information, ils portent du sens¹) qui s'articulent au sein de systèmes de représentation. En cela, ils s'apparentent aux « attracteurs » que décrivent les sciences cognitives (Sperber, 1996 ; Boyer, 2001), dans une théorie où le fonctionnement de l'esprit s'organise en modules de perception, de représentation et de « méta-représentation ». Ils sont à la fois des éléments stabilisés qui permettent la correspondance des systèmes de signification 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. Pour adopter une terminologie structuraliste, les stéréotypes se déploient sur des axes qui découlent du « type de machinerie mentale dont nous disposons » (Bourhis et Leyens, 1994, p. 134) : du proche au lointain, du sauvage au domestique, du connu à l'inconnu, du masculin au féminin, 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 ». Ces différents axes et leurs intersections peuvent 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, puisqu'il s'agit bien plutôt d'unités de sens, organisées en modules, reliés par des éléments en circulation.

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

1 Nous entendons par là qu'ils résonnent en nous, et que cette résonance joue dans la sélection d'un stéréotype plutôt que d'un autre (Kohler, 2011a, chapitre 4). 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'informatrice. »



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.¹ Mais c'est le contexte, l'environnement médiat ou immédiat, qui détermine 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.

Les représentations collectives sont portées par des individus ; elles ne se transmettent pas par réplication, mais par transformation. Et ces transformations ne sont pas dues à une transmission imparfaite, mais à l'évolution des situations ou des contextes.

Les Pataxó vivent aujourd'hui une situation conflictuelle dont l'enjeu les dépasse largement : l'extension 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. 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

1 On comprend pourquoi, comme le faisait observer Amossy (1991), les qualificatifs tels que « figé » ou « incorrect » ne sont d'aucune pertinence pour l'analyse des stéréotypes, puisqu'ils se déploient au 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.



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 vienne à ôter toute possibilité de survie du groupe, laissant pour seul héritage l'exploitation du bois. » (Assis, 2004, p. 78) Une photographie aérienne suffit pourtant à constater que dans ses limites de 1991 (date de l'homologation), 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 », et qui souffre difficilement la contradiction des faits, comme j'en ai 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. 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 à relier, l'ensemble de mes données afin d'y détecter les signes d'une ambivalence affective des Pataxó à l'égard de « leur » forêt.

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 socio-économique 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

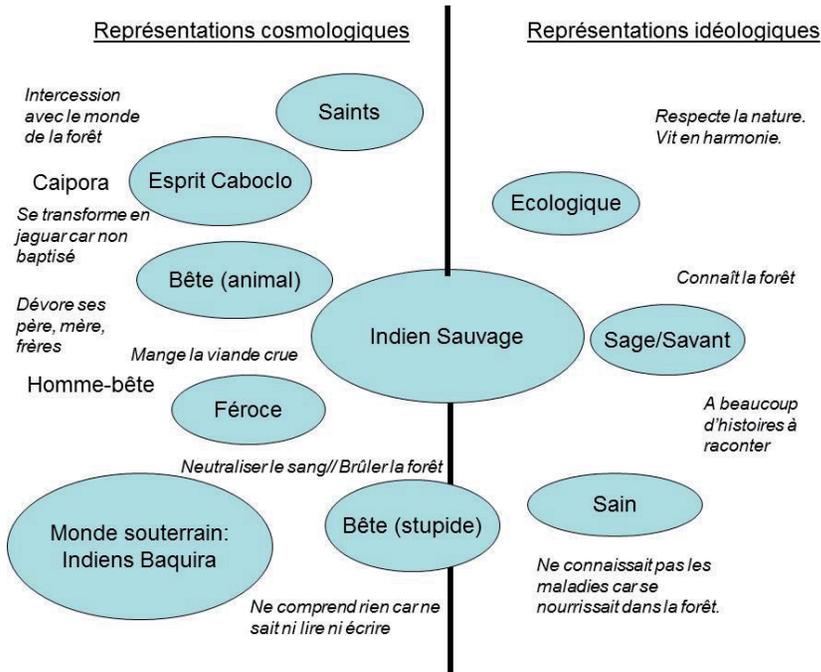
avons affaire à un système d'omissions à étages : ni les ONG, ni les universitaires engagés auprès de ces populations, n'ont intérêt à leur porter préjudice (Kohler, 2008). Qu'une publicité soit donnée à l'affaire ne changerait rien, d'ailleurs, à la situation réelle : elle n'influerait qu'à la marge sur la teneur des discours dont la dimension écologique serait tout simplement évacuée.

Il m'est donc « apparu » 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. À ce titre, la nature brute se déploie symboliquement comme une antithèse de l'effort de civilisation qui transparaît 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.

Le schéma ci-dessous est destiné à illustrer les rapports qu'entretiennent les registres cosmologiques et idéologiques chez les Pataxó, schéma centré sur un « attracteur » (nœud de représentations stéréotypées) particulièrement fertile, celui de l'Indien sauvage. Cet Indien sauvage est une fiction qui se décline, du côté cosmologique, en trois pôles : *brabo*, *bobo*, *bicho* (féroce/sauvage ; bête/stupide ; bête/animal) ; ces pôles sont une constante dans les représentations des caboclos brésiliens, puisqu'ils sont le résultat de l'évangélisation fondée sur l'exécration de l'anthropophagie et de la promiscuité.

Du côté idéologique, en revanche, l'Indien sauvage est paré de vertus puisque, dans la « moyenne dialectique » qui permet aux peuples indigènes de dialoguer avec la société nationale, cet Indien – tout aussi fictionnel – vit ou vivait en symbiose avec la nature, ignorait l'agriculture, connaissait tous les remèdes et jouissait d'une excellente santé. Toute l'argumentation politique des Pataxó repose sur ce stéréotype ethno-écologique.

L'ANIMAL QUI N'EN ÉTAIT PAS UN



Si l'on entre dans le détail de ces représentations, on pourra constater qu'il s'agit d'un réseau où chacun des éléments est susceptible d'être mis en relation avec tel ou tel autre. Ainsi le « caboclo », qui dans le panthéon pataxó surgit lors des trances, est une figure d'Indien sauvage, ivrogne, imprévisible, qui établit le lien entre Indiens actuels et monde ancien, devenu monde souterrain. La figure de l'Indien *bobo*, bête, ignorant, est quant à elle le moteur de l'investissement scolaire des Pataxó, pour qui la maîtrise de l'écriture est la condition de l'accès aux droits fonciers. De même, l'idée ancrée dans un substrat amérindien de la nécessaire « neutralisation du sang » par la cuisson trouve une contrepartie dans le fait de brûler la forêt pour en neutraliser la part sauvage, et se l'approprier.

C'est donc dans ce registre cosmologique que l'on découvre les moteurs d'actions apparemment incohérentes avec l'argumentaire écologique déployé en contexte de négociation, comme peuvent l'être le fait de défendre l'intégrité d'une culture indigène tout en poussant ses enfants à entreprendre des études longues afin de devenir salarié, ou le fait de détruire impitoyablement les reliquats de forêt protégée afin de fabriquer l'artisanat qui, précisément, servira à financer leurs études.

CHAPITRE 3

LA RÉALITÉ 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, p. 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.¹

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'aient 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 exister.

¹ Des extraits de ce chapitre ont été publiés dans la revue *Nature, Sciences, Sociétés* (Kohler, 2011b).

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, 2004, pp. 161-167).

L'idée de Lévi-Strauss, selon qui 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 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), Ingold (1994 ; 2000) et Viveiros de Castro (2002) se sont souciés d'inclure les non-humains dans des réseaux de relation. 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 – cela au nom d'une harmonie présumée avec le monde naturel –, 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 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 devant être autant que possible « externalisés » – assumés par la nature seule ou par la collectivité. 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, en commençant par celle proposée par l'OCDE (R. Steenblik, D. Drouet et G. Stubbs, 2005, p. 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 et 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. À 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'État 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 (Levrel, 2007), 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 aboutissent le plus souvent à 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.

On retiendra 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 humains ou technologiques (Léna, 2005, pp. 349 et 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, ne sont pas rétribués, 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; le désenclavement et l'augmentation des flux de circulation d'hommes et de marchandises 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 protégés, 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 par le directeur général de l'Unesco, Koïchiro Matsuura, dans un point de vue publié dans *Le Figaro* (du 15 octobre 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 conclue 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 parer 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 fantasmagique 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 minimal 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, 1999, p. 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 et 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 : « *En bref, et bien que demeurent nombre d'incertitudes concernant les trajectoires des populations et des espèces [allusion ici au patrimoine génétique permettant aux espèces de maintenir leur capacité évolutive et adaptative], nous savons où va la biodiversité en l'absence d'une intervention rapide et radicalement différente : vers le ciel, sous forme de fumée ; vers les pôles et sous les eaux ; transformée en récoltes et en bétail ; posée sur nos tables et transformée en encore plus de biomasse humaine ; transformée en carburant, dans nos réservoirs ; vendue sous forme de meubles, d'animaux de compagnie, de remèdes traditionnels contre l'impotence ; elle laissera la place à davantage de villes et de banlieue ; elle se réfugiera dans un passé distant, dans la mémoire et les livres d'histoire.* » (2008 : 11580)

Deuxième scénario (*idem*, p. 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 compatibles 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 délogées.*
- 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 non viables *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.

Logiques d'acteurs

La création d'aires protégées agit paradoxalement comme facteur d'attraction pour les populations humaines (Wittemyer *et al*, 2008) : 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, comme le sont au Brésil les « réserves extractivistes », 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 socio-économiques 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 ».

L'angle anthropologique est insuffisant pour rendre compte, à lui seul, des phénomènes observés ; cet abord exige la constitution d'équipes interdisciplinaires, incluant entre autres des démographes, écologues 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 leur sont propres et parfois incompatibles ; puis la multiplication de termes aux contours flous qui accompagnent et justifient les politiques publiques, et qui sont réinterprétés localement : « développement durable », « gouvernance », « globalisation », « société civile ». Nous pénétrons en effet dans un domaine relevant du champ d'action politique. La fortune de l'expression « développement durable » ne vient pas de son contenu, mais du fait qu'elle associe la question sociale à la question environnementale, chacun étant libre d'en estimer les proportions. 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 localement, comme peuvent l'être

les « choses culturelles » telles que le mariage ou la couvade (Sperber, 1996, p. 32).

L'élargissement du champ d'investigation 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

L'Amazonie a connu, au cours des cinquante dernières années, des changements aussi radicaux que le furent, en France, les politiques de remembrement et de mécanisation de l'agriculture. En dépit de variantes locales, quelques constantes s'imposent à nous si nous cherchons à décrire le substrat sur lequel, aujourd'hui, sont implantés aussi bien les programmes *eco-friendly* (réserves extractivistes, réserves de développement durable, programme d'implantation agro-extractivistes) que les mégaprojets d'infrastructures tels que les barrages hydro-électriques, l'extraction minière ou le développement agro-industriel (soja, huile de palme, viande bovine).

La forêt amazonienne, bordée au nord par le bouclier des Guyanes, au sud par les savanes, et à l'ouest par les Andes, couvre une surface de huit millions de kilomètres carrés, partagés entre différents pays. Contrairement à une idée bien ancrée, l'Amazonie ne fut jamais un « désert humain », sinon durant une brève période qui suivit la conquête du Nouveau Monde. Les épidémies décimèrent des cités, rompirent les circuits commerciaux, désorganisèrent la région en incitant les survivants à s'éloigner des axes fluviaux afin d'éviter les contacts. La forêt se referma sur les villes construites en bois et lianes. Puis vinrent les politiques d'évangélisation, regroupant des populations entières, livrées aux maladies et au travail forcé. Bien vite, les systèmes d'exploitation des ressources naturelles mises en place (les « *drogas do sertão* » et autres produits de la forêt) nécessitèrent l'invention d'un sous-système économique original, connu sous le nom d'*aviamento* (« fourniture »), mettant en relation un employé (« *freguês* », client) et un « patron ». Le principe de cette relation patron/employé repose sur la dépendance, mais aussi sur la

loyauté. Le patron s'approprié des bras de rivières dont il contrôle les accès. Il confie à ses employés la tâche d'extraire ou de récolter les produits réclamés par les marchés : peaux, poissons, plumes, or, palmes, caoutchouc, huiles et noix diverses. Il fournit à l'employé l'équipement nécessaire à l'accomplissement de sa tâche : outils, nourriture, carburant, équipement. La valeur de ces fournitures excédant celle des produits récoltés, l'employé se trouve lié à son patron par une dette qu'il ne pourra jamais apurer.

Toutefois, dans ce système, la violence est l'exception bien plutôt que la règle. Ce fonctionnement fait partie d'un système de dépendance intériorisé, que Christian Geffray (1995) nomme « l'exploitation paternaliste ». Si violence il y a, elle est avant tout symbolique, car la dette n'est pas véritablement financière, et n'est pas destinée à être réglée ; elle est un *signe* de la relation de dépendance. Jamais un patron ne réclamera sa liquidation, sauf en cas de déloyauté (tentative de détournement des produits, faible production). Le patron, qui contrôle divers individus et famille, vend quant à lui sa production à des intermédiaires, jusqu'à ce que les produits recueillis parviennent aux entrepôts des exportateurs, situés à Belém ou à Manaus.

Ce système est original, car tout en étant lié, dès l'origine, à un marché globalisé, évoluant en fonction des demandes internationales pour tel ou tel produit, il crée une organisation sociale hiérarchisée, et une occupation spatiale clairsemée mais qui remonte profondément les affluents de l'Amazone, jusqu'aux régions les plus reculées. Les fluctuations du prix des produits, fixés à Londres, Berlin ou Paris, entraîneront des pressions plus ou moins intenses sur l'environnement forestier, avec des périodes de reconversion à de nouveaux produits. L'exemple phare est celui du caoutchouc : grâce à la découverte, par Goodyear, de la vulcanisation, le caoutchouc ou latex, extrait de l'hévéa (*Hevea brasiliensis*) connut un boom au tournant des XIX^e et XX^e siècles, accompagnant le développement de l'industrie automobile. La demande était telle qu'un flux de migrants, originaires du Nordeste, vint pallier le défaut de main-d'œuvre. Mais nombre de populations amérindiennes, au Pérou, en Colombie comme au Brésil, furent incitées, ou contraintes, à intégrer ce marché.¹

La chute de la demande (due au développement de plantations d'hévéa en Malaisie, parvenues à maturité dans les années 1910), impliqua une

1 Concernant le Brésil, le cas des Paumari a fait l'objet d'une thèse d'Oiara Bonilla (2007). Au Pérou, c'est Peter Gow (1991) qui s'est consacré aux recompositions ethniques liées à cette extraction. Enfin, pour un panorama de l'intégration forcée de populations entières dans ce système, on lira la somme de Michael Taussig (1987).

réorientation des activités, jusqu'à la reprise, provisoire, des années 1940 (l'expansion japonaise ayant entraîné une rupture d'approvisionnement), moments où furent recrutés, dans les régions pauvres du Nordeste, des « soldats du caoutchouc », abandonnés sur place à la fin de la guerre.

Ces fluctuations des marchés ne pouvaient, évidemment, entraîner des fluctuations parallèles dans l'organisation sociale et les modes d'occupation de l'espace. Les populations amazoniennes, rompues aux reconversions, pratiquaient des activités de subsistance (chasse, pêche, horticulture) qui compensaient les aléas économiques. On parle de populations « *caboclas* » pour désigner ces peuplements d'origine diverse, descendants d'Amérindiens évangélisés, d'esclaves marrons, de migrants nordestins, et parfois d'aventuriers européens laissant des descendants aux cheveux blonds. Ce monde « *caboclo* », parfois qualifié d'invisible, partage un fonds culturel lié au fleuve et à la forêt, peuplés de créatures surnaturelles tel le Curupira, le Mapinguari, la Cobra Grande et le Boto.

Ce que nous décrivons est donc, paradoxalement, un système stabilisé, ce qui a amené le gouvernement brésilien à promulguer, en 2007, une loi définissant ces « populations traditionnelles » comme systèmes socio-écologique différenciés, susceptibles, en conséquence, de bénéficier de droits collectifs particuliers. Or cette loi vient après une cinquantaine d'années de modifications profondes, auxquelles ces populations ont pris part, tout en maintenant des traits particuliers : les activités de subsistance liées au milieu amazonien, l'opportunisme économique et la relation de dépendance aux patrons.

À l'heure où, en France et en Europe, se déroulait la « révolution verte », impliquant la disparition des bocages et la concentration des exploitations, l'Amazonie connaissait un bouleversement similaire, fondé sur la décision du gouvernement militaire (1964-1985) de réaliser une occupation effective de ce territoire mal connu et peu contrôlé. Outre cet argument stratégique (« *integrar para não entregar* », intégrer pour ne pas abandonner), les militaires pariaient sur l'essoufflement des revendications portant sur la réforme agraire, en déplaçant les populations rurales surnuméraires du Nordeste, du Sud-Est et du Sud vers le bassin amazonien. Ce projet de colonisation impliquait la construction d'un vaste réseau routier, les transamazoniennes et les « périmétrales », programme qui ne fut que partiellement réalisé. Alors que l'Amazonie avait jusqu'à présent été pénétrée par ses rivières, le projet d'intégration reposait sur les échanges routiers, reliant directement les villes du Centre (Brasília) et du Sud-Est (São Paulo, Belo Horizonte) aux États de Rondônia, Mato Grosso et Pará.

La colonisation agricole fut mise en œuvre par l'Institut national de la colonisation et de la réforme agraire (INCRA), créé en 1970. Elle impliquait la définition et la viabilisation de gigantesques *assentamentos* (implantations) divisés en lots, qui furent distribués à des milliers de familles venant du Sud et de l'Est, étrangères au milieu amazonien. Le système de distribution impliquait que les lots attribués soient entièrement déboisés, sous peine de confiscation. La dureté du milieu, les maladies, les malversations diverses aboutirent souvent à une concentration de la propriété foncière, et à l'abandon des cultures de subsistance (riz, haricot) en faveur de l'élevage bovin, considéré comme capital sur pied. Parallèlement furent lancés des programmes de construction de barrages hydroélectriques, et des politiques d'incitation à l'élevage et à l'agriculture intensive (le soja), ainsi qu'à l'implantation d'industries papetières ou sidérurgiques. Ainsi débuta l'ample mouvement de déforestation en arc de cercle, qui relie Belém, capitale du Pará, à Porto Velho, capitale de l'État de Rondônia.

En 1988, l'assassinat de Chico Mendes, fondateur d'un syndicat de collecteurs de latex dans l'État de l'Acre, révéla à l'opinion publique internationale l'existence d'une nébuleuse des «peuples de la forêt», populations locales, indigènes ou traditionnelles, que le développement accéléré de l'Amazonie mettait en péril. Ce message fut relayé par des ONG environnementales, qui popularisèrent l'idée selon laquelle la préservation de l'environnement et la protection des populations traditionnelles relevaient d'un même combat. Il se créa ainsi une alliance qui montra son efficacité lors du sommet de la Terre de Rio, en 1992, où la société civile fut pleinement représentée¹. C'est à Rio, cette année-là, que fut élaborée la Convention sur la diversité biologique, où les intérêts de la conservation furent délégués aux pays signataires. En échange d'une obligation de protection de la biodiversité, ces pays voyaient affirmée leur souveraineté sur le patrimoine biologique, cependant que les ressources qui en dériveraient devaient faire l'objet d'une distribution équitable des bénéfices. Les «savoirs traditionnels» se voyaient ainsi consacrés.

Sous la pression internationale, et saisissant l'opportunité d'assumer un leadership dans ce domaine, le Brésil lança une double politique de reconnaissance et de délimitation de territoires indigènes (appuyé sur la Constitution de 1998) et de création d'un vaste réseau d'aires protégées, le Système

1 Le meilleur exemple d'ONG socio-environnementale est, au Brésil, l'ISA (Instituto Socioambiental), qui a développé une expertise tant sur les questions indigènes que sur les aires protégées.

national d'unités de conservation, formalisé en 2000. Ces territoires forment une mosaïque qui permet de freiner l'avancée des fronts pionniers, zones où la propriété foncière fait l'objet d'incertitudes (propriété de l'État ou de l'Union), de contestations (anciennes aires d'influence des patrons), ou d'un simple laisser-aller. Parallèlement, les gouvernements des États établissent des zonages, souvent sur la base du fait accompli, pour attribuer telle ou telle priorité à leur développement, tandis que le gouvernement de l'Union décide des orientations industrielles et énergétiques.

En dépit de leur réputation d'invisibilité, les populations amazoniennes traditionnelles ne sont pas demeurées passives face à ces politiques publiques. Le changement majeur qu'ont connu ces populations, jusqu'alors centrées sur des noyaux familiaux le plus souvent dispersés selon les nécessités des patrons, est concomitant au développement accéléré : il trouve son origine ailleurs, au Vatican.

C'est lors du Concile Vatican II, en effet, que surgit au sein de l'Église une mouvance progressiste, d'inspiration marxiste, qui prendra pour nom la « théologie de la libération ». Tandis qu'en Europe apparaissent les prêtres ouvriers, ancrés à gauche, proches des mouvements syndicaux, la théologie de la libération essaime en Amérique latine, sous l'influence de religieux tel Leonardo Boff au Brésil, se vouant à l'éducation des couches populaires, et diffusant un message social progressiste dans les milieux ruraux. La première initiative mise en œuvre par ces prêtres et religieuses fut de former des « communautés ecclésiales de base » (CEB), inspirées du premier christianisme, et de former des leaders communautaires capables d'assumer des revendications. L'organisation des communautés passait à la fois par un message biblique délivré par ces leaders, et par la formation de syndicats ou d'associations permettant de peser sur les décisions régionales (Löwy, 1996).

On peine à imaginer l'influence de tels religieux itinérants : elle fut énorme, car il n'est de population amazonienne qui n'ait été approchée et formée, parfois grâce à la diffusion du message par des leaders influents. L'apparition des communautés comme acteurs des politiques locales, là où résidaient des familles dispersées, est un des faits les plus marquants de l'histoire amazonienne des dernières décennies. Cette montée en puissance (*empowerment*) des populations locales fut bien entendu l'objet de répliques individuelles, par des propriétaires terriens dépêchant des tueurs à gages pour décapiter ces syndicats, mais aussi institutionnelles, le gouvernement militaire emprisonnant de nombreux religieux (dont certains sont toujours portés disparus) et favorisant des pasteurs évangéliques,

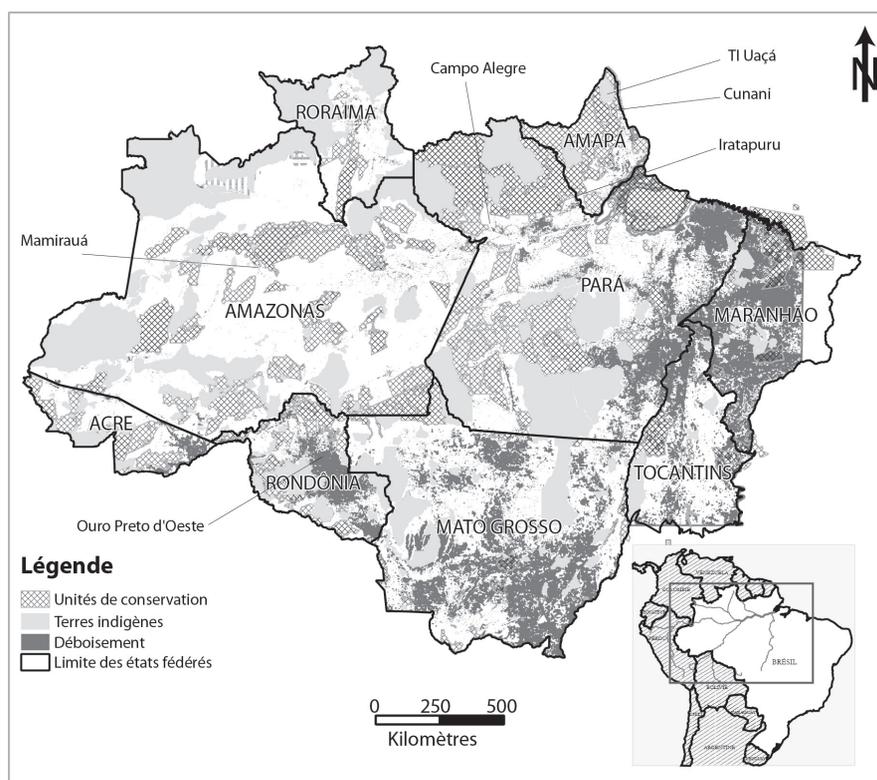
missionnaires originaires des États-Unis ou issus des Églises nationales. L'Amazonie se trouve donc en proie à des tensions contradictoires, de conservation et de destruction, dont les ressorts se trouvent à la fois dans les négociations internationales sur le commerce et l'environnement, mais aussi au niveau local, dans la disposition des populations à entrer dans telle ou telle logique de développement. C'est à ce niveau des communautés locales, prises dans des faisceaux d'alliances institutionnelles, que les anthropologues exercent leur métier.

Terrains

Cet arrière-plan ne peut être perdu de vue lorsqu'on s'intéresse aux politiques locales de développement durable en Amazonie, et se retrouve dans tous les terrains que j'ai menés en Amazonie ces dix dernières années (figurés sur la carte ci-dessous) : en Amapá, la terre indigène uaçá, dans le bassin de l'Oyapock, la communauté marronne de Cunani, en lisière du parc national du cap Orange, et la réserve de développement durable de l'Iratapuru ; dans le Pará, la communauté de Campo Alegre (canton d'Oriximiná, rive nord de l'Amazone) ; en Amazonas, la réserve de développement durable de Mamirauá, canton de Tefé ; en Rondônia, le projet de colonisation agraire d'Ouro Preto do Oeste. Ces terrains, menés dans le cadre de différents programmes¹, permettent d'avoir une vision panoptique de la diversité amazonienne, mais aussi des constantes que présentent ces populations. Mon intégration à des équipes interdisciplinaires, comptant essentiellement des géographes, m'a amené à me centrer sur les rapports au territoire et à l'environnement, en partant du principe qu'un tel rapport est structurant, et que l'attachement à un territoire donné est une garantie de durabilité des pratiques. Il s'agissait là, rappelons-le, d'une hypothèse de travail, et non d'une conclusion.

1 Programmes ANR DURAMAZ (2007-2010), « Déterminants géographiques, sociologiques et économiques du développement durable en Amazonie », et USART (2010-2012), « Transmission des usages et des représentations du territoire en Amazonie (Brésil/Guyane) ».

LA RÉALITÉ EN FACE



1 Amazonie brésilienne : unités de conservation, terres indigènes, et avancée de la déforestation. Les traits désignent les terrains menés par l'auteur entre 2005 et 2012. Crédit : François-Michel Le Tourneau.

Lorsque l'anthropologue débarque sur un terrain, il se trouve confronté à des communautés humaines dont il peine à discerner les contours. Il ne sait par quel bout débiter son enquête. Les noms se confondent, les lieux ne lui sont pas familiers, nombre d'expressions locales désignent des réalités qu'il ignore. Un spécialiste de l'Amazonie a tout au moins cet avantage que la faune et la flore lui sont familières, ainsi que l'arrière-plan historique et mythique qui accompagne la mobilité humaine dans ces régions longtemps isolées. La présence de « souterrains » au fond des lacs et des rivières ne le surprend pas. Les enfants donnés ou échangés, les foyers composés de « fils légitimes » et de « fils d'adoption », les calendriers d'activité, les groupes de travail liés à la récolte et à la transformation du manioc, sont des constantes dans cet univers où les fratries sont nombreuses, et où la coopération entre

les générations est une condition nécessaire à la subsistance. La survie du groupe est en effet liée à sa capacité à déboiser des parcelles, planter du manioc, le transformer en farine, et vendre l'excédent. Cette production destinée à la vente s'accroît à proportion de la demande émanant des villes proches, et cette activité est parmi les seules qui soient aujourd'hui autorisées. Jusqu'aux années 1970, en effet, la vente de peaux de caïmans, d'iguanes, de boas, et de félins (jaguar, margay, ocelot) permettait des rentrées d'argent abondantes et régulières. Les collectes de noix du Brésil, d'huile de copaïba ou d'autres essences odoriférantes ou médicinales, sont des appoints souvent nécessaires, mais trop aléatoires pour se constituer en mono-activités. Dernière constante : l'organisation communautaire, sous forme d'association d'habitants, de coopérative ou de syndicat, résultat du vaste mouvement d'évangélisation et d'éducation lancé en Amazonie durant les années 1970.

On ne se trouve donc pas démuné face à ces communautés, et l'intérêt se portera sur les divergences observées – par exemple dans la constitution des maisonnées, dans les parcours migratoires, dans l'émergence ou non d'églises protestantes.

Prenons pour exemple la réserve de développement durable d'Iratapuru, fleuron de la politique environnementale de l'État d'Amapá. 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 garantir le maintien d'activités traditionnelles à faible valeur ajoutée sans modifier, justement, le mode de vie et de production ?

Ce terrain permettait ainsi de poser 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).

Pour comprendre ce qui permet à une telle communauté de se maintenir, nous pouvons utiliser le cadre d'analyse proposé par Max Weber dans *Économie et société*, qui propose de s'intéresser au *sentiment subjectif de solidarité et d'appartenance*, fondé sur une mémoire collective, des normes, des valeurs et des usages, la capacité à partager des objectifs communs, ce que la sociologie définira, un siècle plus tard, comme le « capital social ».

– La mémoire collective : les premiers migrants partagent une origine commune (Breves, État du Pará) et ont adopté l'histoire locale alors même que leur migration est postérieure à la fin de cette période ; les nouveaux arrivants ont fait leur le passé du lieu, transmis par d'anciens habitants. Les lieux sont d'ailleurs *historicisés* : ils 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*.

– La 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, comme par exemple : « *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, habitants à demeure : prêt ou don d'enfant, hébergement parfois définitif des saisonniers. C'est cela qui permet la reproduction sociale sous forme d'intégration de membres extérieurs, en plus du mariage.

– L'homogénéité des pratiques et des croyances religieuses. La religion catholique comme facteur de cohésion a été amplement illustrée par Galvão (1955) : la hiérarchie socio-économique est compensée par les fonctions religieuses au sein des *freguesias*. Le directeur de la coopérative d'Iratapuru est également le *rezador*, celui qui, chaque dimanche, réunit la communauté pour lire des passages de la Bible ; on peut se demander si sa légitimité comme directeur n'est pas due précisément à cette fonction, si l'on en croit les nombreuses allusions à l'éthique nécessaire à la direction morale de la communauté. La communauté actuelle a été constituée par le regroupement d'habitants dans une 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, inauguration d'une école.

– La configuration des lieux rend nécessaire la coopération. La pratique extractiviste elle-même est donc 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 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, qui 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 ; les garçons ont donc 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 ici, contrairement aux discours et aux apparences, le pivot de toute transmission du capital et des lots de noyers du Brésil.

Les éléments pertinents relevés à Iratapuru ne s'imposent qu'à mesure des comparaisons avec d'autres terrains « traditionnels ». C'est à force d'expérience que l'on découvre la variabilité des modèles – formation des unités de production, rapport aux institutions, réseaux d'échange et de commerce.

Quittons à présent le domaine traditionnel pour nous intéresser à un contexte « post-front pionnier » (Nasuti, 2010), un lotissement agricole créé de toutes pièces. Il nous faut sélectionner soigneusement les éléments qui rendraient pertinente une comparaison. Le terrain d'Ouro Preto do Oeste, dans l'État de Rondônia, fut un projet pilote de colonisation agraire en 1970. Il était intéressant par le nombre de questions soulevées et d'obstacles posés à une approche anthropologique : diversité et éparpillement de population, multiples activités, impossibilité d'identifier une « communauté » au sens anthropologique du terme. Quelques dizaines de familles avaient décidé de rompre avec le productivisme imposé pour développer des techniques de cultures alternatives (les SAF, systèmes agroforestiers). Leur motivation principale résidait en la découverte de la toxicité des produits phytosanitaires couramment utilisés, et le désir de recomposer partiellement le couvert végétal de leurs exploitations. Or l'Association de producteurs alternatifs créée à cette fin fut dissoute quelques mois avant notre arrivée. Si le modèle proposé à Iratapuru permettait aisément d'expliquer l'échec d'une telle initiative, il n'expliquait pas comment cette association avait tenu bon quinze ans d'affilée... Une telle longévité permet de comprendre qu'une explication fondée, par exemple, sur les faibles liens sociaux unissant les associés, serait une explication par les conséquences – ou, en termes « schopenhaueriens », ce serait se soulever soi-même en se tirant par les cheveux.

Il semblait alors pertinent d'observer, derrière la multiplicité des parcours, la position commune de gens déracinés, confrontés au milieu amazonien qui leur était étranger. À travers l'enquête sur les causes de la faillite de l'Association, nous avons pu constater les profondes divergences d'opinions et de positions relativement à ce type d'initiative. 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, État, 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 d'en pérenniser le fonctionnement, des erreurs ou des indécidables ; dès lors, c'est l'intérêt que peuvent y trouver les bailleurs de fonds qui explique le succès ou l'échec de ces initiatives : l'État de Rondônia, en dépit de l'image de marque positive que peut véhiculer une association promouvant le développement durable, pouvait considérer cette initiative comme superflue ou incompatible avec son programme économique, fondé pour une bonne part sur l'élevage bovin.

Les représentants des différents organismes officiels, 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 organismes dédiés à la productivité agricole n'ayant peut-être pas voulu comprendre que l'Association ne s'inspirait pas d'une logique économique, mais se considérait comme *porteuse d'un projet de société*, la rentabilité devant dès lors secondaire. Ses membres étaient issus du syndicalisme militant, enraciné dans le catholicisme, et il est clair que leur union était motivée par un même rejet de l'agriculture conventionnelle.

Le défaut d'*alliance stratégique* est donc bien un facteur essentiel de la désagrégation de cette coopérative, cependant que la Coopérative extractiviste du fleuve Iratapuru, ou l'Association des peuples indigènes de l'Oyapock, grevées de dettes, se sont tout de même relevées, l'une grâce au secrétariat à l'Environnement de l'Amapá, l'autre grâce à l'ONG The Nature Conservancy. 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 confrontés 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 que ceux liés 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'Institut brésilien de l'environnement 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 dans les centres académiques.

Les deux exemples évoqués, Iratapuru et Ouro Preto do Oeste, nous permettent d'appréhender de l'intérieur les logiques à l'œuvre derrière les programmes de durabilité environnementale. Une telle durabilité ne s'impose pas d'elle-même : elle exige une cohésion sociale, la capacité à s'engager dans un projet commun, et un réseau solide d'alliances institutionnelles. Mais aussi, et surtout, de tels programmes doivent être *porteurs de sens*. Il règne à ce sujet un certain angélisme, à l'idée que les populations rurales seraient, par essence, les mieux à même de devenir « gardiennes des paysages ». Mais une telle vocation serait le résultat d'une révolution culturelle qui est bien loin d'être accomplie. Tant les populations traditionnelles amazoniennes que le monde agricole en France se perçoivent comme des acteurs *sociaux*. Le sens de leur existence réside dans l'appartenance à la société, et dans le rôle qui leur incombe de fournir des produits forestiers, ou des produits agricoles. Ils ne se conçoivent pas comme de simples gardiens, entretenant des paysages pour le plaisir d'urbains désœuvrés. Et c'est un fait qu'en dépit des théories en vigueur, sur l'intégration sociale de la nature, par exemple, dans les aires d'influence animiste (Descola, 2005), les hommes se sentent avant toute chose appartenir à la société des hommes.

Dernier point, essentiel : en dépit des échanges accélérés, de la circulation des hommes et des idées que facilitent les programmes de développement durable, l'apparent consensus peut reposer sur un « malentendu productif » (Le Tourneau et Kohler, 2011). Les humains, nous l'avons vu, n'accèdent à la réalité qu'à travers des grilles de lecture, ou cadres interprétatifs, dont ils ne peuvent s'affranchir du jour au lendemain. C'est ainsi que les ONG qui souhaitent libérer les populations locales du joug des patrons, et du système de l'*Aviamento* – cela en créant des coopératives ou des marchés « équitables » – se retrouvent souvent, et malgré qu'elles en aient, assimilées à des patrons, dont on attend évidemment qu'il agisse comme tel, distribuant des présents, répondant aux demandes individuelles, bref qu'elles s'insèrent dans le système « d'exploitation paternaliste » qui a conformé les relations sociales amazoniennes durant des décennies. Or les ONG ou institutions qui rechignent à personnaliser les relations font face à des mécontentements ou des résistances qu'elles ne parviennent pas à expliquer. C'est bien parce que les humains n'agissent pas en fonction de critères rationnels, mais bien

affectifs, que l'on ne peut prétendre agir pour des intérêts bien compris, quand l'intérêt premier de tout individu est d'accorder du sens à sa propre existence, en fonction de ses propres cadres de représentation.

Mun'Uaçá : de la géographie symbolique aux interactions chamaniques et politiques

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. Pouvait-on considérer qu'une inclusion sociale de certains êtres vivants dans le cercle de relation des humains – comme le prétend l'ontologie animiste de Viveiros (2002) – permettait d'expliquer l'apparemment bon état de conservation de la flore et de la faune dans cet affluent de l'Oyapock ?

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, sans doute, 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, l'Institut brésilien de l'environnement en particulier, qui placent la responsabilité humaine au premier plan. Or 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.

L'Uaçá est un ensemble territorial de 5 500 kilomètres carrés 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. La commune étant relativement peu peuplée, 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'État 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'années, 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, parcs nationaux et terres indigènes. S'agissant d'une zone frontalière, l'activité économique tant 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 1950, cependant qu'à la même époque des Galibi Kalíña, 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 Saint-Georges, Régina ou Cayenne, le travail saisonnier ou prolongé sur plusieurs années étant un atout économique de taille pour l'ensemble du groupe.

À 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 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, font l'objet d'une transposition structurale par Vidal dans son analyse des motifs décoratifs « dādeló » et « koahi » (lignes brisées et entrelacées) :

« À 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 "Mêlangés" ("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 qu'avec celui des autres hommes, se serait montrée 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'entendit 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 1990. 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 réélabore 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 [bière de manioc]." 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 des 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* – l'alcool de canne, 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 serait intégrée aux données de terrain, 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. [...] À 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 Fondation nationale de l'Indien, 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'enquière 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 être « devenus Indiens », et des implications de cette démarche. Quand un responsable du Conseil indigéniste missionnaire 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 Fondation nationale de l'Indien, 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.

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, p. 111)

Dans ce processus, l'adhésion 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).¹

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, la deuxième fournissant les moyens d'y répondre, en termes de projets éducatifs, économiques, culturels. Il s'agit alors de mettre en place une structure pérenne, sous forme d'ONG, d'association, 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.

¹ Pour un éclairage à partir de la théorie du processus politique en milieu amazonien, je renvoie le lecteur à la thèse de Jean-Philippe Belleau (2007).

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 ménage, 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 Fondation nationale de l'Indien 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 avions 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 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 capables 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, le musée de l'Indien de la ville d'Oiapoque : 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 malade », 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, p. 15) : « *Dès lors que [le projet] tend vers la conquête de droits fondamentaux de citoyenneté constamment déniés par les États, 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 principe 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 d'autre part observer les conditions d'exercice d'une telle chasse « alimentaire ».

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 l'établir. 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*.¹

1 De manière similaire, des Indiens Galibi-Marworno se lamentaient du faible nombre de pacas (*Cuniculus paca*) tués 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.

Lorsqu'un équilibre faunistique est rompu, comme dans l'Uaçá, entraînant la prolifération du caïman noir (*Melanosuchus niger*), la disparition progressive du caïman à lunettes (*Caiman crocodilus*), de la tortue aquatique (*Podocnemis unifilis*), l'extinction du sporophile curio (*Oryzoborus angolensis*), l'anthropologue ne peut se contenter d'invoquer la « mère des caïmans » ou le « père du curio » 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.

Diversité culturelle et biodiversité

S'il nous venait à l'esprit d'écrire une histoire naturelle, notre parcours d'espèce vivante subirait sans doute un glissement radical d'interprétation. Une histoire de migrations provoquées par une démographie galopante accompagnée de l'épuisement des ressources, des guerres de conquête et les massacres qui les accompagnent, des territoires entiers transformés, appauvris, faunes et flores décimées... Nul n'apprécierait de voir l'histoire de l'humanité réduite à cela¹. C'est pourquoi l'humanité est extraite de l'ordre du vivant pour s'insérer dans une lecture historique qui lui est propre, l'histoire culturelle.

À la fois unique et multiple, par la variété de ses expressions, de ses visions du monde, de ses usages du milieu naturel, la diversité culturelle est perçue aujourd'hui comme un élément-clé pour la préservation de la diversité biologique. La contribution des ethnologues fut essentielle à l'élaboration de cette ligne directrice des activités de l'Unesco², lors du sommet de la Terre de Johannesburg, en 2002 :

1 C'est la raison pour laquelle les ouvrages de Jared Diamond, en particulier *Guns, germs and steel* (1997) et *Collapse* (2005), ont tant de peine à faire école.

2 Unesco, 2002, *Sommet mondial pour le développement durable (documents de réflexion préparatoire)*.

« En mettant l'accent sur la "diversité durable", nous reconnaissons que les êtres 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.** » (p. 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. » (p. 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 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'élevage 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. » (p. 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. » (p. 14)

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

Le premier 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 principe* (mode par lequel un sommet international est susceptible de cadrer les débats), et suggèrent en réalité des rapports de simple analogie : 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. On notera donc 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, p. 9)

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, p. 16)

Le deuxième glissement idéologique repose sur cette idée que la diversité culturelle est un gage du maintien de la diversité biologique : 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 ethnozoologues, appartenant pour la plupart à l'école dite d'écologie culturelle née aux États-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 paysage¹. 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 ?* » (dans la version originale : « *inherently ecofriendly* », 2002, p. 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 la conversion de forêts tempérées en garrigues (surexploitation et surpâturage) ou de supprimer tout le couvert végétal (Broszimmer, 2003 ; Diamond, 2006).

¹ 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.

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, île 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 (Surovell *et al.*, 2005). 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. 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 mille à deux mille ans (Steadman, 1995).

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 par laquelle tout un processus d'appauvrissement et de réorganisation est déclenché. La capacité de l'environnement à s'adapter à l'homme, et non l'inverse, devrait retenir notre attention.

Selon les approches ethnoécologiques, 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), si elles défont un écosystème original, permettent 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, l'accélération d'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 à la suite de ces invasions. 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, anthropologues, 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. Comme le souligne Philippe Léna (entretien personnel) : « *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.* » 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 écologique* 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

L'ANIMAL QUI N'EN ÉTAIT PAS UN

conséquences que peut avoir pour la planète, et donc pour l'homme en tant qu'espèce vivante, un effondrement général de la biosphère, par la pression de l'anthropisation et des changements climatiques. Continuer à postuler que « la nature 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.

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 ! »¹

Le discours sur l'homme et l'hominisation, 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'hominisation », comme un puzzle dont les pièces 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*

¹ Jules Verne, *L'Île mystérieuse* (1875).

sens de données fragmentaires – une mâchoire, le fémur de Lucy – et le déni de sens du reste, c'est-à-dire de 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^e 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'humanisation 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 mythèmes 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 catégorisations¹ 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 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)². 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, p. 4)

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) jusqu'à ceux d'Élisabeth de Fontenay (1998; 2007), se sont multipliés – Aristote, Montaigne, Descartes, Kant, jusqu'à Bergson, Husserl et Heidegger, on ressasse inlassablement ce qui fut dit, prononcé, édicté ou dogmatisé au sujet de l'animal, ce que Derrida (2006), d'un regard

1 Voir à ce sujet Lévi-Strauss (1983, P. 210-214) et Leach (1980, p. 263), sur les noms donnés aux animaux familiers, et sur les injures invoquant les noms d'animaux.

2 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.

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, p. 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 Descartes n'avaient la somme de connaissances 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'années.¹

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, p. 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, p. 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

1 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 sûrs 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, p. 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, p. 43)

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* du 24 octobre 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 clé de notre humanité, ils risquent d'y perdre les **valeurs** qui la fondent. Car ils font mine de tenir pour nul et non venu l'unique témoignage de notre existence humaine : notre parole. »¹*

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

1 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 centimètres cubes 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)

(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'une croyance millénaire qui leur est toujours opposée. 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 ».

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 prérequis : 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 ou de la théorie raciale de Gobineau.¹ 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 1980 ; 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 1950 (Lestel, 2001 ; Despret, 2007) ; or voici ce qu'écrivait 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,

1 Comme l'écrit Éric Baratay dans son compte-rendu de l'ouvrage d'Élisabeth 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 lavediesidees.fr, le 27 mars 2008

sur son ignorance des travaux cités.¹ 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 autogénéré, 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 à 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 donné 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 évaluer le discours qui écarte toute hypothèse continuiste ou comparative tendant à remettre en cause cette thèse.

¹ 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 *Éthique animale*.

Les « désadaptés »

Postuler qu'a existé un processus d'homínisation signifie qu'à un moment donné est survenue une *rupture*. 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 sept et dix 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 centimètres cubes [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 animaux¹, à cause de cette rupture très violente : nous sommes pour ainsi dire*

¹ 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, p. 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. »

*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 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. 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 (1992) parlait « d'arrachement à la nature » et « d'être antinature », 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, p. 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.¹

Philippe Breton (1998, pp. 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 paléanthropologues. Pour l'"inventeur" de Lucy, Yves Coppens, l'homme est d'abord le produit

¹ Jeangène Villmer (2008, p. 12) parvient à la même conclusion.

*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 réinterprétation de la proposition de Gould et Eldredge (1977) à propos des « équilibres ponctuels ». ¹ 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,

¹ Voir Gould et Eldredge, 1977 ; Dessalles, 2000, pp. 96-97 ; pp. 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 « ponctuation ».

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 démuné 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 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 centimètres cubes 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 cent cinquante mille 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 infantilisé¹ 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* (deux millions d'années)², 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 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 superprédateur est incompatible avec la vision d'un homme inadapté ou

1 On notera ici l'inclusion au récit d'un fait avancé au début du xx^e 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 Élisabeth de Fontenay (2008).

2 *Homo ergaster*, ancêtre présumé de l'*erectus* asiatique et de l'*heidelbergensis* européen (Coppens et Picq, 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 et Antón, 2004 ; Agustí et 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.

«désadapté», nu et démun, ayant «perdu ses repères», victime, en somme, d'une régression catastrophique à l'état infantile.

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'hominisation*, 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».

Ce mythe est construit sur un canevas immuable. Étant 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'évolution*: «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, p. 45), d'une « autofondation ». L'insistance sur le singulier, la solitude, ou sur le faible nombre (« dix mille, mille, 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 ».¹

Il est vain de remonter à Descartes pour retracer l'origine de ce mythe, aussi bien qu'à la Bible, ou à Aristote, ou à 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 »², 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.

Être 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 Kurtz s'abandonnant à la

1 Voir à ce sujet Yzerbit et Schadron, (1994, p. 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.* »

2 Voir à ce sujet, et sur le solipsisme cartésien, Midgley (1994, p. 42).

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 sien, dérivé 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, pp. 82-83) observe, que sur vingt-quatre scénarios évolutifs portant sur les hominidés, vingt comportent ces épisodes de rupture et de « désadaptation » dus 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.¹ Ce faisant, ils illustrent le propos de Schaeffer (2007, p. 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, p. 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

1 À 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 des données nouvelles. » (Yzerbit et Schadron, 1994, p. 159)

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 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 (1962) 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 ; 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'Élisabeth de Fontenay (2008, p. 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. À 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) «abaîsserait» 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 classe. L'abandon des théories raciales dans les années 1950 a eu pour contrecoup 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 montrent 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 la la, 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. Ça 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 [...]. » (cité in Picq et Coppens, 2002, vol. 2, p. 82)*

Et à présent, sa version contemporaine (largement inspirée du *Nouvel Ordre écologique* 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. »¹*

« 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

¹ 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.

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, pp. 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 (p. 43) : « *L'amour des bêtes a tant progressé au pays du Discours de la méthode et des Méditations métaphysiques !* » Page suivante : « *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, pp. 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, pp. 97-98)

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, pp. 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, pp. 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). [...] À 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 autogénéré : 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 équipages de vénerie, 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 qu'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 tout 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 **négation 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.»¹

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, p. 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 et de 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

¹ Souligné par le ou les auteurs, mis en gras par moi, accessible sur : <http://www.venerie.org/actualite.php>

politique (De Waal, 1992; 1997), que les dauphins disposent d'une forme articulée de langage et d'une pensée complexe (Masson et 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'équarisseur (voir également Despret et 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 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?¹ 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, p. 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'Élisabeth de Fontenay. Elle provient pour une part des découvertes récentes de l'éthologie, et d'autre part de la manière dont on les prend en compte (2008, p. 44):

1 Dans son introduction à l'ouvrage *What is an animal?* qu'il a dirigé, Tim Ingold (1994, p. 1) observe qu'à cette question posée en préalable aux débats, les réactions furent étonnamment vives.

«*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») remet en cause de manière menaçante l'unicité de l'homme (voir aussi Diamond, 2000). C'est cette possibilité qui révolte le neurologue Dominique Laplane (2005, p. 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 au rang de l'animal». La «menace» réside dans «l'élévation» de l'animal, par une projection anthropomorphe, mais aussi dans «l'abaissement» de l'homme qui semble mécaniquement en résulter, comme l'expose quelques pages plus loin Élisabeth de Fontenay (2008, p. 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'Aggression 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 zoolomorphe, biocratique – et donc fascisant.*»¹

Amenée à discuter la thèse de Peter Singer (1993) sur le fondement du droit kantien (liberté du sujet moral) qui, pris au pied de la lettre, inclurait

¹ Afin de ne pas développer inutilement ce chapitre, nous renvoyons le lecteur à l'ouvrage de Charles Patterson (2008), *Un éternel 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'autres espèces que la nôtre et excluait certains humains dépourvus de responsabilité, la principale critique adressée par Élisabeth de Fontenay porte sur son « *inconvenance* » (2008, p. 92), son « *manque d'égards* » (99), de « *civilité* » (98), son « *indécence* » (p. 103). Elle lui reproche d'aller « *effrontément au bout de son raisonnement* » (p. 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 (p. 178), l'auteur 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'Élisabeth de Fontenay, poursuit 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. »¹

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 fascistes », comme le dit Élisabeth 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*.

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 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

1 Concernant ce ton contempteur, qui s'accommode du scepticisme exprimé par Prochiantz (2006) tout au long de cette conférence, Mary Midgley (1994, p. 44) observe très justement que dans le milieu scientifique, on caresse l'illusion que la sympathie envers les animaux serait une émotion condamnable, cependant que le mépris ou l'aversion n'en seraient pas.

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.¹ 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 partenaire², 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 (1999) et Ulrich Beck (2003), 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 ».

1 Voici un exemple anecdotique tiré de Dessalles (2000, p. 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.

2 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 ». Ce que, malheureusement, ils ne sont pas.

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'humanisation/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 humains»? 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 fabrication: de même que l'œuvre d'art, pour Schopenhauer, naît d'une négation de 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.¹

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 conscience², donc, forcée-

1 Ce serait le mythe de l'humanisation qu'il faudrait considérer, d'après Saussure, comme «une maladie du langage» (Lévi-Strauss, 1983, p. 205). La «parole» comme «témoignage» et comme propre de l'homme ne ferait que signaler une dérive fictionnelle.

2 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.

ment « hors raison », irrationnel, comme le proclament Prochiantz, Ferry, Breton, Roger, mais aussi les missionnaires américains rencontrés 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 et de Waal, 2007), 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'humanisation*, 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.¹ 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 ».

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'édit 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 socio-économiques ; les autres, sur des données issues de l'observation. C'est pourquoi il est temps de retourner à la science dont nous a détournés 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, p. 218), nous avons identifié derrière ce qu'il appelle la thèse de l'exception humaine une infrastructure cosmologique articulée autour de mythèmes 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.* »

1 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.

Or la difficulté à surmonter cette opposition se trouve dans la constitution même de ce savoir : Dominique Lestel (*in* Picq et Coppens, 2002, vol. 2, p. 361) observe que nos instruments cognitifs à ce sujet, qui en sciences humaines et sociales sont constitués de concepts et non d'accélérateurs de particules, 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 terminologie dont il faudrait vérifier le caractère systématique dans toutes les langues du monde : *organisme sensori-moteur//être conscient*; *instinct//raison*; *s'accoupler//faire l'amour*; *mettre bas//accoucher*; *pattell//jambe*; *museaul//nez*; *muffle//visage*; *maximiser son succès reproductif//bien gagner sa vie*; *expérimentation//torture*. De Waal (1992, pp. 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 le même langage. L'expérience est connue : c'est l'étude de Harlow sur l'attachement, qui consiste à 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 préféreraient 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, 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 *À 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. »¹

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 démunis 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. Étudions 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 **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 [les « dames*

¹ *À la recherche du temps perdu*, II, p. 458.

aux chats» romaines, ces vieilles dames qui nourrissent les chats errants] 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, p. 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, p. 3), 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'Éloquence 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, p. 108) Et de fait, cette approche constructiviste¹ 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 deux cent mille 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*

1 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.

folklorique est leur emploi, ou, pour être plus précis, le rôle qu'ils remplissent dans l'imaginaire collectif. » (2006, p. 84; p. 100)

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 prérequis 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) ?¹ 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, p. 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, p. 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.

¹ Voir à ce sujet Bensa, 2006, p. 89.

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.¹ 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 Beckett², 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* »...

« 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. [...] 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 :

¹ Voir à ce sujet Picq et Coppens, 2002, p. 510.

² Beckett, 1976, p. 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.* »

« 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 transparait 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 différents mythes évoqués 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 – s'accoupler avec des lionnes, opter préférentiellement pour les proies que sont les gnous ou les zèbres, rendre les chasses efficaces, apprendre à tuer, organiser les déplacements territoriaux, la protection des petits, passer des alliances, 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 messager 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, p. XXIV), remarquant que les espèces sont à la fois cause et conséquence de leur évolution, et que de le reconnaître nous permettrait de repenser la frontière entre évolution et histoire, entre sciences humaines et sciences naturelles: « *Plutôt que d'avoir une théorie pour les humains et une autre pour toutes les autres formes de vie, il nous faut penser une théorie de l'évolution qui nous permettrait de penser les changements génétiques en prenant en compte, de manière plus exhaustive, la transformation des organismes dans le contexte de leurs relations mutuelles et de leurs conditions respectives de développement. Comme les autres humains, en tant qu'espèce, fabriquent leur propre histoire, de même les animaux en général sont les causes et les conséquences de leur évolution.* »

Cette proposition nous mène à l'hypothèse qu'il existe une sélection culturelle, à côté des formes de sélection naturelle, sexuelle et génétique déjà décrites. Mais encore faut-il, avant de nous y risquer, évaluer les obstacles à franchir.



CHAPITRE 5

COMMUNICATION SANS PAROLES, PENSÉE SANS LANGAGE

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 forme 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, appliqué une 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 déréliction, 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 (1969) : la cohésion d'un groupe est assurée par ses frontières.

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, pp. 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 autoréalisatrice. 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*¹, 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 dérobaient lorsque 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 flammes au rang d'une élégie, 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 mêmes qu'ils représentent, c'est-à-dire l'ensemble des créatures qui nous entourent et dont nous faisons fi. Comme le suggère Ingold (1994, p. XXIV):

1 Extrait du recueil *La lune se couche*, Gallimard, 1998. L'original en anglais a été publié en 1988.

«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 ; la 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 permettant au moins de poser des hypothèses nouvelles à partir desquelles la réflexion peut progresser.

Le canon de Morgan et ses retombées

Selon le « canon de Morgan » (Renck et Servais, 2002, p. 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* ». ¹ 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 et Servais, 2002, pp. 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

1 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, p. 3) à Clastres.

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, p. 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 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, pp. 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, pp. 75, 85 et 125) qui 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... »*¹

¹ Variante : *« Les souris ne sont pas des hommes. »* Un florilège tiré de revues de vulgarisation scientifique peut-être obtenu en entrant ces deux phrases-clés sur Google... Ces formules rituelles semblent destinées à minimiser le sacrifice d'animaux de laboratoire 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.

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'obstacles 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.¹

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 mécaniques 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, cages de 60 centimètres 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

1 Pour un parallèle avec le racisme scientifique, voir Gould, 1993. Pour une perspective plus ample, je renvoie le lecteur à l'ouvrage de Charles Patterson, *Un éternel Treblinka* (2008), qui permet d'entrevoir les implications morales, politiques et économiques de cette désincarnation.

l'UE se trouvait ainsi réfutée.¹ 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 et Porcher, 2007, pp. 58 et 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 familier 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 et 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

1 Voir Comiti, 2006, pp. 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, pp. 52-53)

l'évaluation du comportement d'une espèce, précisément selon ce postulat que l'individualité, anecdotique, doit être exclue du raisonnement.

Chez les humains, l'existence d'avaleurs de sabre, d'athlètes complets, de Mozart, de Rimbaud, de mathématiciens-nés, intègre la diversité humaine et ceux-ci ne sont pas considérés comme des aberrations devant être exclues du champ de la connaissance. Un reportage troublant¹ 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.² 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. À 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

1 Il s'agissait d'un documentaire animalier ; l'extrait est accessible sur YouTube ou Dailymotion 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.

2 Mary Midgley (1994, p. 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 publiés 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 et Porcher (2007), elles-mêmes s'inspirant du concept de « monde partagé » proposé par Latour (1991 ; 1999). Leur réflexion débouche sur l'idée de *symbiogenèse* développée par Donna Haraway (Despret et Porcher, 2007, pp. 122-124).

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, n° 437, pp. 1357-1359), dans un article intitulé « Animal behaviour : chimpanzee choice and prosociality », dont voici le résumé :

« Silk et al. exposent que les chimpanzés adultes ne modifient pas leurs choix lorsqu'une alternative bénéficierait à un congénère familial. Les auteurs en concluent que les chimpanzés sont indifférents au bien-être de membres du groupe qui ne leur seraient pas apparentés. Mais en l'absence de données additionnelles qui confirmeraient que les chimpanzés feraient des choix différents là où une différence serait attendue, les auteurs ne peuvent conclure qu'il n'y aurait pas de différences dans leur modèle. Comment les chimpanzés réagissent au bien-être de membres non apparentés de leur groupe demeure une question ouverte. »

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 octobre 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. À 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.

À 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 prosocial 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* (3 mars 2006), et qui affirment précisément le contraire, comme en témoigne le titre, «Studies Show Chimps to Be Collaborative and Altruistic» :

«Dans la première étude, Alicia Melis et des collègues de l'institut Max Planck pour l'anthropologie évolutive à Leipzig, en Allemagne, ont proposé à des chimpanzés d'un sanctuaire ougandais une épreuve de coopération. Pour atteindre un plateau de nourriture placé derrière des barreaux, un chimpanzé devait tirer les deux extrémités d'une corde glissée dans des tubes de métal situés dans le plateau. Si le chimpanzé tirait une seule extrémité, la corde glissait hors du tube. Mais si le chimpanzé libérait un camarade dans une pièce adjacente, et coopérait avec lui pour tirer les deux extrémités de la corde en même temps, tous deux seraient récompensés par de la nourriture. "Ils devaient non seulement déterminer quand ils avaient besoin d'aide, mais aussi sortir pour aller la chercher", explique Melis. "Ensuite, ils devaient attendre que leur partenaire arrive, puis tirer la corde en même temps. Les chimpanzés devaient réellement comprendre pourquoi ils avaient besoin de l'aide d'un partenaire.»

[...] Dans la seconde étude, menée par Felix Warneken, appartenant également à l'institut Max Planck, trois jeunes chimpanzés ont aidé leur soigneur humain à atteindre des objets sans aucun espoir de récompense, tout comme le font les enfants humains à partir de dix-huit mois. "C'est la première expérience montrant une aide altruiste chez un primate non humain", observe Warneken. "On prétend que les chimpanzés agissent principalement pour leurs propres fins, mais dans notre expérience, il n'y avait pas de récompense, mais ils ont tout de même aidé.»

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 dans une situation où une coopération est nécessaire, et se prêtent donc à partager avec le compagnon qui les aura aidés. Dans la troisième, menée à l'institut Max Planck 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). Il s'agit d'individus rescapés, pour certains, de centres d'expérimentations pharmaceutiques, et qui ont reconstitué un groupe représentatif de l'organisation sociale de ces grands singes : négociation permanente du leadership par le biais d'alliances, coalitions, menus services, prêtés pour des rendus, menaces, voire 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 leur sont pas familiers. Or voici que, dans l'expérience rapportée par Joan Silk, on met dix-huit d'entre eux à disposition de chercheurs, étrangers à leur univers habituel, aux fins d'une expérience qui ne leur apporte rien d'autre que du dérangement ; ils sont placés «*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 sensorimoteur, 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. Ce qui joue n'est probablement pas le degré de parenté avec les autres sujets de l'expérience, mais bien plutôt le fait que les chercheurs impliqués leur soient inconnus. Cette situation d'enfermement, en outre, 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 leur liberté. Dans ces conditions d'expérience, ce n'est pas la subjectivité de l'animal qui est niée, mais son individualité, son « vécu ».

Or une part importante de nos connaissances concernant les chimpanzés, les bonobos, mais aussi toutes les espèces animales que l'on a réduites à l'état de « cobayes », dérive 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-lumière 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 mai 2006) :

« Les dauphins à nez en bouteille (Tursiops truncatus) développent des sifflements servant de signatures individuelles distinctives utilisées pour maintenir la cohésion du groupe. À la différence du développement de signaux d'identification chez la plupart des autres espèces, le développement de ce sifflement individuel est très influencé par l'apprentissage vocal. Cette capacité d'apprentissage est maintenue tout au long de leur existence, et souvent les dauphins copient mutuellement leurs sifflements à l'état sauvage. L'hypothèse est que ces sifflements peuvent être utilisés comme des signes référentiels entre congénères, car des dauphins captifs peuvent être entraînés à apprendre et utiliser des signes nouveaux pour nommer des objets. Afin de confirmer cette hypothèse, les signatures sifflées doivent véhiculer une information concernant l'identité, indépendamment de la texture de voix de celui qui en use. Jusqu'à présent, la preuve expérimentale n'avait pas été donnée. Cette étude montre que les dauphins à nez en bouteille extraient des informations relatives à l'identité à partir de sifflements après que toute texture individuelle a été ôtée du signal. Ainsi, les dauphins sont les seuls animaux, avec les humains, dont il a été prouvé qu'ils transmettent des informations relatives à leur identité indépendamment de la voix ou de la position de celui qui appelle. »

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 mai 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 a 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, 8 mai 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 paroles

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'existent, 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.

Bickerton (1995, p. 163) 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, p. 230), est le suivant :

« Ma confiance en vous s'est trouvée ruinée pour toujours par votre manque de loyauté. »

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 »* – car des notions telles que la « confiance », la « loyauté », la « peur », la « mort » ne sont pas que des notions : elles s'éprouvent avant d'être exprimées. 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, p. 231)

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 auxquelles 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 intactes ; 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, p. 51) À l'inverse, une atteinte à l'hémisphère gauche provoquant une aphasie ou trouble sévère du langage, tend à préserver la capacité à sémouvoir, à évaluer, à catégoriser, mais interdit d'accéder à la verbalisation, comme en témoigne cet exemple, donné également par Laplane, d'un patient aphasique en voie de récupération qui témoigne de 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, pp. 30-31)

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*. 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 Dessalles, 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, Dessalles semble en faire deux étapes nécessairement complémentaires.¹ Or il y a une différence fondamentale entre communiquer une abstraction – comme l’est un sentiment, qui relève de l’autoperception – 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 s’est trouvée ruinée pour toujours par votre manque de loyauté*» – 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

1 Il me semble que cet argument repose sur un prérequis énoncé par Dessalles, 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.

lue par le lecteur lambda que nous sommes; 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? Quelle décrit quelque chose qui s'est produit, une « perte de confiance » qui est survenue 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 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.¹

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 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.

Première 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 : « Viens mon chienchien, on va se promener. »

1 Despret et Porcher (2007, pp. 56 et 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'il ne nous suive pas ?* » De l'ouvrage de Despret et Porcher se dégage, pour les citer, le fait que les éleveurs sont tous « perspectivistes » (*idem*, p. 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*, p. 124)

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 : « Allez, viens, ma puce. »

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 : « C'est bien, petit chienchien. »

Ils sortent ensemble.

Deuxième 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 : « Non, pas maintenant, il fait trop froid. »

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 : « Tu ne peux pas attendre un peu ? »

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 : « Bon, ça va pour cette fois, tu as gagné. »

Ils sortent ensemble.

Les deux scènes sont symétriques : dans chacune d'elles, 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.¹

C'est donc une terminologie descriptive adaptée à une scène quotidienne impliquant *l'homme et le chien* qui nous permet de suggérer 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 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.

¹ On pourra se référer à Griffin (1984), cité par Midgley (1994), qui développe un raisonnement parallèle au nôtre au sujet de la « parcimonie ».

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, 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 fautive 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 perceptions, de réminiscences, de manques, de projections fantasmatiques, se passe fort bien de mots.¹ 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 – 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.² 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 goé-

1 À 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.

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

lands sont «programmés» pour prospérer dans les décharges publiques et bouleverser la niche écologique qu'ils étaient supposés occuper.¹

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 résident 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*. Dans *L'Erreur de Descartes* (1995), Antonio Damasio a ouvert un champ de recherche prometteur, en montrant que l'émotion pouvait assister le processus de raisonnement. La manière dont s'organisent la catégorisation et la prise de décision repose, donc, sur notre faculté d'être affectés. L'hypothèse de Damasio (1995) est que notre système de raisonnement dérive d'une extension de notre système émotionnel automatique.

Plusieurs 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) 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 perceptions²; 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, p. 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 entre les fonctions cérébrales. La pensée langagière est la seule complète. Ce qui se

1 Pour une discussion plus approfondie sur l'apprentissage chez les guépards, et sur la flexibilité de leurs coalitions, voir Turner et Antón, 1997, pp. 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 (1965) sous les formes d'une «théorie de la signification».

2 Dessalles oppose et combine deux processus: le schéma représentationnel et la segmentation thématique. À l'aide de ces deux instruments, il parvient à résoudre fort élégamment le paradoxe de Zénon.

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 approches tendent à montrer 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 déroulerait 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 droits, 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, p. 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 phylogenèse 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.¹ On pourrait penser à d'autres formes d'expressions, telle l'expression 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 et Lestel, 2006, et Masson et 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'oiseaux (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 et Antón, 1997, p. 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 (gnou, girafe, éléphant ou buffle de Cafrerie) et ces choix auront de fortes implications pour l'organisation de la chasse en elle-même (*idem*, pp. 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'ontogenèse est aussi une psychogenèse.

Quand on lit, sous la plume de Luc Ferry (1992, p. 46) : « *L'animal est programmé par un code qui a nom "instinct". Granivore ou carnivore, il ne peut*

¹ 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.

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 pleurer, 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 et Antón, 1997, p. 155). Le cas intéressant d'un héron nous est rapporté par Darren Naish¹: les hérons cendrés sont des oiseaux lacustres, qui se nourrissent principalement de poissons et de batraciens pêchés dans les étangs et les marais. Une 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 observés 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.²

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 buffles avance en file clairsemée, et se dirige tout droit vers un groupe de lions au repos. En tête du troupeau viennent deux ou trois

1 Informations tirées du blog du paléontologue Darren Naish, « Tetrapod Zoology », note publiée le 1^{er} septembre 2008. Site: http://scienceblogs.com/tetrapodzoology/2008/09/leaving_and_heron_eats_rabbit.php

2 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 pain, puis ont élaboré leurs propres appâts. D'autres espèces ont adopté cette méthode depuis.

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 lions, 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, maladroite 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 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.¹ Je pense à ce que nous appelons *amour*, *amitié*, et *deuil*.

¹ Des extraits de ce sous-chapitre ont été publiés dans la revue *Études rurales*, n° 189 (Kohler, 2012).

L'anthropologie, qui sait si bien se pencher sur des « choses culturelles » 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.

Donnons 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 déchiffrables 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, pp. 270-271) :

« À la différence d'autres animaux, les éléphants reconnaissent les carcasses et squelettes de leur propre espèce. [...] Lorsqu'ils rencontrent une carcasse d'éléphant, ils s'arrêtent et se tiennent calmes et cependant tendus d'une manière très particulière. Ils approchent d'abord vers le corps pour le renifler puis [...] commencent à toucher les os, en les soulevant et les retournant parfois avec leur trompe. Ils semblent particulièrement intéressés par les têtes et les défenses. Ils font courir la pointe de leur trompe le long des défenses et de la mâchoire inférieure et explorent tous les fissures et trous du crâne. Je suppose qu'ils essayent de reconnaître l'individu. En une occasion je trouvais la carcasse d'une jeune femelle qui avait été malade durant des semaines. À peine la découvris-je que la famille EB [...] apparut dans la clairière. Ils flairèrent et inspectèrent la carcasse et commencèrent à frapper le sol à son entour, faisant se lever la poussière et la plaçant sur le corps. D'autres cassèrent des branches et des palmes pour les rapporter et les placer sur la carcasse. »

Moss poursuit sa description en évoquant la scène suivante :

«*Récemment, l'une des grandes femelles adultes [...] mourut et après quelques semaines nous collectâmes sa mâchoire pour la ramener au campement. Trois jours plus tard, les membres de sa famille vinrent à passer par là et lorsqu'ils sentirent la mâchoire ils se détournèrent de leur chemin pour l'inspecter. Un individu resta un long moment après le départ des autres, sentant et touchant la mâchoire et la retournant avec son pied et sa trompe, cela de manière répétée. C'était le fils de l'éléphante morte, son plus jeune petit, âgé de sept ans. Je suis persuadée qu'il l'avait reconnue comme étant sa mère.*»

Ces descriptions parlent d'elles-mêmes, et l'on comprend aisément qu'un discours behavioriste 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 fallu 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, p. 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, 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, p. 57), qui met en scène l'ethnologue face à des Jivaro 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 sûr, 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 **réci-proque** 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 leurs cibles. 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.*¹ 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, pp. 156-157), coéquipière de Cynthia Moss :

«L'un des bergers du ranch était sorti avec les dromadaires, lorsqu'il rencontra une famille d'éléphants. La matriarche le chargea et le frappa de sa trompe, lui brisant une jambe. Lorsque les dromadaires rentrèrent seuls dans leur enclos, l'alarme fut donnée. Tôt le lendemain, une équipe de pisteurs fut lancée à sa recherche. Ils le trouvèrent appuyé contre un tronc, une éléphante adulte à ses côtés. L'équipe chercha à effrayer l'animal, mais la femelle chargea et les mit en fuite. [...] Supposant qu'elle était très dangereuse, Colin (le manager du ranch) se prépara, à contrecœur, à la tuer. Comme il levait son fusil pour tirer, l'homme blessé lui cria de n'en rien faire. Colin résolut alors de tirer au-dessus de la tête de l'éléphante, finissant par l'éloigner [...]. Le berger raconta qu'après l'avoir blessé, l'éléphante "réalisa" qu'il ne pouvait plus marcher, et, à l'aide de sa trompe et de sa patte antérieure, le poussa à l'ombre d'un arbre. Puis elle monta la garde autour de lui l'après-midi, puis la nuit, et jusqu'au lendemain. Sa famille s'était éloignée, mais elle resta là, le touchant de temps en temps avec sa trompe.»

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

1 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, 2004, pp. 253-254), passage cité au premier chapitre.

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).¹

Que prétendons-nous apporter ici ? Laplane (2005, p. 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 du deuil est un objet 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. Or 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 froids* », écrit Pascal Quignard dans *Tous les matins du monde*)². 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 carence³, état qui ne peut s'exprimer que par des paroles convenues (« je l'aime, elle me manque », etc.). Il s'agit

1 Sur l'éventail de significations possibles et l'impossibilité de trancher, voir Despret et Porcher (2007, pp. 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 *À la recherche*, citée au premier chapitre, où le narrateur confronté au silence d'un garçon d'ascenseur propose huit explications possibles. 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.

2 Roman publié chez Gallimard en 1991.

3 Dominique Laplane (2005, p. 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, p. 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.

d'une expérience individuelle intense, et pourtant l'universalité du sentiment est connue : 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 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.

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'épaules au motif qu'elle serait purement spéculative : elle repose sur un ensemble de données qui se déploient 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 perspective 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 intéresse 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, p. 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. À ne considérer que les peintures elles-mêmes, en effet, on se condamne aux hypothèses les plus délirantes.

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.

Une 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 paléontologiques et éthologiques repose sur le constat suivant, énoncé par Dominique Lestel (Prochiantz et 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, pp. 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, p. 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, p. 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.

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'outils 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 principe 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 Bickerton, appelle « protolangage »), qui s'est avérée être un système générateur de type autocatalytique. Mais le langage est un *code*, il n'est pas en soi réalité. La lignée dont dérive notre espèce ne s'est pas complu 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

L'ANIMAL QUI N'EN ÉTAIT PAS UN

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 données¹, que nous parviendrons à cerner, progressivement, ce que pense et éprouve un animal autre que nous-mêmes.

¹ 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. Voir également la méthodologie de classement des anecdotes proposée par Bates et Byrne (2007).

CHAPITRE 6

PERCEPTIONS ET ÉMOTIONS

La première question que me posa l'éleveur lorsque je lui demandai l'autorisation d'observer son troupeau fut : « As-tu une assurance ? » C'est ainsi que débuta mon terrain parmi les blondes d'Aquitaine, vaches allaitantes réputées pour leurs yeux en amande, la finesse de leurs traits, la fermeté de leur viande.

Quant à la décision d'entreprendre ce terrain, elle naquit logiquement des pages précédentes, écrites en 2009. Mon constat est que l'énergie que l'on place à réclamer une étude des « collectifs » ou des « sociétés hybrides » est inversement proportionnelle à celle que l'on y investit réellement. Il me fallait donc, après avoir prôné une approche anthropologique des sociétés animales, la mettre en application.

Le terrain débuta, en avril 2010 ; je me munis d'une paire de bottes et d'un appareil photo, et me dirigeai vers le champ que m'avait indiqué l'éleveur, où, sous la houlette (pensais-je) du taureau nommé Basilic, seize blondes attendaient d'accoucher.

Il faisait froid, il y avait de petites averses. L'herbe était humide et des rafales de vent balayaient le pré. Tout juste sorties de leur réclusion hivernale, les vaches, dont le troupeau avait été formé aléatoirement, se découvraient les unes et les autres, et me découvraient moi, assis au bord du champ, un carnet à mes genoux. La nouveauté de cette scène initiale résidait uniquement dans la personne des enquêtés : posé au milieu de ceux qu'il va étudier de longs mois durant, l'ethnologue commence son enquête en se laissant observer, gagnant peu à peu la confiance des indigènes.

Je passai les premiers jours à distinguer leurs traits. Les vaches portent des numéros à l'oreille ; mais encore faut-il qu'elles ne soient pas trop loin. Au

début de la journée, elles venaient me voir, une à une, pour me renifler. C'était le moment d'exercer ma mémoire, mais aussi de développer une sensibilité à ce qui peut différencier une vache d'une autre. Mes premières pages de notes, criblées de numéros d'identification, restaient muettes. On ne peut à la fois découvrir un monde nouveau et codifier ce monde de manière totalement désincarnée. Voilà pourquoi, bien vite, j'attribuai à chaque vache un prénom.

Les vaches ne discutent pas sur elles-mêmes : je ne pouvais faire appel à un informateur appartenant à leur espèce. Elles ne construisent pas d'artefacts. Les champs qu'elles occupent leur sont attribués, la composition du troupeau leur est imposée, par un dosage entre les jeunes et les anciennes. Les éleveurs – Cyril, Jean et Jérôme – m'accompagnèrent dans cette découverte de l'univers bovin, commentant mes annotations et répondant à mes questions. La surprise passée, ils considéraient que ma démarche, en fin de compte, allait de soi : ils n'avaient guère de temps à consacrer aux vaches, prises individuellement. Très peu de personnalités émergeaient de leur cheptel de cent soixante-dix bovins. Quant aux vaches, elles semblaient identifier les tracteurs plus aisément que les éleveurs, vêtus uniformément de bleu.

Le problème qui se pose à moi, en abordant ce chapitre, est de trouver un moyen d'exprimer ce que j'ai vu et compris de ce troupeau sans abuser des verbes « sembler » et « paraître ». Or de tels verbes sont utiles à la description d'états subjectifs exprimés par un comportement, une posture, une simple mimique.

Nombre de mammifères et d'oiseaux ne disposent pas d'expressions faciales, faute de muscles utilisables à cette fin (les oiseaux disposent d'autres moyens, comme le fait de hérissier leurs plumes, d'injecter du sang dans leurs crêtes, etc. ; les reptiles et certains amphibiens enflent et/ou changent de couleur).

Et cela vaut pour des espèces solitaires aussi bien que pour des espèces sociales, dont les vaches. En d'autres termes, l'expression verbale et l'expression faciale sont deux parmi de multiples modes de communication, ceux qui nous sont le plus facilement intelligibles, à nous autres humains. Les fourmis produisent de multiples odeurs, les poissons également – en plus d'émettre des ondes électriques ; les araignées communiquent par vibrations ou tambourinage, les céphalopodes à l'aide de chromatophores inscrivant sur leurs corps des formes et des couleurs variées et instantanées.

Tout humain est familier de cette expression du dauphin sortant la tête de l'eau et semblant saluer gaiement. Or, le paradoxe réside en ceci *qu'il ne s'agit*

pas d'une expression, car le dauphin, comme la vache, ne dispose pas de muscles faciaux affectés à la communication des émotions. Bref, un problème se pose au chercheur : comment le dauphin, qui ne dispose pas de communication visuelle, et dont le langage nous est inintelligible, fait-il pour communiquer avec nous ? Pourquoi tant de gens, après leur rencontre avec des dauphins, se sont-ils dits « bouleversés », « transpercés d'amour », « porteurs d'un message d'espérance » (Servais, 1999 ; Servais et Servais, 2009). La réponse réside en partie, mais en partie seulement, dans la morphologie du visage d'un dauphin, figée en un éternel sourire, que nous prenons pour tel.

Le cas de la vache est encore plus complexe, puisqu'au lieu d'être figé en un sourire, son visage arbore le bien ou mal nommé « air bovin », qui le rend peu lisible. Donc on peut estimer que les vaches « ont l'air gentilles » par exemple, mais en réalité elles n'ont pas vraiment d'air, et de fait « toute la beauté réside dans le regard du peintre », comme le disait Proust à propos des tableaux d'Elstir.

Les vaches sont pourtant des animaux sociaux, hiérarchisés, et elles ont donc développé des stratégies de communication qui leur sont propres : meuglements (inquiétude, malaise, lien de la mère à son veau), odeurs, souffles et attitudes corporelles. Voilà donc sur quoi doit se focaliser l'observation, dès lors qu'elle porte sur les vaches.

Mais quel est l'éventail de percepts et d'affects que les vaches éprouvent, d'abord, puis jugent bon de communiquer entre elles ? Car il faut ici envisager séparément la question de ce que l'on éprouve et de ce que l'on exprime. Une vache peut par exemple – c'est une hypothèse – éprouver un profond chagrin, mais ne pas le communiquer faute de moyen d'expression du chagrin, ce qui d'un point de vue évolutif signifierait qu'un ensemble de sentiments et d'émotions éprouvés par des individus ne formeraient pas des objets de communication, car sans pertinence sociale.

En toute logique, on peut estimer qu'une fois déterminé dans quel univers représentationnel évolue une vache, on pourra se demander quels sont leurs impératifs de communication. Malheureusement, l'anthropologue ne dispose pas des moyens techniques qui lui permettraient de lire cet univers représentationnel directement dans le cerveau de l'enquête. Il doit donc s'en remettre à la méthode habituelle – participer, observer – et être attentif à ce que les vaches estiment nécessaire de communiquer. Dans la mesure où l'anthropologue ne cherche pas à appréhender les psychismes individuels, il pourra se tenir pour satisfait lorsqu'il aura reconstitué un univers partagé.

Je propose au lecteur un petit parcours initiatique dans un carnet de terrain, et dans son évolution entre une première période, où l'œil n'est pas accoutumé, et une deuxième, où la familiarité est plus grande.

Première période : avril-mai 2010

Notre première rencontre : 30 avril, arrivé à 8 heures. Tout le monde est très occupé. Brigitte m'annonce une quinzaine de veaux nés dans la semaine, un mort seulement (très gros, il a eu besoin d'aide et ne tenait pas sur ses pieds). S'ils n'ont pas le colostrum de la mère dans les vingt-quatre heures, ils ne prennent pas de force, ne gagnent pas d'anticorps, etc. Cédric épand du fumier, Jean nettoie les étables, Jérôme les paille. En début de semaine, ils ont fait deux ensilages d'herbe, à présent ils vont planter du maïs. Comme ils empruntent le matériel lourd à la CUMA, ils sont obligés de faire très vite.

Jérôme me demande de passer du temps avec les veaux, pour qu'ils s'habituent à la présence humaine. Je leur donne un seau de granulés, m'accroupis, mais ils sont tous timides, sauf deux petites jumelles qui se laissent caresser tant qu'il y a à manger. Puis je me mets dos à eux, le long de la barrière, et ils viennent me renifler et mâchouiller mon pull.

Jean m'indique la direction des champs les plus isolés et je me mets en route.

Je reconnais le troupeau parce que les numéros commencent par des 7, j'ai donc bien affaire aux vaches de mon élevage. Surtout, je reconnais le taureau : c'est Basilic, gigantesque. Je m'assieds à l'intérieur du champ – pas trop loin de la clôture – et je les laisse venir. Elles font un arc de cercle, viennent me flairer. Je regarde ailleurs. Quand Basilic se met à me surplomber en soufflant, je me glisse de l'autre côté de la clôture, attends un moment, puis repasse à l'intérieur. Pendant un bon quart d'heure, elles restent autour de moi, à me regarder. On dirait que celles qui sont à l'arrière plaisantent, poussant les autres vers moi, comme font les gamins dans les cours de récré. Elles chevauchent celles qui sont tout près de moi, du coup les chevauchées paniquent et m'évitent de justesse.

Le champ est parfait, car il y a un enclos en bois à l'intérieur où je peux déposer mes affaires, et tout au bout, un étang plein de grenouilles. Il doit faire un peu moins d'un hectare, elles sont seize vaches dedans, plus le taureau.

Basilic est le n° 7833, puis viennent 7809, 7636, 7703, 7764, 7793, 7832, 7248, 7743, 7858, 7782, 7612, 7227, 7635 et 7823 (je crois que j'ai fait une erreur, je vois qu'il y a également une 7791).

7809, 7782 et 7612 sont les plus dégourdies. 7809 vient renifler mon cahier quand soudain 7764 lui donne un coup de corne dans la croupe ; je pense qu'elles plaisaient.

Après une demi-heure, elles s'éloignent d'un mètre cinquante environ, pour brouter. Le taureau reste tout proche, 7809 passe la tête sous lui pour me regarder – malheureusement, plus de piles dans mon appareil.

Je décide de changer de place (j'ai le soleil en face). Je vais de l'autre côté du champ, dans la partie étroite, et elles me suivent doucement. Plus j'approche de la bordure, plus elles accélèrent, et finissent par sauter et gambader. Je me rassois, Basilic recommence à me flairer, puis s'éloigne un peu, gratte la terre et se met à meugler. Je repasse sous la barrière le temps qu'il se calme. Très vite, je peux revenir m'asseoir. Et le manège recommence, elles se remettent en arc de cercle et semblent intéressées justement par le brin d'herbe qu'il y a sous mes fesses. Cette fois-ci c'est 7782 et 7764 qui lèchent mon cahier pendant que j'écris. Elles se sont précipitées de l'autre bout du champ et maintenant elles n'ont rien de plus pressé à faire que de brouter. Basilic, lui, rumine en poussant des soupirs.

Après une bonne demi-heure, elles s'étalent et se répartissent dans le champ, en ligne.

Je décide alors d'aller voir l'étang, à l'autre extrémité, mais dans le sens de la longueur. Elles m'accompagnent, les plus téméraires marchent à côté de moi, mais à deux mètres, et plus j'avance plus elles s'exaltent, bondissent, se poursuivent. Je marche très lentement, mais je sens leur galopade juste derrière moi. Je m'arrête au bord de l'étang, je regarde à l'intérieur, et elles regardent à leur tour. Elles entourent l'étang, certaines se pressent derrière moi, en particulier 7782 qui semble m'apprécier. Puis, midi passé, je décide de rentrer (il faut que j'achète des piles). Je dois donc retraverser le champ sur toute sa longueur, et là, une cavalcade extraordinaire ! Elles me suivent, puis me précèdent, repassent derrière moi, se bousculent, galopent en remuant la queue, même Basilic qui ne me met pas tout à fait à l'aise. J'essaie de me rapprocher de la clôture, mais 7782 s'y tient collée, alors je poursuis ma route, je récupère mon sac, toutes les vaches folles de joie autour de moi.

Vraiment je suis ravi, tout content. Quand je raconte cela à Jean, il est surpris. Peut-être ont-elles cru que j'allais les changer de champ ?

3 mai. Arrivé à 7h30. Il souffle un vent glacial, je commence par m'enfermer dans le bureau pour vérifier la généalogie du troupeau.

7248 et 7227 sont les plus âgées, datent de l'ancien élevage, pas de registre, mais vraisemblablement nées en 2002.

7809 est née le 28/07/2006, 7636 le 22/08/2003, 7703 le 15/04/2005, 7764 le 25/08/2005, 7793 le 18/07/2006, 7832 le 11/08/2006, Basilic le 12/08/2006, 7743 le 27/07/2005, 7858 le 10/10/2006 donc la plus jeune, 7782 le 09/07/2006, 7612 le 07/08/2003 (c'est donc une des plus vieilles), 7635 est vieille également (21/08/2003) (née un jour avant 7636), 7823 le 06/08/2006, et je n'ai pas encore les infos sur 7791 et 7654, car je ne les avais pas repérées.

Apparemment, il n'y a ni sœurs, ni mères et filles.

Je discute assez longuement avec Jérôme : il m'explique que la couleur du pull joue, et que quand il entre dans les étables le dimanche, bien habillé, les vaches sont affolées. Il y a aussi les détails qui m'échappent sur le registre, par exemple la mention « vèleuse » : j'apprends qu'il s'agit d'un palan surmontant une planche métallique ressemblant à une guillotine qui sert à tirer les veaux hors de la mère. Ils n'en font plus usage, car ne sentent pas leur force et cela risque de blesser le veau. Ils tirent à la main une corde passée aux pattes si nécessaire.

Je me rends au champ : je reçois un bon accueil, cette fois-ci j'ai un pull bleu. Ce sont 7791 et 7782 qui viennent les premières, suivies de 7858 dont je me méfie à présent. Jérôme m'a raconté pourquoi elle est devenue agressive : lorsqu'ils ont voulu l'écorner, la tête prise aux cornadis et maintenue par une corne, elle a réussi à se dégager après la première corne ; elle est donc restée inapprochable plusieurs mois, la corde lui enserrant les cornes, qui à mesure qu'elles grandissaient lui faisaient mal. Depuis, elle est devenue imprévisible – et c'est la plus jeune du troupeau, toutes les vaches passent leurs nerfs dessus.

Il est 9 heures, je reçois des visites ponctuelles ; 7858 me tourne autour.

À 9h05, elles commencent à ruminer. Je me déplace, dos au soleil. Certaines se lèvent, 7636 vient me flairer, et 7858 me tourne à nouveau autour.

À 9h20, la moitié du groupe se remet à brouter. Cinq sont couchées autour de Basilic. On a moins froid dans les hautes herbes, je me tiens recourbé. Elles me font envie avec leur chaleur douce.

7743 lèche 7832, 7703 se couche tout contre 7227, et 7858 vient se glisser entre elles deux – toutes ont au moins un an de différence d'âge. C'est bien le froid qui les rapproche.

Je constate qu'elles se sont couchées au même endroit qu'hier, ou à peu près. Jérôme vient faire son inspection; toutes se lèvent et l'entourent, se demandent si elles vont changer de champ. Ils ont planté du trèfle dans les champs alentour, cela les dispense d'ajouter de l'azote; mais, dit-il, il ne faut surtout pas faire passer les vaches de la stabulation à un champ de trèfles, car elles exploseraient (il a employé une autre expression que j'ai oubliée). Il me dit également que toutes les vaches de ce champ sont enceintes, vont accoucher en juillet; donc Basilic n'a rien à faire, c'est juste qu'ils ne savent pas où le garder. Pauvre Basilic! Jérôme est très doux avec les vaches; il prend le temps de m'expliquer les choses, les plantes qui sont dangereuses pour elles – comme une ombellifère qu'il appelle pensacre, et dont la carotte est mortelle si les vaches arrivent à la tirer du sol.

À 10 h 30, frigorifié, je passe boire un café chez ma cousine. Elle m'apprend que la famille de Cyril est plutôt contente de m'avoir, car ma présence habitue les vaches aux humains. Pour l'instant, mes rapports avec le troupeau sont meilleurs qu'avec les Indiens Galibi.

À 11 heures, je rentre au champ, croisant Jérôme qui passe du désherbant sur les ombellifères qui bordent une prairie. Il semble gêné: «Tu es contre?» Il m'explique qu'il laisse pousser le reste, ronces, chardons, orties, mais qu'il y a danger pour les vaches avec ces pensacres.

Une fois rassis, je reçois la visite de 7636, puis 7612, puis 7791. 7612 donne un coup à 7791. Elles se mettent ensuite en double file et partent à l'autre bout du champ.

La prochaine fois je prendrai des jumelles, car je peine à lire les numéros à plus de six mètres. Mais surtout, il faut que je les reconnaisse, ce qui est facile quand elles ont des signes distinctifs, mais autrement il faut un œil exercé pour saisir les nuances de couleur, de posture, les cornes coupées à la même taille... Je me rapproche donc. 7743 et 7793 paraissent jumelles, ce qui n'est pas le cas. 7858 et 7635 semblent amies – j'ai l'impression que cette 7635 est vraiment bonne pâte, hier elle faisait des tendresses à 7612. En réalité, celle qui est la plus proche d'elle en âge est 7636, mais je ne les ai pas vues ensemble.

À 11 h 10, les voilà toutes recouchées! Le froid les incite à se tenir au plus près du sol. Je me rapproche de 7793; pas de réaction. Je contourne un peu le troupeau pour voir 7227 de près; personne ne bouge. Juste Basilic qui se lève de temps en temps, essaye de se gratter avec sa patte arrière, mais n'y arrive pas, car il est trop long et trop gros. À quatre reprises il se

déplace et va se coucher auprès d'autres vaches, comme s'il faisait le tour du troupeau.

Le troupeau, ainsi couché, présente la configuration suivante : toutes sont couchées et alternent rumination et somnolence. Mais elles ont toutes la tête tournée vers le sud.

À l'ouest, un peu à l'écart des autres, 7832, que je n'ai jamais approchée. Au sud, 7636, derrière laquelle se concentre le gros du troupeau. À l'est, 7248. Au nord, 7635. Le troupeau décrit donc un triangle, et Basilic s'est déplacé d'ouest en est, rejoignant progressivement 7248. 7858 aussi s'est couchée auprès d'elle après être restée longtemps à ruminer debout.

À 11 h 30, rumination intense. Je m'assieds en face de 7227, à deux mètres environ ; elle fait beaucoup de bruit en ruminant. 7248 se couche sur le flanc. Basilic se gratte vainement, puis se couche tout auprès d'elle.

Il ne se passe pas grand-chose. À 11 h 45, je décide de les quitter, mais je passe en zigzag parmi elles pour voir leur réaction : aucune. Seule une (7743) finit par se lever, mais sans hâte et sans m'accompagner. « Au revoir, les vaches, leur dis-je. Je reviendrai à la mi-mai. »

À l'issue de cette première période, je décide d'attribuer aux vaches un prénom. En effet, les numéros qu'elles arborent ne suscitent en moi aucune résonance ; ils ne permettent pas d'inscrire les vaches dans une continuité, de la veille au lendemain, sauf à vérifier patiemment, numéro après numéro, lesquelles ont déjà été observées et en quelles circonstances. Voici donc les noms des seize vaches observées :

7809 ALEXANDRA : la plus petite.

7636 CRISTINA : mi-teinte ; poils aux oreilles qui masquent l'identification.

7703 MARIA : teint pâle ; oreille gauche déchirée, oreille droite fendue.

7764 LUCINDA

7793 MADALENA : après Marta, la plus imprévisible.

7832 CARLA : très discrète et jolie.

7248 LUISA : la deuxième plus âgée. Grince quand elle marche.

7743 YASMINA

7858 MARTA : teint pâle, corne gauche intacte, pointe noire.

7782 LAURA : blanche. Toupet sur le front qui la fait sembler un auroch.



7612 JULIA : arrière-train disproportionné et surélevé.

7227 SONIA : la plus âgée. Teint pâle, cornes longues et tombantes.

7635 ÉVA : la plus affectueuse. Plus pâle que Cristina.

7823 SARAH : teint foncé, cornes bien blanches.

7791 MARCIA : totalement blanche.

7654 MANUELA

Deuxième période : juin 2010

6 juin. Le temps était incertain ce matin, je ne suis pas allé au champ. Mais ma cousine nous a invités à déjeuner, avec Cyril, et je file voir mes amies à peine les salutations achevées. Elles sont côté nord, réunies avec celles du champ d'à côté, en longs conciliabules. Allongées pour la plupart. Je m'approche lentement, en m'accroupissant régulièrement, pour qu'elles soient sûres que c'est bien moi. Je me sens envahi de joie à les sentir contentes. Je ne sais comment de tels sentiments se diffusent, mais elles m'entourent avec une curiosité mêlée de gaieté. Pour la première fois, je les caresse, mais elles s'écartent aussitôt. De retour chez Isabelle, Cyril m'explique qu'elles sont assez lunatiques, peuvent être franchement de mauvaise humeur certains jours et toutes guillerettes un autre.

Il m'annonce également que le taureau avec l'abcès est parti à l'abattoir la semaine dernière. Il n'a fait aucune difficulté pour monter dans la bétailière qu'il connaissait déjà. « L'abattoir n'a pas appelé, ça veut dire qu'il n'y avait pas de problème [de santé ou d'hygiène]. » Le taureau avait cessé de s'alimenter depuis quelques jours – je crois que son abcès était si douloureux qu'il n'arrivait plus à passer la tête par-dessus le parapet bétonné.

Nous mangeons du rôti de bœuf, tiré d'une des vaches de l'exploitation. La viande est ferme, les fibres serrées. Nous parlons de la difficulté à manger des animaux que nous connaissons. Cyril répète que ça ne lui pose pas de problème, mais il ne pousse pas la curiosité jusqu'à vérifier le numéro de celle que nous mangeons. Il me raconte qu'il avait au début une vache de prédilection, qui le laissait monter sur son dos quand elle était couchée. C'était une meneuse, et il fut donc décidé de ne pas la sacrifier, mais de la garder et de voir ce qui allait se passer. L'année suivante, même chose, le veau mourut : il n'était plus possible de garder une vache comme ça à l'exploitation...



À 18 h 30, après la sieste, je reviens au champ, bien décidé à y passer la nuit. Le temps est variable, il ne fait pas chaud, mais j'ai peur de n'avoir plus d'autre occasion. J'accroche mon hamac dans l'enclos, enfile mon sac à dos dans un sac plastique, pends ma lampe à la corde du hamac. Elles sont à l'est, près de l'étang.

Cristina est isolée au sud-est, coincée dans un bout de champ. Son œil droit est très irrité, presque purulent, plein de mouches. C'est vraiment une vache majestueuse, massive, puissante. Je me sens bien avec elle. Elles ont brouté l'herbe à ras, mais ont laissé quelques épis. Il y a du vent et de gros nuages, mais Cyril pense qu'il ne va pas pleuvoir. Le troupeau est reparti, je reste seul avec Cristina, je la regarde faire. Son cou est comme marbré par les replis. De grosses veines parcourent l'intérieur de ses cuisses. Elle fait des allers-retours dans l'espace réduit, arrachant la pointe de l'herbe pas bien grande, n'en laissant que deux ou trois centimètres.

Maria vient à son tour, je la reconnais à ses oreilles déchirées. Elle broute à un rythme plus rapide que Cristina, avec des mouvements plus brusques. Je suis assis là où elle voulait brouter, elle vient me renifler. Ce n'est pas un reniflement d'identification, elle n'émet pas de petits souffles rapides, juste quelques longues inspirations à trente centimètres de mon cahier et de mon visage, puis se détourne tranquillement. Elle est pleine de plis et de replis sur le menton et sur le cou.

Puis viennent Laura, Yasmina et Julia. Laura a une tête d'aurochs, une mèche blanc-grisâtre sur le front, les cornes bien levées. Elle broute soigneusement le même endroit. Un petit salut au passage (se dirige vers moi, s'arrête à cinquante centimètres, hoche la tête, se gratte le flanc d'un coup de corne et poursuit son chemin).

Yasmina, beige presque crémeuse, comme aspergée par un peintre de traînées rousses. Museau court, tête large et haute, oreilles velues. Ses pis sont gonflés déjà. Elle vient me voir en me contournant, préfère me renifler le dos.

La suivante est Marta la Méchante. Elle fonce droit sur moi, souffle, balance la tête. Colle son museau à l'objectif de l'appareil photo, me pousse, écarte violemment mon pied quand je le lève. Elle n'arrête que quand je me redresse, et va deux mètres plus loin. Elle est plus svelte que les autres, on ne dirait pas qu'elle est enceinte.

19 h 15 : plus personne à l'est du champ. Cristina est repartie aussi, après une longue inspiration face à moi. Les grillons commencent à chanter, et les merles.

19h 35 : je m'amuse avec les vaches du champ d'à côté qui ne me connaissent pas. Elles se bousculent pour me voir, mais se débrouillent pour pousser leurs compagnes au contact, se tenant à l'abri derrière elles tout en ayant une vue dégagée. L'une, toute jeune, a un air stupéfait. Elle se tient bien droite, prête à bondir; on la pousse à l'arrière, elle fait un saut de côté et se retourne comme pour protester. Il y a deux vaches plus âgées, qui sont là pour discipliner les génisses. Je me mets à longer la bordure du champ en courant : elles galopent, ruent, font des bonds, s'écartent puis reviennent en caracolant. Du coup l'agitation gagne mon petit troupeau et Madalena vient aux nouvelles en courant, ainsi que Manuela. Je reste debout face à Manuela qui ne comprend pas ce que j'ai de si intéressant. Je lui caresse le flanc en passant à côté d'elle.

Basilic est venu à son tour, non vers moi mais vers ses jeunes concubines hors de portée. Il meugle doucement, gravement, à intervalle assez lent. Il fait les cent pas devant la clôture et observe les belles jeunettes de l'autre troupeau.

Quand le trouble se communique, ce peut être de très loin, et elles mettent un moment à se calmer, cinq à dix minutes.

Luisa, un peu plus loin : petit air de Droopy, toute tassée et fripée.

Voilà plus d'une heure qu'elles broutent (et broutaient avant mon arrivée). Il n'y a plus grand-chose à manger : les éleveurs les mettent au régime avant l'accouchement, afin que leur gras n'entrave pas le travail.

À 19h 55 : j'observe et je filme Basilic de très près, dans ses manœuvres pour garder l'attention des blondes d'à côté. Meuglement bref, toutes les cinq à dix secondes. Je le contourne pour mieux le filmer, et voilà qu'il s'énerve et déploie le même meuglement contre moi, grattant la terre, me suivant sur quelques mètres, jusqu'à ce que je m'éloigne de la clôture qu'il est en train de surveiller.

Je me mets dans le hamac, et cela l'énerve encore plus, mais il n'essaye pas de m'approcher.

À l'abreuvoir, sur lequel j'ai une vue dégagée, Yasmina et Julia en pleine manifestation de tendresse. Luisa les écarte. Elles reprennent leurs marques d'affection puis s'éloignent l'une de l'autre. Je crois qu'elles sont sensiblement du même âge, toutes les deux (cinq ou six ans). Luisa a dix ans ou plus.

À 20 heures, elles repartent à l'est. Il y a des grillons partout. 20h 10 : elles reviennent. Le champ est entièrement brouté à présent, elles se dépendent beaucoup plus pour assouvir leur faim, et cela, je suppose, leur creuse

l'appétit. À 20 h 40, ce doit être leur dixième aller-retour en deux heures. 21 heures : paix totale. Dans tous les champs, les vaches broutent. Basilic longe toujours la clôture nord, à mi-chemin entre les deux troupeaux.

21 h 15 : long câlin entre Éva et Marta à l'abreuvoir – équivalent pour elles de la machine à café dans nos bureaux. Je prends plein de photos, puis la batterie meurt. Le froid tombe.

Marcia et Basilic broutent ensemble un long moment. Je crois que je viens de voir passer un engoulement. Elles n'ont pas l'air de vouloir se coucher.

21 h 50 : dans le champ d'à côté, un combat corne à corne s'éternise.

22 heures : elles sont revenues par ici, Madalena et Marcia sont venues flâner mon hamac. Lucinda les écarte pour me flâner à son tour. Elles viennent s'abreuver, éternuent, sont assoiffées après ces trois longues heures passées à brouter.

Ma cousine passe me voir. Je la laisse approcher pour voir si les vaches vont réagir, mais non, soit elles la reconnaissent (elle vient parfois se promener par ici), soit elles sont fatiguées. Lucinda qui mange au seau la regarde sans bouger. Aurait-elle réagi si elle avait été accompagnée ? Un héron passe. Marcia, à la mangeoire, demeure pensive.

À 22 h 15, je laisse la paix et le froid m'envahir. Le hamac est déjà trempé par le serein. Elles sont cinq couchées à présent, toutes sont au nord, sauf Yasmina au sud et Laura au centre, debout, qui rumine.

Elles soufflent comme des baleines posées sur la mer verte.

Je fais un tour au milieu d'elles. Yasmina inquiète se relève, dos arrondi, me regarde du coin de l'œil – on voit la sclérotique. Ce n'est pas la première fois que j'observe cela, quand elles éprouvent de l'inquiétude, elles regardent d'un seul œil et l'attention ou la focalisation font pencher leur œil vers le bas ou l'arrière, et on aperçoit le blanc de l'œil. Je ne sais si c'est le résultat d'une lutte intérieure où elles observent tout en voulant se détourner. Ou une manière de saisir les regards sans les croiser ? (J'ai observé cela chez des enfants.)

À 22 h 30, une seule est encore debout. Elles ruminent, elles sont dispersées, aucune n'est couchée à touche-touche avec une autre ; cela diffère de leur position durant la sieste. Le gros du troupeau est au nord, trois sont au sud. Toutes les odeurs de la prairie commencent à s'élever. L'une se relève, lèche sa patte, se déplace lentement en se frappant les flancs et le dos de sa queue. On les distingue à peine dans l'horizon grisâtre.

À 22h35, deux sont encore debout, au sud, et broutent côte à côte. Puis l'une va rejoindre le gros du troupeau. Deux sont couchées au sud, isolées, c'est étrange. La première étoile apparaît au nord.

À 22h45, il fait franchement sombre, mais l'une continue de brouter – je ne parviens plus à les distinguer. Des papillons de nuit passent et repassent. Dix minutes plus tard, la dernière cesse de brouter et se couche en plein milieu du champ.

Je m'endors, pelotonné dans le hamac. Pas de bruits étranges ni inquiétants.

7 mai, 5h30, réveillé par les oiseaux du bosquet voisin. Je veux les enregistrer, mais le petit appareil digital affiche « *battery low* », lui aussi. Les vaches se détachent difficilement dans la brume, mais elles ne semblent pas avoir bougé depuis la veille. Elles se lèvent, arrondissent le dos, font pipi, et se recouchent.

Basilic a meuglé par intermittence en pleine nuit. À présent, les vaches se détachent sur le ciel rose.

À 6 heures, toujours pas levées, sauf Basilic qui est allé réunir les vachettes du champ d'à côté. Certaines mâchonnent encore.

À 6h05, la brume n'est toujours pas levée, ni les vaches. Au sud, il y en a trois, dont Sonia, mais elles sont moins au sud qu'hier soir, me semble-t-il. Mais la dynamique s'est mise en place. Pour se lever, certaines esquissent un mouvement de balancier, d'avant en arrière, pendant dix secondes ou plus, puis relèvent brusquement le bassin, laissant suivre les pattes arrière, puis avant. Il est 06h15, la plupart se lèvent et s'étirent, leur queue balayant leur dos, puis elles se dirigent à l'est comme un seul homme.

À 07h15, Basilic a regroupé les vachettes du champ d'à côté qui l'écoutent discourir. Mon petit troupeau broute au sud-ouest et je passe au milieu d'elles pour ranger le hamac et la couette dans la voiture. À l'abreuvoir, une vache lèche le cou et la joue de Sonia. Quand elle veut arrêter, Sonia la pousse un peu avec sa corne, puis tend l'oreille pour que l'autre la lui lèche.

14 juin, à 8h30, j'arrive dans le champ B. Elles sont nerveuses à cause des veaux dans le champ situé au-delà du A. Cristina meugle, Basilic appelle. On se répond de champ à champ.

Longue session de reconnaissance ce matin. Je me suis placé au milieu d'elles, les ai laissées me flairer longuement. Elles soupirent bruyamment. L'accouchement est proche, on les sent irritées, inquiètes. Je les caresse,

mais elles s'éloignent aussitôt, se poussent mutuellement. Marcia se tient devant moi, agitée, renifle le cahier (j'écris debout). Elles ne mangent ni ne ruminent, elles se tiennent proches les unes des autres autour des abreuvoirs ; Basilic fait son inspection. Elles forment un groupe compact comme un banc de poissons, et tournent à l'intérieur dans le sens des aiguilles d'une montre, Basilic servant de pivot.

8 h 45 : apaisées, elles commencent à ruminer, assumant un air tranquille.

À 8 h 50, le groupe ne s'est pas défait, seule Marcia s'est éloignée. Je m'approche de Basilic, pour voir si cela provoquera l'ébranlement du troupeau. Dès qu'une vache appelle dans un autre champ, Basilic s'émeut, se précipite, gratte le sol et meugle à petits coups. Là c'est dans le champ d'en face : Mouuuuuâârrrh... Mouuuuuâârrrh.

Je me prends pas mal de coups de queue au passage.

À 9 heures, Basilic réintègre le centre du troupeau. Elles sont à touche-touche, tête-bêche. Cristina laisse reposer sa tête quelques instants sur le flanc de Yasmina. Elle n'est pas coutumière du fait. Madalena rumine à vingt centimètres de moi ; je m'accroupis pour vérifier si elle me donnera un coup de corne, mais non, elle mâchouille tout près de mon oreille, paisiblement, son museau presque posé contre ma joue.

Yasmina soudain fonce sur Laura, à trois mètres plus loin, puis mange au seau les sels minéraux.

Je rejoins Lucinda à l'extrémité du troupeau, avec Sarah. Voilà longtemps qu'elles ne s'étaient pas manifestées. Sarah est d'un beige affirmé, assez menue. Je ne reconnais plus Lucinda, elle semble plus claire que la première fois, quand elle me suivait partout.

À 9 h 15, fin de la pause méditative. Dans un bel alignement, suivant le chemin qu'elles ont tracé, elles se dirigent vers l'est. Sonia a stoppé au milieu du chemin, son énorme ventre doit la fatiguer. Sarah, dernière de la file, est restée bloquée derrière elle – une croupe de vache bloque la vue –, puis se décide à la contourner. Finalement, Sonia s'ébranle à nouveau.

À 9 h 25, tout le monde broute avec entrain, Sonia restant proche de Basilic. Quand il y a une bouse, l'herbe grandit tout autour puisqu'elles ne broutent pas à proximité. Seule Carla semble vouloir manger l'herbe haute, les autres préfèrent l'herbe rase, déjà broutée et rebroutée.

Madalena a eu une inspiration : à huit mètres de moi, elle me dévisage, s'arrêtant de brouter, parcourt quatre mètres, penche la tête vers une touffe

appétissante, puis encore quatre mètres d'un pas léger pour me renifler quelques secondes, puis passe son chemin, et va brouter cinq mètres plus loin.

À 9 h 35, elles forment un vaste arc de cercle du nord au sud, certaines à l'est, tournées face au nord, d'autres orientées vers l'ouest.

Parenthèse : il y a manifestement des moments de congrégation et d'échange collectif. Ce matin, c'était impressionnant de les voir regroupées, communiquant de champ à champ.

Je suis allé m'asseoir près d'Éva broutant, mais elles sont très mobiles. Sarah plaque son museau contre le mien, au passage. Il se passe quelque chose entre nous deux. Éva, quant à elle, sélectionne les brins d'herbe entre les ajoncs. Son pis est bizarrement conformé : multiples petits tétons à l'arrière, un très long téton à l'avant.

À 9 h 45, elles continuent de brouter, formant des groupes de trois ou quatre qui se défont rapidement. Sarah me revient toujours. Je vois qu'elle stocke l'herbe dans sa bouche, elle broute sans avaler, sa joue finit par déborder.

Très surprenant : selon l'angle d'où on les regarde, elles semblent tassées ou élancées, rondes ou fines.

Alexandra, isolée au sud, rejoint le gros du troupeau en faisant un détour par moi. Quand elles se retrouvent l'une en face de l'autre, elles dévient légèrement de leur parcours, tout en continuant de brouter. Il y a vraiment un côté aléatoire dans leurs déplacements, et quand l'herbe est haute c'est encore plus évident. Elles produisent en tout cas d'énormes quantités de salive.

10 h 10 : Marcia renifle Basilic, puis lui donne un coup de front sur la cuisse. Basilic s'écarte doucement. Marta vient me renifler par derrière, mais ne me fait rien.

L'histoire des coups de corne mérite réflexion ; parfois c'est vraiment de l'agression (comme Yasmina sur Laura tout à l'heure) et l'on se demande s'il s'agit d'acte spontané ou de représailles. Mais le plus souvent, il n'y a aucune agressivité, juste une forme de contact ou un moyen de se gratter le front. D'autre part, je suis incapable de déterminer la moindre hiérarchie, après deux mois d'observation. Au bout d'une semaine, j'aurais pu établir un classement, mais aujourd'hui c'est impossible. Plus tard, je verrai une jeunette donner un franc coup de corne à Sonia...

Je suis au milieu d'elles. Elles m'entourent et soufflent, me respirent le front, lèchent mon pantalon. Après Julia, Alexandra et Manuela, c'est Cristina

puis Carla qui viennent me voir (Carla a un très beau visage bien dessiné, aux couleurs contrastées). Cristina se tient debout derrière moi, me surplombant, je suis le mouvement de l'ombre de sa tête. Je ne suis pas inquiet de la savoir ainsi derrière moi, j'ai confiance en elle. Je lui tends la main, elle recule en soufflant.

10h30. Ça y est, Sarah est couchée. Les autres devraient suivre. Cristina reste à deux mètres de moi, troublée. Sonia, par exemple, ou Luisa, ne sont jamais venues me voir. Leur curiosité s'est-elle émoussée avec l'âge? Sans doute leurs conditions de détention sont-elles abrutissantes. Sonia finit tout de même, passant près de moi, par renifler mon sac.

Elles se tiennent toujours dans le quart nord-ouest du champ.

Pause méditative de Manuela et de Julia. Il y a une phase de transition entre broutage et rumination, qui les fait rester debout, pensives.

À 10h40, c'est Madalena qui donne le signal du coucher. Elles se sont regroupées jusqu'à sept les unes à côté des autres, Maria venant compléter le triangle dont la pointe est orientée vers moi, à un mètre cinquante de là. Il y a Laura, Julia, Éva, Alexandra, Manuela, Maria et Yasmina. Madalena est repartie, Laura a été chassée par Marta qui lui a signalé son intention à trois mètres de là. Pourquoi?

Enfin le calme règne dans le petit groupe. Maria me regarde sans discontinuer. Elles poussent de gros soupirs, ruminent paisiblement, Maria soufflant par les naseaux (pour écarter les mouches?). Petites gouttes de pluie.

J'ai filmé Maria ruminant pour qu'on entende son souffle et ses petits geignements. Le vent se lève et amène la pluie.

Julia file le train à Cristina et lui balance un coup de tête. Julia est mal lunée aujourd'hui. Puis c'est au tour de Marcia et de Marta de subir sa mauvaise humeur.

Il commence à pleuvoir des cordes, je rentre.

Ces quelques pages auront permis au lecteur de comprendre ce que deux mois d'observation ne suffisent pas à combler : pouvoir s'affranchir des faits et gestes ou des conduites pour entrer dans l'intimité des sensations et des affects.

En effet, comme dans tout travail de terrain, l'anthropologue oscille entre des phases actives et des périodes d'ennui. S'agissant de vaches, l'essentiel

des annotations porte sur leurs déplacements et leurs interactions. Mais une journée ne se réduit pas à cela : que font donc les vaches quand elles ne font rien ? Quand elles regardent la route ou dans le champ d'à côté, à quoi pensent-elles ?

Et quel système de notation peut-on adopter, pour décrire le flux complexe de sensations qui traverse l'observateur lorsqu'une vache s'approche, lui tourne autour ? Les vaches ont une *présence*. Au près de chacune d'elles, les émotions diffèrent : confiance, amusement, crainte... On en vient très vite à éprouver les caractères de chaque vache, à percevoir intuitivement leur disposition et leurs intentions. Progressivement, ces intuitions s'étendent jusqu'à de plus grandes distances. À dix mètres, puis à vingt mètres, puis à trente, on parvient à lire les intentions sous-jacentes, par les attitudes corporelles, bien sûr, par l'intensité du mouvement, mais aussi par une connaissance impalpable, inexprimable en termes objectifs. Et que dire, alors, des émotions exprimées par l'ensemble du troupeau ?

C'est là le paradoxe de la démarche anthropologique : restituer « le point de vue de l'indigène », donc appréhender une subjectivité, et déployer pour cela un système de description fondé sur des faits objectifs : des fragments de discours, des pratiques rendues par une description codifiée. Mais ce qui permet à l'anthropologue de valider ses observations, c'est évidemment le fait qu'il les éprouve comme étant justes ou non ; c'est une conviction intime qui l'amène à privilégier tel angle d'approche plutôt que tel autre. S'agissant de la subjectivité d'une vache, nous ne disposons pas d'une méthode fiable permettant d'attester la véracité de nos sensations. Et si l'on s'en tient à la pure description comportementale, on manque l'essentiel : le fait que ces vaches sont incarnées, qu'elles diffèrent entre elles, que leur individualité, progressivement, vient dissoudre l'idée d'espèce ou de spécimen holotype.

Une autre difficulté se dresse devant nous. Les vaches ne sont pas des animaux sociaux comme les autres. Elles sont domestiquées, leurs traits sont sélectionnés, les plus rétives sont envoyées à l'abattoir – et c'était le sort qui attendait Marta si mes descriptions n'avaient pas attendri les éleveurs. Elles ne forment pas des troupeaux fondés sur leurs affinités ou sur leur parenté. Les mères, dans cet élevage, sont séparées de leur veau à seize mois. Ceux-ci grandissent entre eux, dans des cases séparées, et ne retrouvent les adultes que lorsque les génisses sont en âge de se reproduire. Il ne saurait donc y avoir de transmission générationnelle que l'on pourrait observer ; ce sont les éleveurs qui transmettent les usages, les normes qui guideront le groupe, les

rythmes d'existence, les heures de lever et de coucher. Que reste-t-il alors à observer ?

Les précédents

Quelques tentatives pour résoudre les difficultés que nous soulevons ont été faites.

Dans le domaine anthropologique, citons les travaux de Marion Vicart – en particulier sa thèse intitulée « Des chiens auprès des hommes. Ou comment penser la présence des animaux en sciences sociales »¹. Nous lui devons entre autres la conviction que seule une observation prolongée, attentive, portant sur les souffles, les oreilles, les paupières, au moment où il ne se « passe rien », permettra de renouveler les études éthologiques, en les affranchissant de la simple description des « comportements ». C'est aussi la position de Jocelyne Porcher que de parler de *conduites*, pour décrire, dans ses ouvrages, l'investissement des animaux dans les tâches qu'ils ont à accomplir.

C'est également l'entreprise colossale de l'historien Éric Baratay (2012), s'efforçant d'appréhender le point de vue animal – celui des chevaux de mine dans leur douloureux apprentissage, celui des vaches laitières sélectionnées pour leur faible attachement à leur veau – à travers les documents disparates dont l'historien dispose : témoignages, thèses vétérinaires ou zootechniques, rapports d'inspection. Ce faisant, il reconstitue les milieux, les pressions sociales, les relations interspécifiques, montrant que les animaux en question accompagnaient activement ces évolutions – leurs rébellions épisodiques en étant la meilleure preuve. Si la démarche d'Éric Baratay devait faire école, les frontières entre « histoire naturelle » et « histoire culturelle » deviendraient aussi floues que celles qui séparent aujourd'hui la nature et la culture.

Et c'est bien là, au fond, ce qui est en jeu. Car le principal reproche adressé à ceux qui s'intéressent aux sociétés animales est de « naturaliser » la culture, et d'ouvrir la voie à des entreprises qui déstabiliseraient les sciences humaines et sociales, comme le fit en son temps la sociobiologie. Mais la sociobiologie s'attache à un type de sélection très particulier, la sélection de parentèle, mise au jour par William Hamilton (1964). Cette théorie, portant sur les

¹ Marion Vicart propose une méthode d'observation et de description du chien, fondée sur les principes de l'anthropologie d'Albert Piette, qui se concentre sur l'existence « en mode mineur », c'est-à-dire notre façon d'être au monde hors des pics d'action et de temporalité – ce que Proust appelait *le sentiment de l'existence tel qu'il frémit au fond d'un animal*. S'affranchissant des questionnements limités au comportement pour se consacrer à l'ontologie, ce mode d'observation s'attache à tous les détails qui montrent qu'un être est en vie, indépendamment de ce qu'il « fait » ou non.

fondements génétiques des comportements sociaux, visait à expliquer les phénomènes tels que l'altruisme et la coopération. L'un de ses hérauts est Richard Dawkins (1976), connu pour sa proposition selon laquelle le vivant doit être étudié à l'échelle du gène, et non de l'individu; Dawkins fit également une intrusion remarquée dans le domaine réservé des sciences sociales en proposant une théorie des « mèmes », équivalents intellectuels des gènes, visant à expliquer comment certaines idées ou comportements humains se répandent, par réplication, dans une population donnée.

Darwin proposait quant à lui deux types de sélection à l'origine de l'évolution des espèces: la sélection naturelle proprement dite, permettant à la fois d'expliquer la stabilité des espèces et leur capacité d'adaptation, proposition reprise et complétée par Stephen Jay Gould dans les années 1970; et la sélection sexuelle, c'est-à-dire une sélection intraspécifique, reposant entre autres sur les choix qu'opèrent les femelles au moment de se reproduire.

Dire, comme le font les généticiens et les biologistes, que des dérives génétiques ou des processus hormonaux sont à l'œuvre lorsqu'il s'agit de choisir un mâle reproducteur, ou d'éduquer ses petits, ou de rendre coup pour coup ou un donné pour un rendu, ne constitue qu'une manière d'aborder le problème. Que l'on pose comme allant de soi que nos gènes nous poussent à protéger notre descendance, ou que des circuits de récompense sont à l'œuvre au moment où une mère prend soin de son petit, ne laisserait qu'une faible marge de manœuvre à ceux qui cherchent à comprendre le fondement des liens sociaux ou la nature de la société.

Or il existe une façon simple de considérer les domaines respectifs de la génétique, de la biologie moléculaire, et des sciences humaines et sociales. Qu'un circuit de récompense soit activé au moment de l'allaitement, et que des hormones favorisent l'attachement réciproque de la mère à son petit ne permet pas, à soi seul, d'expliquer les formes diverses par lesquelles les sociétés traduisent et expriment ces liens sociaux. Or c'est justement au niveau de l'expression des émotions, que celles-ci soient d'origine hormonale ou se résument à des conventions sociales, qu'interviennent les sciences de l'homme et de la société. En d'autres termes, ce qui fait la particularité des animaux sociaux – dont nous sommes – est d'avoir, chacun à leur manière, traduit ces émotions de manière socialement intelligible: c'est là ce qu'on appelle la « culture ». Pour qu'une société se maintienne, génération après génération, il faut que les codes qui la régissent, et qui permettent aux

individus qui la composent de vivre ensemble, de coopérer, de répondre aux mêmes affects, soient transmis culturellement.¹

Et c'est ce qui nous amène à parler d'un quatrième type de sélection, la sélection culturelle, qui permet d'expliquer, socialement, l'apparition et la persistance de techniques de chasse, la composition des groupes, les rapports mutuels fondés sur l'âge ou sur le genre, et bien entendu l'évolution ou la transformation de cette transmission, qui permet entre autres d'expliquer les mutations des sociétés humaines depuis l'émergence d'*Homo sapiens*, mais dont notre espèce n'est qu'un exemple peut-être plus accentué que les autres – pour ce que nous en savons. Nous entendons par là des choix individuels ou collectifs (normes, usages, stratégies d'élevage, de reproduction, de défense ou d'attaque) qui, en se diffusant, ont un impact sur le groupe entier, favorisant sa reproduction sociale ; cette sélection s'appliquerait également à des sociétés transitoires comme le sont les groupes formés, chez les carnivores terrestres réputés solitaires, par la mère et sa portée. 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 distances) a amené l'apparition des genres *acinonyx* et *miracinonyx* (Turner et Antón, 1997, pp. 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) ont 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.

Le fait est que le regard que nous avons porté sur les autres espèces, aussi proches soient-elles de nous, fut toujours si pauvre, si condescendant, que d'Aristote à nos jours aucune proposition révolutionnaire n'a émergé. Bien au contraire, les philosophes ont usé leur intellect à réduire ou minimiser l'existence animale, obnubilés par leur projet de faire émerger l'homme en tant qu'espèce préminente. Cela ne doit guère nous étonner, et l'école américaine des « *gender studies* » a prouvé aisément qu'il en allait de même vis-à-vis des femmes, devenues des êtres à part entière il y a seulement quelques décennies – dans notre société.

1 Pour une approche fondée sur une « synthèse moderne étendue » de la théorie de l'évolution, qui intégrerait les traits culturellement transmis, voir Danchin *et al.* (2011).

Dans cette forme de sélection, la capacité à éprouver et exprimer des émotions – voire à les taire ou les dissimuler – est un atout majeur. C'est là, dit Frans de Waal, qu'il faut chercher les origines de la morale, et les quatre piliers de la vie en société : la sympathie, la réciprocité, les normes sociales et la bonne entente (Bovet, 2012) sans lesquelles la vie en société, la nôtre comme celle d'une gerboise, ressemblerait à ce que peut éprouver une boule de billard engagée dans une partie. Les blondes d'Aquitaine que j'observais dans ce troupeau aléatoirement constitué tentaient évidemment de composer – comme on compose une sonate – leur nouvelle et transitoire société. Le temps qu'elles consacraient aux manifestations d'affection, bien supérieur aux interactions agressives que tant d'études ont privilégiées, tend à suggérer combien l'enjeu était vital. Ces vaches ne se limitaient à coévoluer ou coexister dans un pré. Si l'alimentation herbivore n'exige pas de coopération particulière, il était clair cependant qu'à l'heure de ruminer, un rituel transparaisait : celui qui consistait à choisir sa place, sa compagne de rumination, et ce choix faisait l'objet d'hésitations, de repentirs, qui montraient son importance.

D'où pouvait bien provenir cette nécessité, et sa traduction dans des conduites ? Posons cette hypothèse : les vaches enstabilisées, manipulées, déplacées de case en case, menées au champ avec des inconnues ou de lointaines connaissances, ont privilégié cette forme d'entente et ces manifestations d'affection, qui se stabilisent en quelques générations seulement. L'intervention humaine, ici, achève le travail de la sélection, expédiant à l'abattoir les vaches rétives, mais toute société animale se construit sur ces principes de l'entente comme préambule à la vie en société.

D'un malentendu créatif

Une bonne part de l'observation des sociétés animales repose sur un malentendu. Ce malentendu consiste à tenir pour « spécifique » un comportement dicté par des conventions sociales. Tout écart est considéré comme aberrant, comme nous l'avons vu au chapitre précédent. Or les écarts de conduite (par exemple, le refus de travailler d'un chien de berger, ou la tentative de sauvetage d'une gazelle par un hippopotame) sont l'équivalent des « déchirures du réel » dans l'œuvre de Marcel Proust, moments où se révèlent les caractères d'une Françoise ou d'un baron de Charlus. Et si l'on commence, aujourd'hui, à considérer que « le pluriel d'anecdote est une donnée » (*the plural of anecdote is data* – Bates et Byrne, 2007), il faut aussi considérer les tentatives de l'anthropologie clinique d'appréhender,

en creux ou en négatif, ce qui fait société, par l'étude des cas pathologiques qui la transgressent. (Le Bot, 2010)

Pour atteindre notre objectif, il nous faut résolument décider qu'une société animale particulière doit faire l'objet d'une ethnographie. C'était déjà l'entreprise de Jane Goodall, en dépit des pressions qu'elle subissait pour désindividualiser ses observations. La crédibilité d'une telle ethnographie reposera sur la capacité du chercheur à percevoir et transcrire, non des comportements, mais des émotions. Jeanne Favret-Saada, dans un ouvrage récemment publié (2009, p. 145), déplorait que l'anthropologie ne se soit pas consacrée davantage aux affects et aux modes d'« être affecté », et ne se soit donc pas dotée d'une terminologie adaptée. C'est pourtant là que réside la genèse de notre vie sociale, en même temps que notre capacité, ou non, à transcender l'appartenance à une espèce particulière. Dans son article intitulé « Émotions fortes et constructionnisme faible », Luc Faucher (1999, p. 8) situe bien la dimension sociale de la question :

« Les émotions sont [...] conçues comme sélectionnant un nombre limité de modes d'action dont l'efficacité a été testée par le temps. Elles sont des moyens de faire face rapidement à un problème ou à une situation de façon adaptative en coordonnant et imposant un mode de fonctionnement à des sous-systèmes qui fonctionnent habituellement indépendamment les uns des autres, et ce, sans une longue délibération qui est habituellement le propre de la résolution consciente de problèmes. Les émotions ont également une autre fonction qui n'est pas moins importante et qui est bien connue des éthologues : elles permettent de communiquer nos sentiments et de contrôler le comportement des autres. Les caractéristiques expressives du visage, de la voix et de la posture sont autant de messages qui renseignent les autres sur la façon dont nous nous sentons ou sur nos réactions vis-à-vis de leurs actions. Elles peuvent donc fournir aux autres un feed-back sur leurs actions qui permet une modification de leur projet d'action d'origine, mais elles les renseignent également sur ce que nous sommes susceptibles de faire prochainement, sur nos dispositions à agir. L'expression des émotions joue donc un rôle important dans la coordination sociale. »

C'était déjà une position défendue par Halbwachs (1972), dont le propos dépasse le cadre des sociétés humaines :

« En résumé, ce qui frappe surtout, et ce que nous avons essayé d'établir, c'est que non seulement l'expression des émotions, mais à travers elle les émotions elles-mêmes sont pliées aux coutumes et aux traditions et s'inspirent d'un conformisme à la

fois extérieur et interne. Amour, haine, joie, douleur, crainte, colère ont d'abord été éprouvés et manifestés en commun, sous forme de réactions collectives. C'est dans les groupes dont nous faisons partie que nous avons appris à les exprimer, mais aussi à les ressentir. Même isolés, livrés à nous-mêmes, seuls en présence de nous-mêmes, nous nous comportons à cet égard comme si les autres nous observaient, nous surveillaient. Par là, on peut dire que chaque société, chaque nation, chaque époque aussi met sa marque sur la sensibilité de ses membres. Sans doute il subsiste en ce domaine une large part de spontanéité personnelle. Mais elle ne se manifeste, elle ne se fait jour que dans des formes qui sont communes à tous les membres du groupe, et qui modifient et façonnent leur nature mentale aussi profondément que les cadres du langage et de la pensée collective.»

Quant au décryptage des émotions par le chercheur, il fait déjà l'objet d'une discipline esquissée en 1969 par Sebeok: la zoosémiotique – ou, ce qui, dans le monde animal, participe à l'expression et à l'intelligence du sens, un système universel de signes, lisibles en fonction de cadres interprétatifs propres à chaque espèce. Cette zoosémiotique forme le revers de la « théorie de la signification » d'Uexküll, qui s'attache à ce qui forme sens pour chaque espèce animale, son monde intérieur (*Umwelt*) ou « univers de signification ». Ce champ d'investigation s'applique plus particulièrement aux animaux sociaux dont la phylogenèse s'apparente à la nôtre (mammifères ou oiseaux) dans la mesure où les normes et les usages de la vie sociale ont connu, d'une certaine manière, une évolution convergente. Il faut ensuite s'entendre sur ce qu'est une émotion, et vérifier que la terminologie qui s'y applique est adaptée – celle qui distingue les émotions primaires ou panculturelles (la joie, la tristesse, le dégoût, la peur, la colère et la surprise) et les émotions secondaires qualifiées de sociales (ou de sentiments moraux) comme la culpabilité, la honte, la jalousie ou l'amour (Faucher, 1999, p. 12). Faucher plaide d'ailleurs pour une révision majeure du concept, à l'instar des subdivisions qu'a connu celui, tout aussi englobant, de « mémoire ».

C'est de cette manière que nous pouvons accomplir le programme de l'anthropologie fixé par Malinowski: percevoir « le point de vue de l'indigène », non sous forme de cosmologie exprimée verbalement, mais d'un monde intérieur dont les émotions délimitent les contours. Percevoir « le point de vue de l'animal », dès lors, ne dérogerait pas à ce programme.



CONCLUSION

LE MÉTIER D'ANTHROPOLOGUE

Le métier d'anthropologue oscille entre l'écriture d'un roman et une enquête policière : réunir des fragments de réalité, recomposer des mondes intérieurs, pour atteindre tantôt à un univers cohérent, un monde fictionnel qu'il est convenu d'appeler « cosmologie », tantôt à une reconstitution de faits : la réalité proprement dite.

Mais, pour y parvenir, pour atteindre à ce degré de sensibilité – au sens où une pellicule est sensible à la lumière –, un cheminement est nécessaire jusqu'à ce que le sujet soit convenablement « brisé », ce que Lévi-Strauss (1996, pp. 47-48) décrivait, à son habitude, avec tant d'élégance et de clarté :

« 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. » (1996, pp. 47-48)

C'est donc un paradoxe qu'il faille, pour restituer aussi objectivement que possible une subjectivité collective, à la fois exacerber et maîtriser sa propre

subjectivité, alterner l'exposé de faits scientifiques et des considérations plus intimes, l'état dans lequel on se trouve quand on est dans l'enquête. Les objets que l'on se donne pour mission d'étudier le sont devenus à la suite d'interrogations ou de situations limites, très personnelles, qui donnent ses inflexions, mais aussi sa cohérence, à un parcours de recherche. La grâce comme la misère de ce métier naît de cette position d'entre-deux, où l'on se sent placé en quarantaine, au cœur des choses et pourtant décentré. Pour y atteindre, pour accepter que la valeur subjective d'un propos ou d'un fait soit donnée par la résonance que ce fait ou propos suscite en nous, il faut s'avancer autant que possible dans « l'univers vaste et orageux » des émotions de tous ordres, oscillant, sur le terrain, entre le sentiment d'abandon, la solitude, la détresse parfois ou le plus mortel ennui.

Mais un parcours scientifique repose également sur une construction intellectuelle qui va en se déployant au long d'une carrière. Et c'était l'objet de ce livre que de la synthétiser.

La production du monde par le langage était la première question abordée. Nous avons illustré la propriété du langage à s'autogénérer par l'exemple de la poésie, jouant sur les sonorités aussi bien que sur la syntaxe. Mais l'illustration est aussi pertinente si nous considérons les cosmogonies, dont Schopenhauer nous a fourni un exemple. Ces cosmogonies ne sont pas des fictions au sens où elles reposent sur l'observation – et c'est leur finalité avouée que d'être avant tout des systèmes descriptifs; mais en tant que systèmes explicatifs, il s'agit bel et bien de fictions générées le plus souvent par des paires d'opposition (volonté/représentation; métaphysique/monde physique). Armés de ces principes, nous discernons deux aspects importants, en cela qu'ils nous permettent d'avancer dans notre réflexion: le premier est qu'un langage producteur de monde est le support aussi bien de la «vérité romanesque» que de la «réalité de l'opinion». Il existe une différence de degré, mais non de nature, entre le contenu d'un roman et l'univers de représentations stéréotypées que partagent les sociétés humaines. Le deuxième aspect à retenir est que le langage est producteur de sens: la justification de nos actes comme de nos existences ne repose pas – ou seulement partiellement – dans la réalité elle-même, mais dans celle que nous leur accordons par le discours que nous tenons à leur sujet.

Le deuxième chapitre explore cette double dimension du langage. Ce qui permet la cohérence de l'univers représentationnel, c'est le réseau de stéréotypes qui permet à un fragment de réalité de renvoyer à des systèmes,

CONCLUSION

souvent complexes, de signification. L'exemple des Pataxó nous a montré que plusieurs systèmes pouvaient coexister, et qu'un même « attracteur » (ici, l'Indien sauvage) pouvait, selon les contextes, entrer en action : dans l'intimité du paysan catholique, c'est un repoussoir ; en contexte de tension et de revendication, c'est une figure tutélaire, pourvoyeuse de droits ; l'un comme l'autre sont une fiction. Le chercheur ne saurait donc s'en tenir à un registre de discours seulement, et moins encore se détourner de l'observation attentive de la réalité qui tantôt s'impose à lui, tantôt lui échappe.

Le lien de la représentation à la réalité peut être plus ou moins ténu, plus ou moins stable, plus ou moins ancré : c'est pourquoi le troisième chapitre explore différentes facettes d'un même terrain, du point de vue cette fois du scientifique qui cherche à y accéder.

L'Amazonie est en effet un paradigme de la relation destructrice qu'entretiennent les hommes à l'égard de leur environnement. La mise en place de politiques de conservation vient se heurter à des habitus forgés par un système d'exploitation, l'*aviamento*, qui n'est pas seulement économique, mais aussi social. Ce qui permet au système de se maintenir, c'est que le lien entre « extractiviste » et patron est porteur de sens. On ne peut substituer ce système d'un jour à l'autre sans substituer ce qui le fonde, sa justification : une présence humaine, un parrainage ou compérage, à l'échelle d'une vie humaine. Quant au lien à l'environnement des populations rurales amazoniennes, dites traditionnelles, c'est un lien fondé sur l'exploitation des ressources jusqu'à leur épuisement, ou jusqu'à ce que surgisse une alternative, une opportunité. La « préservation » des ressources n'a de sens, pour ces populations, qu'en cela qu'elles leur seraient réservées, au détriment, par exemple, de communautés voisines. De même, les agriculteurs français oscillent entre un double discours : celui, officiel, du « gardien des paysages », et celui, intériorisé depuis la « révolution verte », de l'emprise sur la nature, emprise qui se veut totale et aussi mécanisée que possible.

Un détour par l'Uaçá, dans le bassin de l'Oyapock, visait à montrer combien l'enquête, dès qu'elle sort des sentiers battus de la parenté ou du chamanisme, se trouve en butte à des résistances de la part des populations étudiées, mais aussi de la profession anthropologique dans sa quasi-totalité. Si on veut aborder de front la question environnementale, il faut pourtant se munir d'outils d'analyse qui permettent d'aller au-delà de pétitions de principe telles que « les populations indigènes ou traditionnelles préservent

l'environnement grâce à la discipline associée aux prélèvements», ou, pire encore, «la diversité culturelle est garante du maintien de la biodiversité». Nous avons cherché à montrer, dans un panorama remontant aux temps préhistoriques, que l'inverse était vrai tout autant, et qu'une telle affirmation devait donc être soigneusement pesée. Tant que les sommets de la Terre reposeront sur ces prémisses, les politiques environnementales seront obérées par les politiques de développement, au nom de la lutte contre la pauvreté et pour le maintien de la diversité humaine.

Or, cette hostilité sous-jacente, que nous discernons dans les rapports spontanés entre l'homme et l'environnement, trouve sa source dans notre mythe d'origine, constamment réinventé sur la base d'un même canevas, celui de l'homínisation, de l'anthropogénèse. Le discours scientifique lui-même réactualise en permanence ce personnage de fiction qu'est l'homme désarmé en proie à la violence de la nature, et dont l'accomplissement majeur est de s'en arracher. Ce mythe d'origine, à tonalité aussi bien religieuse que scientifique, est au fondement du malentendu sciemment entretenu autour de nos possibilités d'accès aux mondes animaux.

C'est l'objet de notre cinquième chapitre que de montrer la manière dont les dispositifs expérimentaux, et les résultats d'expérience, sont déterminés en quelque sorte par les présupposés qui guident les expérimentateurs : l'animal, dépourvu de langage, est au pire une machine, au mieux une conscience de second ordre, n'ayant jamais de représentation exacte de ce qui l'entoure ou de ce qui lui arrive. C'est pourquoi il nous faut, pour avancer, explorer la question de la pensée sans langage, qui doit sous-tendre une communication sans paroles. L'univers cognitif qui se dévoile à mesure des progrès de la neuropsychologie montre que le langage humain n'est pas le conditionnant de toute pensée. C'est bien plutôt l'émotion qui donne une résonance, un sens à nos actes, et contribue ainsi à forger nos décisions.

On peut ainsi relire plus clairement les multiples scènes où des animaux, autres que nous-mêmes, accomplissent des actes de courage, de solidarité, ou de cruauté : le substrat de ces actes est le même que le nôtre.

Encore faut-il franchir le pas, et vérifier par soi-même si la méthode ethnographique, fondée sur l'observation participante, et vouée à appréhender «le point de vue de l'indigène», est applicable à une autre espèce qu'à la nôtre. Un troupeau de vaches allaitantes, des blondes d'Aquitaine, fut le cobaye de cette expérience relatée au sixième chapitre. L'expérience a montré des limites qui doivent être surmontées, et ne

CONCLUSION

devraient nullement inhiber toute recherche. Car les limites résident non tant dans la situation de domestication et de dépendance que vivent ces animaux, mais plutôt dans notre faculté à nommer, décrire et catégoriser les émotions, dont le flux permanent, lorsqu'on est plongé au milieu d'un troupeau, est certainement l'objet le plus pertinent pour toute future réflexion.

Ainsi se termine ce livre. Il n'y aura de progrès véritable dans notre intelligence des mondes animaux que lorsque nous saurons nous affranchir du langage durant le temps de l'observation, pour laisser libre cours à notre perception intuitive des émotions, à leur décodage.

Voici un petit dialogue entre Hercule Poirot et une meurtrière dont il vient de dévoiler l'identité; celle-ci demande à rester seule un instant avec lui. Le meurtre ayant eu lieu seize ans auparavant, une innocente étant morte en prison, vaut-il la peine de lui tenter un procès ?

«*De toute façon, ça me serait égal. Au contraire: si je devais me trouver sur le banc des accusés pour défendre ma peau, ça mettrait peut-être un peu de piment dans mon existence. Je pourrais y trouver – qui sait ? – un certain plaisir.*

– *Votre mari ne serait pas de cet avis.*”

Elle ouvrit de grands yeux:

«*Vous croyez que je me soucie de ce qu'il pense ?*

– *Non, bien sûr. De toute votre vie, vous ne vous êtes jamais souciée de ce que pensait autrui. Leussiez-vous fait que vous seriez peut-être plus heureuse.*

– *Vous allez me plaindre, maintenant ? fit-elle sur un ton acerbe.*

– *C'est que vous auriez tant à apprendre, ma chère petite.*

– *J'aurais à apprendre quoi ?*

– *Toute la gamme des émotions et sentiments des adultes: pitié, compassion, compréhension. Vous n'avez jamais rien connu d'autre que l'amour et la haine.*”¹

Ce que dit Poirot à cette jeune femme recèle tout un programme de phénoménologie des affects; car ce qui nous rend apte à appréhender des vérités humaines, c'est bien entendu, avant toute chose, notre propre humanité, l'ensemble des «émotions et sentiments des adultes». Or cette

¹ Agatha Christie, *Cinq petits cochons* (*Five Little Pigs*, 1942).

L'ANIMAL QUI N'EN ÉTAIT PAS UN

humanité est partagée – en cela, le terme est bien choisi ou abusif. Il est bien choisi si, comme le font les populations amérindiennes, l'humanité équivaut à la condition du sujet (Viveiros, 1996). Il est abusif si, par son usage, nous en venons à ignorer, mépriser les vivants qui partagent notre univers, le foisonnement des êtres qui, comme nous, aiment, détestent, jalouent, souffrent, s'enthousiasment ou se chagrinent, bref, vivent en société.

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), pp. 7-33.
- AGUSTÍ Jordi & ANTON 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), pp. 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, pp. 87-118.
- ALBERT Bruce, 1997, « Territorialité, ethnopolitique et développement : à propos du mouvement indien en Amazonie brésilienne » in *Cahier des Amériques latines*, n° 23, pp. 177-210.
- AMOSSY Ruth, 1991, *Les Idées reçues, sémiologie du stéréotype*, Paris, Nathan.
- 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, pp. 16-19.
- 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, Le Pommier/cité des Sciences.
- BALÉE William, 1994, *Footprints of the Forest*, Columbia University Press, New York.
- BARATAY Éric, 2012, *Le Point de vue animal: une autre version de l'Histoire*, Paris, Fayard.
- BARBAULT Robert, 2005, « Biodiversité, écologie et société », *Écologie & Politique* n° 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.
- BATES Lucy A. et BYRNE Richard W., 2007, « Creative or created. Using anecdotes to investigate animal cognition », *Methods* n° 42, pp. 12-21.
- BAYARD Pierre, 1998, *Qui a tué Roger Ackroyd?*, Paris, Minuit, « Paradoxe ».
- BAYART Jean-François, 1996, *L'Illusion identitaire*, Paris, Fayard.
- BECK Ulrich, 2003, *La Société du risque*, Paris, Champs Flammarion.
- 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.
- 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'Éloquence des bêtes*, Paris, Métailié.
- BERNARDINA Sergio Dalla, 2008, *Taxinomies sentimentales: classer, reclasser, déclasser*, non publié.
- BESNIER Jean-Michel, 1989, « L'Irresponsabilité politique », in POL-DROIT Roger et al., *Présences de Schopenhauer*, Paris, Grasset et Fasquelle.
- BICKERTON Derek, 1995, *Language and Human Behavior*, Londres, UCL Press ed.
- 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 ».
- BONILLA Oiara, 2007, *Des proies si désirables: soumission et prédation pour le Paumari d'Amazonie brésilienne*, thèse de doctorat, Paris, EHESS.
- BONTE Pierre et IZARD Michel (Dir.), 1991, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF.
- BOURDIEU Pierre, 1972, *Esquisse d'une théorie de la pratique* précédé de *Trois études d'ethnologie kabyle*, Paris, Droz.
- BOURHIS Richard Y, LEYENS Jacques-Philippe, 1994, *Séréotypes, discriminations et relations intergroupes*, Liège, Mardaga.

BIBLIOGRAPHIE

- BOUVERESSE Jacques, 1998, *Le Philosophe et le réel, entretiens avec Jean-Jacques Rosat*, Paris, Hachette Littératures.
- BOVET Dalila, 2012 (dir.), «Peut-on parler de morale chez les animaux?», *Études rurales* n° 189.
- 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*, n° 88, p. 159-178
- BRETON Philippe, 1998, *La Parole manipulée*, Paris, La Découverte.
- BROSWIMMER Franz J., 2003 [2002], *Écocide. Une brève histoire de l'extinction en masse des espèces*, Paris, Parangon.
- BURGAT Florence, 1997, *Animal, mon prochain*, Paris, Odile Jacob.
- BURGAT Florence, 2006, *Liberté et inquiétude de la vie animale*, Paris, Kimé.
- CALLIER-Boisvert Colette, 2000, «Observer, nommer au XVI^e siècle. Les "gentils" du Brésil», *L'Homme*, 153, pp. 37-61.
- CASTILLO Durante Daniel, 1994, *Du stéréotype à la littérature*, Montréal, XYZ éditeur, «Théorie et Littérature».
- CAVIGNAC Julie, 2004, *Retóricas do olhar e tramas da narrativa. Historicidade e mitografia em Nsia Floresta (RN)*, communication, rencontre de l'ANPOCS, s.n.
- 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 et Picq Pascal, 2001, *Aux origines de l'humanité*, vol. 1, «De l'apparition de la vie à l'homme moderne», Paris, Fayard.
- COY Jenny, 1994, «Animals attitude to people», in: INGOLD T. (ed.), 1994, *What is an Animal?* London and New York, Routledge, pp. 77-83.
- DANCHIN Étienne, CHARMANTIER Anne, CHAMPAGNE Frances A., MESOUDI Alex, PUJOL Benoît et BLANCHET Simon, 2011, Beyond DNA: integrating inclusive inheritance into an extended theory of Evolution, *Nature Reviews Genetics*, 12, p. 475-486
- DARWIN Charles, 1992 [1859], *L'Origine des espèces*, GF-Flammarion.
- DAWKINS Richard, 1976, *The Selfish Gene*, Oxford, Oxford University Press.
- 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».
- 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>.
- DENTON Derek, 1995 [1993], *L'Émergence de la conscience de l'animal à l'homme*, Paris, Champs Flammarion.

L'ANIMAL QUI N'EN ÉTAIT PAS UN

- DERRIDA Jacques, 2006, *L'animal que donc je suis*, Galilée.
- DESCOLA Philippe, 1993, *Les Lances du crépuscule, relations Jivaro, haute Amazonie*, Paris, Terre humaine / Poche, Plon.
- DESCOLA Philippe, 2005, *Par-delà nature et culture*, Gallimard, « Bibliothèque des sciences humaines ».
- DESPRET Vinciane & PORCHER Jocelyne, 2007, *Être bête*, Arles, Actes Sud.
- 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, *Guns, Germs and Steel: the Fate of Human Societies*, New York, Londres, Norton, 1997.
- DIAMOND Jared, 2005, *Collapse: How Societies choose to fail o succeed*, New York, Viking Books.
- DIEGUES Antonio Carlos, 2002, *O Mito Moderno da Natureza Intocada*, São Paulo, Editora Hucitec Ltda.
- DROIT Roger-Pol et alii, 1991, *Présences de Schopenhauer*, Paris, Le Livre de Poche Essais.
- DURKHEIM Émile, 1991 [1912], *Les Formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie*, Paris, le Livre de Poche.
- DURKHEIM Émile, MAUSS Marcel, 1968 [1903], « De quelques formes primitives de classification », in: MAUSS Marcel, *Essais de sociologie*, Points Essais, pp. 162-230.
- Eco Umberto, 1985, *Lector in Fabula*, Paris, Grasset.
- EHRlich Paul R. et PRINGLE Robert M., 2008, « Where does biodiversity go from here ? A grim business-as-usual forecast and a hopeful portfolio of partial solutions », *PNAS*, vol. 105, suppl. 1, pp. 11579-11586.
- ENGEL Pascal, 2002, « espèces@animaux.com », *Sciences et Avenir*, hors-série juin/juillet, pp. 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*, Bodson Liliane, pp. 211-220.
- ERIKSON Philippe, 1988b, « Apprivoisement et habitat chez les Amérindiens Matis (Langue Pano), Amazonas, Brésil », *Anthropozoologica* n° 9, second semestre, pp. 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, pp. 363-378.
- ERIKSON Philippe, 2000, « The social significance of pet-keeping among Amazonian Indians », in PODBERSEK Anthony L., PAUL Elizabeth S., SERPELL James A., *Companion animals and us: exploring the relationship between people and pets*, Cambridge University Press, pp. 7-26.
- FUCHER Luc, 1999, « Émotions fortes et constructionnisme faible », *Philosophiques*, volume 26, n° 1, printemps 1999.

BIBLIOGRAPHIE

- FAUSTO Carlos, 2002, « Faire le mythe. Histoire, récit et transformation en Amazonie », *Journal de la Société des américanistes*, 82, pp. 69-90.
- FERRY Luc, 1992, *Le Nouvel Ordre écologique*, Paris, Grasset.
- FONTENAY Élisabeth de, 1998, *Le Silence des bêtes, la philosophie à l'épreuve de l'animalité*, Paris, Fayard.
- FONTENAY Élisabeth de, 2008, *Sans offenser le genre humain*, Paris, Albin Michel.
- GALVAO 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.
- GEFFRAY Christian., *Chroniques de la servitude en Amazonie brésilienne : essai sur l'exploitation paternaliste*, Paris : Karthala, 1995.
- GIBSON James J., 1979, *The ecological approach to visual perception*, Boston, Massachusetts, Houghton-Mifflin.
- GINZBURG Carlo, 1984 [1966], *Les Batailles Nocturnes*, Paris, Champs, Flammarion.
- GODIN Christian, 2000, *L'Homme et la Nature*, Paris, Éditions du Temps.
- 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, pp. 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).
- GOW Peter, 1991, *Of mixed blood – Kinship and History in Peruvian Amazonia*, Oxford, Clarendon Press.
- GRIFFIN D. R., 1984, *Animal thinking*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
- GRUNEWALD Rodrigo de Azeredo, 2002, « Artes turística e autenticidade cultural », *Veredas – Revista científica de turismo*, n° 1, pp. 7-21.
- GRUZINSKI Serge, 1999, *La Pensée métisse*, Paris, Fayard.
- HALBWACHS, Maurice, 1972 [1947] « L'expression des émotions et la société », in *Classes sociales et morphologie*, Paris, Éditions de Minuit, pp. 164-173.
- HAMILTON William, 1964, « The genetical evolution of social behavior, I », *Journal of Theoretical Biology* 7 (1), pp. 1-16.
- HAMILTON William, 1964, « The genetical evolution of social behavior, II », *Journal of Theoretical Biology* 7 (1), pp. 17-52.
- 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, pp. 72-83.
- KARATSON 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, pp. 218-224.
- INGOLD Tim (dir.), 1994, *What is an Animal?*, London and New York, Routledge.
- JEANGÈNE VILMER Jean-Baptiste, 2008, *Éthique animale*, Paris, PUF.
- JONAS Hans, 1999, *Le Principe responsabilité*, Paris, Flammarion.
- KOHLER Florent, 2004, *Schopenhauer, Machado de Assis, Italo Svevo ou l'Homme sans Dieu*, Paris, Éditions de l'Harmattan.
- KOHLER Florent (dir.), 2007, *Stéréotypes culturels et constructions identitaires*, Tours, Presses universitaires François Rabelais.
- KOHLER Florent, 2008, «Effets collatéraux des programmes de conservation sur le littoral brésilien», *Études rurales*, janvier-juin, 181, pp. 75-88.
- KOHLER Florent, 2009, «Du caboclo à l'indigène: réflexions sur l'ethnogenèse au Brésil», *Journal de la Société des américanistes*, 95-1, pp. 41-72.
- KOHLER Florent, 2010, «Les désadaptés: genèse d'un mythe non darwinien», *Diogène, revue interdisciplinaire de philosophie et d'épistémologie*, 132, octobre, pp. 105-122.
- KOHLER Florent, 2011a, *Tombeau des Aymorés – le monde souterrain des Indiens Pataxó*, Paris, Bruxelles, Éditions Peeters/SELAF.
- KOHLER Florent, 2011b, «Diversités culturelle et biologique: une approche critique», *Natures Sciences Sociétés* n° 19, pp. 113-124.
- 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.
- KUHN Thomas S., 1970 [1962], *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago University Press.
- JOLIVET M. J. (dir.), Lena Ph., 2000, «Des territoires aux identités», *Autrepart, logiques identitaires, logiques territoriales*, n° 14, pp. 5-16.
- 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*.
- LEACH Edmund, 1980, *L'Unité de l'homme et autres essais*, Gallimard, Bibliothèque des sciences humaines.

BIBLIOGRAPHIE

- LE BOT Jean-Michel, 2010, *Le Lien social et la personne – Pour une sociologie clinique*, Rennes, Presses universitaires de Rennes.
- 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».
- LENA Philippe, 2005, «O Desenvolvimento sustentável, entre a economia e a ética», *Amazônia 500 anos*, Belém, Museu Goeldi, pp. 339-384.
- LENCLUD Gérard, 2000, «Et si un lion pouvait parler... Enquêtes sur l'esprit animal», *Terrain*, n° 34, pp. 5-22.
- LESTEL Dominique, 2001, *Les Origines animales de la culture*, Paris, Champs Flammarion.
- LESTEL Dominique, 2007, *L'Animalité*, Paris, Éditions de l'Herne.
- LE TOURNEAU François-Michel et KOHLER Florent, 2011, «Meu coração não mudou: desenvolvimento sustentável, pragmatismo e estratégia em contexto amazônico tradicional», *Ambiente e Sociedade*, vol. 14, n° 2, pp. 179-199.
- LEVREL Harold, 2007, *Quels indicateurs pour la gestion de la biodiversité?*, Paris, Éditions de l'Institut français de la biodiversité.
- LEVI-STRAUSS Claude, 1992 [1955], *Tristes Tropiques*, Paris, Plon «Terre humaine».
- LEVI-STRAUSS Claude, 1964, *Le Cru et le Cuit*, Plon.
- LEVI-STRAUSS Claude, 1996 [1973], *Anthropologie structurale deux*, Paris, Agora Pocket [Plon].
- LEVI-STRAUSS Claude, 1983, *Le Regard éloigné*, Paris, Plon.
- LEVI-STRAUSS Claude, 1985, *La Potière jalouse*, 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.
- LOWY Michael, 1996, *The War of Gods. Religion and Politics in Latin America*, Londres, Verso Books,
- MALINOWSKI Bronislaw, 1963 [1922], *Les Argonautes du Pacifique Occidental*, trad. André et Simonne Devyver, Paris, Gallimard.
- 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 octobre 2007.
- MIDGLEY Mary, 1994, «Beasts, brutes and monsters», in INGOLD T. (ed), *What is an Animal?* London and New York, Routledge, pp. 35-46.
- MONTINI Chiara, 2007, *La Bataille du soliloque, genèse de la poétique bilingue de Samuel Beckett (1929-1946)*, Amsterdam, New York, Faux Titre.
- MOSCOVICI Serge, 1994 [1972], *La Société contre nature*, Paris, Points Essais.
- 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.

- Moss Cynthia, 2000 [1988], *Elephant Memories*, Chicago, London, University of Chicago Press.
- NASUTI Stéphanie, 2010, *Une situation de « post-front pionnier » : le cas de la région rurale de Ciriaco (ouest Maranhão, Brésil)*, thèse de doctorat en géographie, université de Paris 3.
- OLIVEIRA FILHO João Pacheco de (dir.), 1998, *Indigenismo e territorialização – Poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*, Rio, Contracapa.
- OLIVEIRA FILHO João Pacheco de (dir.), 1999, *A Viagem da Volta – Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*, Rio, Contracapa.
- 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.
- 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 et LESTEL Dominique, 2006, *Existe-t-il une barrière entre l'homme et l'animal?*, 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
- 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, pp. 110-126.
- RENCK Jean-Luc & SERVAIS Véronique, 2002, *L'Éthologie, 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.
- SAFRANSKI Rüdiger, 1990, *Schopenhauer et les années folles de la philosophie*, trad. Hans Hildenbraud et Pierre Héber-Suffrin, Paris, PUF, « Perspectives critiques ».
- SCHAEFFER Jean-Marie, 1999, *Pourquoi la fiction?*, Paris, Le Seuil.
- SCHAEFFER Jean-Marie, 2005, « Quelles vérités pour quelles fictions? », *L'Homme*, pp. 175-176, Vérités de la fiction.
- 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.

BIBLIOGRAPHIE

- 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, 1989 [1848], *Le Monde comme volonté et comme représentation*, trad. A. Burdeau, R. Roos. Paris, PUF, 12^e édition.
- SERRES Michel, 1999 [1990], *Le Contrat naturel*, Paris, Champ Flammarion.
- SERVAIS Véronique, 1999, « Enquête sur le “pouvoir thérapeutique” du dauphin : ethnographie d’une recherche », *Gradhiva*, 25, pp. 92-105.
- SERVAIS Christine et SERVAIS Véronique, 2009, « Le malentendu au fondement de la communication », *Questions de communication*, 15, pp. 21-49.
- SINGER Peter, 1993 [1975, 1990], *La Libération animale*, Paris, Grasset.
- SPERBER Dan, 1996, *La Contagion des idées*, Paris, Odile Jacob.
- STEADMAN D., 1995, Prehistoric extinctions of Pacific island birds: Biodiversity meets Zooarchaeology, *Science*, 267, 1123-1131.
- 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.
- STONCZKOWSKI Wiktor, 1994, *Anthropologie naïve, anthropologie savante*, Paris, Éditions du CNRS.
- SUROVELL T., Waguespack N., Brantingham P., 2005, Global archaeological evidence for proboscidean overkill. *Proc. Natl. Acad. Sci. USA* 102, pp. 6231-6236.
- TANNER Nancy, 1994, « Becoming human, our links with our past », in INGOLD T. (ed.), *What is an Animal?* London and New York, Routledge, pp. 127-140.
- TASSINARI Antonella, 2003, *No Bom da Festa – O Processo de construção cultural das famílias karipuna do Amapá*, São Paulo, Edusp.
- TAUSSIG Michael, 1987, *Shamanism, Colonialism and the Wild Man – A Study in Terror and Healing*, London, Chicago, The University of Chicago Press.
- TUDGE Colin, 1996, *The Time before History, 5 million years of human impact*, New York, Scribner.
- TURNER Alan et Anton 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 et Anton Mauricio, 2004, *Evolving Eden – An Illustrated Guide to the Evolution of African Large-Mammal Fauna*, New York, Columbia University Press
- UEXKULL Jacob von, 2004 [1965], *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 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).

L'ANIMAL QUI N'EN ÉTAIT PAS UN

- 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 Messager – photographies 1932-1962*, Paris, Éditions Revue noire.
- 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, pp. 295-322 (Archäologie in Eurasien, 6).
- VILACA 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 et Schadron Georges, 1994, «Stéréotypes et jugement social», in Bourhis R. Y. et Leyens J.-P., *Stéréotypes, discrimination et relations intergroupes*, Liège, Mardaga.
- WARNIER Jean-Pierre, 1999, *La Mondialisation de la culture*, Paris, La Découverte.
- WEBER Max, 1971 [posthume, 1921], *Économie et société*, Paris, Plon.
- WITTEMYER G., ELSEN P., BEAN W. T., COLEMAN A., BURTON O., BRASHARES Justin S., 2008, Accelerated Human Population Growth at Protected Area Edges, *Science*, vol. 321, no5885, pp. 123-126.
- WITTGENSTEIN Ludwig, 1961, *Tractatus Logico-Philosophicus* suivi de *Investigations philosophiques*, Paris, Gallimard.







© SANG DE LA TERRE

L'ANIMAL QUI N'EN ÉTAIT PAS UN
ISBN 978-2-84730•••

Dépôt légal : Troisième trimestre 2012
Numéro d'édition : 84730

IMPRIMÉ EN FRANCE

en collaboration avec
la société AGM – 85770 Vix



Imprimé sur papier PEFC

La marque de certification PEFC garantit l'exploitation durable des forêts
et le suivi des flux de bois depuis les forêts jusqu'aux magasins.

Couverture et illustration : Claudine Feyel

Maquette : Agence TWAPIMOA – Paris 11^e
Mis en pages : Atlant'Communication – 85560 Le Bernard