

Monsieur l'Administrateur,

Mes chers collègues,

Mesdames, Messieurs,

C'est tout comme aujourd'hui dans les derniers jours de mars, mais en 1800, que se situe l'épisode, à vrai dire peu mémorable, qui me servira d'entrée en matière. Le 31 de ce mois-là, Alexandre de Humboldt descendait le cours du Rio Apure dans les *llanos* du Venezuela, jouissant du spectacle offert par une nature prodigieusement diverse que la civilisation n'avait pas encore troublée. L'Indien christianisé qui manœuvre sa pirogue s'exclame : « C'est comme dans le Paradis ! » Mais le savant ne croit ni au bon sauvage ni à l'harmonie innocente d'un monde originaire ; aussi note-t-il dans son journal : « L'âge d'or a cessé, et, dans ce paradis des forêts américaines, comme partout ailleurs, une triste et longue expérience a enseigné à tous les êtres que la douceur se trouve rarement unie à la force.<sup>1</sup> » Constat presque banal du naturaliste doublé d'un ethnographe, attentif par formation comme par tempérament aux chaînes de dépendance, notamment alimentaires, qui unissent les organismes dans un écosystème tropical et peu enclin à voir dans les habitants de ces contrées les vestiges idéalisés d'un passé édénique. Mais constat nouveau dans le contexte de l'époque. Car si cet admirateur de Bernardin de Saint-Pierre a décrit la faune et la flore sud-américaines dans une langue imagée qui charma ses contemporains, il fut aussi le fondateur de la géographie entendue comme science de l'environnement, et lorsqu'il étudiait un phénomène en géologue ou en botaniste, c'était pour le lier aux autres phénomènes observables dans le même milieu, sans en exclure les faits historiques et sociologiques, et pour s'employer ensuite à éclairer les relations ainsi dégagées par la considération de situations analogues dans d'autres régions du monde. Alexandre de Humboldt ne procédait pas autrement avec les peuples amérindiens qu'il visita dans l'Orénoque et sur les hauts plateaux des Andes et du Mexique : loin de voir en eux des figures aimables ou repoussantes propices à animer des paraboles philosophiques, il s'attacha à montrer que leur devenir était fonction du sol, du climat et de la végétation, mais aussi des migrations, des échanges de biens et d'idées, des conflits interethniques et des vicissitudes, même indirectes, de la colonisation espagnole. Il eut l'intuition, en somme, que l'histoire naturelle de l'homme était inséparable de l'histoire humaine de la nature, que « l'habitabilité progressive de la surface du globe », pour reprendre l'une de ses formules<sup>2</sup>, dépendait autant des facteurs physiques que des manières fort diverses dont ceux-ci sont appréhendés et mis à profit par les sociétés qui les ont reçus en partage.

Si la coïncidence de date exploitée dans mon préambule est toute fortuite, l'évocation d'Alexandre de Humboldt dont elle m'a fourni le prétexte n'est pas dictée par le seul hommage de circonstance à un homme qui contribua à éveiller mon intérêt pour les sociétés et les paysages sud-américains. Car, lorsque vous avez souhaité que soit créée une chaire d'*Anthropologie de la nature*, et quand vous m'avez fait le grand honneur de m'en confier la charge, Monsieur l'Administrateur, mes chers collègues, vous avez voulu assurer la continuité d'un programme d'anthropologie fondamentale dont l'auteur de *Cosmos* fut l'un des premiers à tracer l'ébauche : comprendre l'unité de l'homme à travers la diversité des moyens qu'il se donne pour objectiver un monde dont il n'est pas dissociable. Aussi l'émotion que je ressens au moment de reprendre cette tâche dans une institution où elle fut illustrée avec tant d'éclat n'est-elle pas tout à fait exempte d'une pointe de regret malicieux. Comment ne pas

---

<sup>1</sup>. D'après les extraits de la *Relation historique aux régions équinoxiales...* publiés par Ch. Minguet (A. de Humboldt, *Voyages dans L'Amérique équinoxiale*, tome 1, Paris, François Maspero, 1980, p. 87).

<sup>2</sup>. Dans une lettre à Schiller citée par Ch. Minguet (*Alexandre de Humboldt, historien et géographe de l'Amérique espagnole*, Paris, François Maspero, 1969, p. 77).

s'interroger, en effet, sur ce qu'aurait pu être le cours de ma discipline si le Collège de France avait distingué Humboldt lorsqu'il vint s'établir à Paris en 1804 au retour de son périple sud-américain ? Que de temps gagné, peut-être, si cette maison avait pu accueillir un savant que Franz Boas, le pionnier de l'anthropologie nord-américaine, tenait pour un modèle et la source de sa vocation, un grand européen qui écrivit une bonne partie de son oeuvre en français et dont l'attachement à l'esprit des Lumières se maintint vivace bien après que les circonstances politiques n'y fussent plus favorables.

Mais sans doute était-ce trop tôt ou trop tard, le Collège de France ayant déjà à cette époque commencé d'entériner dans l'organisation de son enseignement le grand partage de méthode et d'objet entre les sciences de la nature et les sciences de la culture que le XIX<sup>e</sup> siècle ne cessera d'approfondir : Georges Cuvier était alors titulaire de la chaire d'*Histoire naturelle* tandis que Pierre de Pastoret venait de succéder à Mathieu-Antoine Bouchaud dans celle du *Droit de la nature et des gens*, un composé de philosophie morale et d'histoire des institutions qui préfigurait l'anthropologie sociale. Pourtant, bien qu'elle fût fort nette dans l'intitulé des chaires, la division des tâches ne l'était probablement pas tant dans les aspirations de ceux qui les occupaient. Cuvier, Bouchaud et de Pastoret avaient en effet été des membres actifs de l'éphémère Société des Observateurs de l'Homme, avec laquelle Humboldt fut lui-même en contact suivi, et l'on peut penser que leurs débats au sein de ce que l'historien George Stocking a appelé « la première société anthropologique dans le monde » ne les prédisposaient pas à admettre sans réserve la séparation du physique et du moral que leurs compagnons Destutt de Tracy et Cabanis combattaient si vivement, qu'ils adhéraient plutôt à l'ambition affichée par les Idéologues d'étudier les lois naturelles de l'entendement à travers l'observation de leurs effets tels qu'on pouvait les découvrir réalisés dans les mœurs, les techniques et les institutions des peuples sous toutes les latitudes et à toutes les époques de l'humanité. Du reste, un tel projet avait reçu un commencement d'exécution avec l'expédition scientifique de Nicolas Baudin en Australie à laquelle Humboldt faillit participer et pour laquelle Cuvier avait rédigé une note d'instruction. Les conditions étaient réunies, on le voit, pour que naisse en France une véritable anthropologie comparée, nourrie par l'observation ethnographique, et s'attachant à explorer toutes les dimensions de la vie sociale, tant culturelles et linguistiques que biologiques et géographiques.

Malheureusement, cette effervescence des commencements fut de courte durée et, lorsque Alexandre de Humboldt revint des Amériques, la Société des Observateurs de l'Homme s'était déjà dispersée, en butte à l'animosité de l'Empereur qui y voyait, à juste titre, un refuge des idées républicaines. L'anthropologie renaîtra de ses cendres, et cette fois de façon définitive, mais bien plus tard, dans les années 60 du XIX<sup>e</sup> siècle, et ailleurs, principalement en Allemagne et dans le monde anglo-saxon. Car, en France, à cette époque, le divorce était déjà consommé entre les naturalistes et les humanistes. En témoigne la création en 1859 de deux institutions concurrentes : la Société d'Anthropologie de Paris qui, sous la férule de Paul Broca, entendait promouvoir l'étude de l'homme sous tous ses aspects, mais dont l'intérêt se confina bientôt aux seules recherches anatomiques, physiologiques et démographiques, et la Société d'Ethnographie de Paris, fondée à l'instigation de Léon de Rosny, orientaliste et américaniste réputé, où, malgré la brève présidence de Claude Bernard, ce fut plutôt l'investigation des faits linguistiques et religieux qui finit par prévaloir. En dépit des efforts répétés des meilleurs esprits du XIX<sup>e</sup> siècle pour combler l'écart grandissant entre les sciences de la matière et de la vie et les sciences humaines et sociales, l'anthropologie fut ainsi écartelée dès sa genèse entre deux pôles opposés dont la confrontation marquera durablement les méthodes et les problématiques de sa maturité.

Peut-être ne faut-il pas le regretter puisque c'est cette tension initiale qui, pour une large part, lui donnera sa raison d'être et sa dynamique. Avec la nouvelle expansion coloniale des

puissances européennes s'accumulaient en effet des informations de plus en plus riches et circonstanciées sur la manière dont bien des peuples non modernes concevaient les plantes et les animaux, attribuant à telle espèce un statut d'ancêtre, traitant telle autre comme un proche parent ou comme un double de la personne, attitudes étranges sur lesquelles les historiens des religions et les folkloristes s'étaient déjà penchés, mais dont la vigoureuse permanence chez des contemporains éloignés dans l'espace ne pouvait manquer de soulever des questions quant à l'unité des facultés de l'homme et aux rythmes de développement en apparence inégaux auxquels il était soumis. L'anthropologie comme science spécialisée naquit d'un besoin de résoudre ce scandale logique par l'explication et la justification de formes de pensée exotiques qui ne paraissaient pas établir des démarcations nettes entre humains et non-humains, et cela à une époque où la compartimentation des sciences de la nature et des sciences de la culture s'était définitivement consolidée, rendant ainsi inévitable que les caractéristiques de la réalité physique telles que les premières les appréhendaient servent à définir l'objet des systèmes d'interprétation du monde que les secondes s'efforçaient d'élucider. De là résultent les grandes controverses sur l'animisme, le totémisme ou les religions naturistes dans lesquelles s'affrontèrent les fondateurs de la discipline, tous également attachés à trouver une origine unique – qu'elle fût psychique, sociale ou expérimentale – à des constructions intellectuelles qui, en négligeant les distinctions entre les hommes et les entités naturelles, paraissaient aller à l'encontre des exigences de la raison. L'homme comme organisme avait déserté le règne de la nature, mais la nature était revenue en force comme la toile de fond sur laquelle l'humanité primitive disposait ses pauvres mirages.

On sait les efforts que déploya Marcel Mauss pour guider l'anthropologie hors de cette impasse. Attentif au corps comme outil et comme siège de dispositions physiques et psychiques, conscient du rôle joué par les substrats matériels et écologiques dans la mise en forme de l'existence collective, pionnier de l'étude des techniques traditionnelles, animé, en bref, d'une insatiable curiosité pour toutes les manifestations de la raison pratique, il sut faire descendre la société de l'Olympe où Durkheim l'avait placée et la situer dans une position médiatrice, c'est-à-dire comme un milieu de vie et non comme une finalité transcendante, un simple et nécessaire état par l'intermédiaire duquel peut s'opérer la synthèse des conditions de toutes sortes dont dépend la vie commune. Quelque peu négligé par son oncle et mentor, le cadre physique de l'activité humaine redevenait une composante légitime de la dynamique des peuples, une potentialité actualisable dans tel ou tel type de morphologie sociale plutôt qu'une contrainte autonome et toute-puissante, tel ce « facteur tellurique » – l'influence du sol sur les sociétés – dont Mauss reprochait aux géographes de faire un usage excessif.

Avec le recul du temps, on ne peut manquer d'être frappé par la récurrence sous la plume de ce touche-à-tout de génie de la notion de totalité, comme s'il avait voulu exorciser par ce terme la fragmentation d'une œuvre immense et rappeler ainsi son aspiration constante à atteindre la combinaison des plans individuels et collectifs à travers la singularité d'une expérience où se révéleraient dans toute leur complexité le jeu des institutions et leur mode spécifique d'assemblage. Car si le fameux « fait social total » peut fonctionner comme un dispositif de cadrage analytique, c'est qu'il est l'écho à une autre échelle de ce que Mauss appelait « l'homme total », l'homme envisagé sous ses aspects à la fois biologiques, psychologiques et sociologiques ; une totalité de fait, donc, et qui doit être étudié en tant que telle. Salutaire définition qu'il convient de garder sans cesse à l'esprit pour se prémunir des tentations toujours vivaces de réduire l'homme à une sorte d'automate dont chaque branche du savoir prétendrait détenir la clef du moteur principal, tour à tour identifiée aux facultés mentales, aux gènes, aux pulsions, aux besoins physiologiques ou aux habitudes culturelles.

Que l'ethnologie, à laquelle Mauss consacra la plus grande part de son enseignement au Collège de France, ait pu lui sembler la voie la plus propice pour mettre en œuvre cette

aspiration totalisante, cela n'a rien d'étonnant. Tous les objets concrets de l'investigation ethnologique sont en effet situés dans cette zone de couplage entre les institutions collectives et les données biologiques et psychologiques qui donnent au social sa substance, mais non sa forme. Les règles de la parenté et de l'alliance matrimoniale, les modes d'usage et d'aménagement de l'environnement physique, les systèmes techniques, les formes de l'échange, les conceptions de la personne, du corps et de l'infortune, le savoir sur le monde et les dispositifs classificatoires qui l'accompagnent, tout cela traduit un large éventail de fonctions physiologiques, de particularités anatomiques, de schèmes moteurs, de facultés cognitives que l'on ne saurait dissocier des formes instituées au sein desquelles ils sont exprimés. L'anthropologie ne songe aucunement à réclamer le monopole de l'étude de ces faits d'interface que d'autres sciences prennent également pour objet, et peut-être donne-t-elle même à présent l'impression de reculer devant l'ampleur de la tâche, trouvant un refuge plus accommodant dans la seule érudition ethnographique ou dans la justification narcissique de l'impossibilité de produire une connaissance sur autrui. Ce genre de démarche ne nous tente guère car l'aventure de l'esprit s'en est absentée ; comme l'écrit Mauss « quand une science fait des progrès, elle ne les fait jamais que dans le sens du concret, et toujours dans le sens de l'inconnu. Or l'inconnu se trouve aux frontières des sciences » et il ajoute, en citant Goethe, « là où les professeurs se mangent entre eux »<sup>3</sup>.

Ce sont ces marges controversées que mon maître Claude Lévi-Strauss avait aussi choisi d'investir lorsqu'il rétablit au Collège de France l'enseignement de l'anthropologie, donnant à cette discipline peu connue à l'époque en dehors des cercles spécialisés, le lustre et l'autorité dont elle jouit à présent dans notre pays. Car Claude Lévi-Strauss a développé sa méthode en empruntant des hypothèses et des résultats à tous les fronts pionniers des sciences en marche, à la linguistique, bien sûr, et notamment à la phonologie, mais aussi à la physiologie de la perception, à la cladistique, à la théorie des jeux ou à la cybernétique. C'est pourquoi l'anthropologie structurale, outre les innovations remarquables qu'elle a permises dans ces domaines classiques que sont l'étude de la parenté et l'analyse des mythes, a également perpétué et enrichi l'idée maussienne de l'homme total en proposant une audacieuse théorie de la connaissance dans laquelle « l'esprit accomplit des opérations qui ne diffèrent pas en nature de celles qui se déroulent dans le monde »<sup>4</sup>. Par l'intermédiaire des mécanismes de la perception et de l'intellection des objets sensibles, conçus comme un milieu interne homologue au milieu physique, l'homme revenait habiter la vaste demeure dont on l'avait expulsé, mettant ainsi un terme, en droit sinon toujours en fait, à la dissociation si commune en anthropologie entre les catégories de la représentation, les facultés corporelles et les propriétés de la matière. Françoise Héritier devait poursuivre dans cette voie lorsqu'elle ouvrit le vaste chantier de l'anthropologie symbolique du corps, s'attachant à comprendre comment les évidences élémentaires de la nature organique – la différence des sexes au premier chef – sont combinées dans des chaînes de significations associées dont les agencements en nombre limité tissent autour de la planète un réseau d'invariants sémantiques.

L'anthropologie, on le voit, n'a cessé de se confronter au problème des rapports de continuité et de discontinuité entre la nature et la culture, un problème dont on a souvent dit qu'il constituait le terrain d'élection de cette forme originale de connaissance. C'est ce mouvement que nous entendons poursuivre, mais en lui donnant un infléchissement dont l'intitulé de la chaire offre déjà comme une préfiguration. En apparence, en effet, l'anthropologie de la nature est une sorte d'oxymore puisque, depuis plusieurs siècles en Occident, la nature se caractérise par l'absence de l'homme, et l'homme par ce qu'il a su

<sup>3</sup>. Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie. Précédé d'une Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss par Claude Lévi-Strauss*, Paris, P.U.F., 1950, p. 365.

<sup>4</sup>. Claude Lévi-Strauss, *Le regard éloigné*, Paris, Plon, 1983, p. 164-165.

surmonter de naturel en lui. Cette antinomie nous a pourtant paru suggestive en ce qu'elle rend manifeste une aporie de la pensée moderne en même temps qu'elle suggère une voie pour y échapper. En postulant une distribution universelle des humains et des non-humains dans deux domaines ontologiques séparés, nous sommes d'abord bien mal armés pour analyser tous ces systèmes d'objectivation du monde où une distinction formelle entre la nature et la culture est absente. La nature n'existe pas comme une sphère de réalités autonomes pour tous les peuples, et ce doit être la tâche de l'anthropologie que de comprendre pourquoi et comment tant de gens rangent dans l'humanité bien des êtres que nous appelons naturels, mais aussi pourquoi et comment il nous a paru nécessaire à nous d'exclure ces entités de notre destinée commune. Brandie de façon péremptoire comme une propriété positive des choses, une telle distinction paraît en outre aller à l'encontre de ce que les sciences de l'évolution et de la vie nous ont appris de la continuité phylétique des organismes, faisant ainsi bon marché des mécanismes biologiques de toutes sortes que nous partageons avec les autres êtres organisés. Notre singularité par rapport au reste des existants est relative, tout comme est relative aussi la conscience que les hommes s'en font.

Il suffit pour s'en convaincre de voir les difficultés que la pensée dualiste affronte lorsqu'elle doit répartir les pratiques et les phénomènes dans des compartiments étanches, difficultés que révèle bien le langage commun. Ainsi, pour désigner les rapports entre la nature et la culture, nombreux sont les termes qui, empruntant au vocabulaire des techniques ou à celui de l'anatomie, mettent l'accent tantôt sur la continuité – articulation, jointure, suture ou couplage –, tantôt sur la discontinuité – coupure, fracture, césure ou rupture –, comme si les limites de ces deux domaines étaient nettement démarquées et que l'on pouvait en conséquence les séparer en suivant un pli préformé ou les rabouter l'un à l'autre comme deux morceaux d'un assemblage. Chacun sait pourtant qu'il s'agit là d'une fiction tant se croisent et se déterminent mutuellement les contraintes universelles du vivant et les habitudes instituées, la nécessité où les hommes se trouvent d'exister comme des organismes dans des milieux qu'ils n'ont façonnés qu'en partie, et la capacité qui leur est offerte de donner à leurs interactions avec les autres entités du monde une myriade de significations particulières. Où s'arrête la nature et où la culture commence-t-elle lorsque je prends un repas, lorsque j'identifie un animal par son nom ou lorsque je cherche le tracé des constellations dans la voûte céleste ? Bref, pour reprendre une image d'Alfred Whitehead, « les bords de la nature sont toujours en lambeaux »<sup>5</sup>. Est-il du ressort de l'anthropologie d'ourler patiemment cette guenille afin qu'elle présente partout le rebord lisse qui permettrait d'y raccorder, comme autant de tissus bigarrés, les milliers de cultures que nous avons remisées dans nos bibliothèques ? Aurait-elle pour mission de tailler dans la diversité des expériences du monde des pièces de même format, car découpées selon un patron unique, afin de les disposer sur le grand lé de la nature où, par contraste avec l'unité de leur support comme avec le bariolage de couleurs, de motifs et de textures que leur juxtaposition souligne, chacune d'entre elles révélerait tout à la fois son caractère distinctif vis-à-vis de ses voisines et la similitude plus profonde qui les unit dans la différence qu'elles exhibent toutes ensembles par rapport au fond sur lequel elles se détachent ?

Telle n'est pas notre conviction ; mais c'est bien ainsi, pourtant, que l'anthropologie a longtemps conçu sa tâche. Sous couvert d'un relativisme de méthode, respectueux en apparence de la diversité des façons de vivre la condition humaine et récusant par principe des hiérarchies de valeurs et d'institutions par trop arrimées aux étalons proposés par l'Occident moderne, un universalisme clandestin régnait sans partage, celui d'une nature homogène dans ses frontières, ses effets et ses qualités premières. Le casse-tête de la disparité des usages et des mœurs en devenait moins formidable puisque chaque culture pouvait dès lors être traitée

<sup>5</sup>. Alfred North Whitehead, *The Concept of Nature*, Cambridge, Cambridge University Press, 1955 (1920), p. 50.

comme un point de vue singulier, quoique généralement taxé d'erroné, sur un ensemble de phénomènes dont l'évidence têtue ne pouvait que s'imposer à tous, comme une manière particulière de s'accommoder avec un bloc de réalités et de déterminations objectives dont nous aurions été les premiers à soupçonner qu'il existât hors de toute intention humaine et les seuls à tenter d'en dégager les propriétés véritables. D'où l'alternative impossible que l'anthropologie a trouvée dans son berceau : soit renvoyer la gamme des comportements humains à des fonctions biologiques ou écologiques que le masque de la culture obscurcirait aux yeux de ceux qui en sont les jouets, soit poser que l'action de la nature se déploie toujours dans les termes de la culture, que celle-là ne nous est accessible qu'au travers des filtres que celle-ci impose, et donner ainsi tout pouvoir à l'ordre symbolique de faire advenir le monde physique à la réalité pour soi.

On sait les difficultés qu'un tel dilemme engendre. Qu'il se présente sous la forme ancienne d'une quelconque théorie des besoins ou sous les avatars plus récents de la sociobiologie, du matérialisme écologique ou de la psychologie évolutionniste, le monisme naturaliste n'explique rien car, en matière de pratiques instituées, la connaissance d'une fonction ne permet pas de rendre compte de la spécificité des formes au moyen desquelles elle s'exprime, si tant est même, du reste, qu'un tel finalisme soit plausible dans l'ordre des phénomènes purement biologiques. Le culturalisme radical n'est guère mieux loti, qui se voit contraint de prendre un appui subreptice sur un point fixe qu'il avait pourtant évacué de ses prémisses : si la nature est une construction culturelle dont chaque peuple proposerait sa variante, alors il faut bien que, derrière le palimpseste des interprétations et des gloses, transparaisse en quelque manière le texte original dans lequel chacun aurait puisé. Dire que la nature n'existe que pour autant qu'elle est chargée de sens et transfigurée en autre chose qu'elle-même suppose que ce sens contingent soit donné à un pan du réel qui n'ait pas de sens intrinsèque, qu'une factualité têtue puisse être constituée en représentation, que la fonction symbolique ait quelque ancrage dans un référent phénoménal ultime, garant de notre commune humanité et protection contre le cauchemar du solipsisme. Sans qu'on y prenne garde, était ainsi étendue à l'échelle de l'humanité une distinction entre la nature et la culture qui apparaît pourtant tardivement dans l'*épistémè* occidentale, une distinction dont Claude Lévi-Strauss disait fort justement qu'elle ne saurait offrir de valeur que méthodologique, mais qui, une fois érigée en ontologie universelle par une sorte de prétérition nonchalante, condamnait tous les peuples qui en ont fait l'économie à ne présenter que des préfigurations maladroites ou des tableaux fallacieux de la véritable organisation du réel tel que les modernes en auraient établi les canons. Le foisonnement des états pratiques du monde pouvait alors se réduire à des différences dites « culturelles », tout à la fois émouvants témoignages de l'inventivité déployée par les non-modernes dans leurs tentatives d'objectiver à leur manière la cosmologie qui nous est propre, symptômes patents de leur échec en la matière, et justifications de notre prétention à les soumettre à une forme inversée de cannibalisme : non pas, comme jadis en Amérique du Sud, l'incorporation physique de l'identité d'autrui comme condition d'un point de vue sur soi, mais la dissolution du point de vue d'autrui sur lui-même dans le point de vue de soi sur soi.

Il est temps que l'anthropologie conteste un tel héritage et qu'elle jette sur le monde un regard plus émancipé, nettoyé d'un voile dualiste que le mouvement des sciences de la nature et de la vie a rendu en partie désuet et qui fut à l'origine de maintes distorsions pernicieuses dans l'appréhension des peuples dont les usages différaient par trop des nôtres. L'analyse des interactions entre les habitants du monde ne peut plus se cantonner aux seules institutions régissant la société des hommes, ce club de producteurs de normes, de signes et de richesses où les non-humains ne sont admis qu'à titre d'accessoires pittoresques pour décorer le grand théâtre dont les détenteurs du langage monopolisent la scène. Bien des sociétés dites

« primitives » nous invitent à un tel dépassement, elles qui n'ont jamais songé que les frontières de l'humanité s'arrêtaient aux portes de l'espèce humaine, elles qui n'hésitent pas à inviter dans le concert de leur vie sociale les plus modestes plantes, les plus insignifiants des animaux. L'anthropologie est donc confrontée à un défi formidable : soit disparaître avec une forme épuisée d'anthropocentrisme, soit se métamorphoser en repensant son domaine et ses outils de manière à inclure dans son objet bien plus que l'*anthropos*, toute cette collectivité des existants liée à lui et longtemps reléguée dans une fonction d'entourage. C'est en ce sens, volontiers militant nous le concédons, que l'on peut parler d'une anthropologie de la nature.

Comment procéder ? En partant des différences, certes, et non de ces trompeuses continuités phénoménales qui dissolvent la diversité des formes instituées de présence au monde dans l'unité factice de la conscience intime ou de l'interaction pratique. Mais il ne s'agit pas ici de ces différences ostensibles entre ce que nous nommons les cultures, prétextes à la délectation herméneutique où se complaît le relativisme, ni de cette unique différence de nature entre humains et non-humains par rapport à laquelle toutes les autres différences se trouveraient authentifiées. Les différences qui importent sont plutôt celles qu'impose le lacs de discontinuités de forme, de matière, de comportement ou de fonction offert à notre prise par le mouvement du monde, discontinuités tantôt franches, tantôt à peine ébauchées, que nous pouvons reconnaître ou ignorer, souligner ou minimiser, actualiser dans des usages ou bien laisser potentielles, et qui constituent l'armature sur laquelle s'accrochent nos rapports à ce que Maurice Merleau-Ponty appelait « les corps associés »<sup>6</sup>. Nul besoin de tracer au préalable dans cet entrelacs de discontinuités des lignes de partage, qui distingueraient *a priori* l'animé de l'inanimé, le solide de l'immatériel, les règnes de la nature des êtres de langage et, parmi ceux-ci, les hommes qui vivent selon les lois de la raison de ceux qui croient au surnaturel. Nous ne ferions ainsi que reconduire le système cosmologique qui nous est le plus familier. Examinons plutôt, avec la suspension de jugement qui sied à toute démarche scientifique, comment, à toutes les époques et sous les climats les plus divers, des hommes ont su collectivement tirer parti du champ des contrastes possibles qui leur était offert pour nouer, sur la texture et la structure des choses, des configurations singulières de rapports de différence et de ressemblance entre les existants, leurs propriétés, leurs dispositions et leurs actions.

Tâche impossible, dira-t-on, et qui pourrait s'assimiler à ces inventaires de correspondances que la pensée de la Renaissance avait entrepris dans l'espoir vain et magnifique de faire signifier le monde en consignait tous les reflets de son chatoiement. Toutefois il ne s'agit pas de cela, même si l'on peut regretter que fut manqué de peu à cette époque un premier rendez-vous avec l'anthropologie où faisaient défaut moins les objets nouveaux, l'art de les décrire avec sagacité et la capacité à apprivoiser leur étrangeté par de savantes comparaisons, que la conscience d'une autonomie de cette totalité réflexive que nous appelons culture ou société, condition qui fut certes nécessaire pour que les sciences humaines prennent leur essor, mais dont le respect trop servile freine à présent leur progrès. Il ne s'agit pas de cela, en effet, car si le champ des discontinuités est immense, et déraisonnable, sans doute, l'ambition d'en épuiser toutes les figures, les relations qui structurent ces discontinuités ne sont pas infinies ni arbitraires leurs arrangements. Les premières dépendent d'un petit nombre de propriétés de la vie sociale, c'est-à-dire des différentes manières d'assurer le rapport entre moi et autrui, tandis que les seconds sont soumis à des principes de combinaison dont l'anthropologie, notamment structurale, a commencé à dresser le répertoire.

La mission de l'anthropologie, telle que nous l'entendons, ne souffre donc aucune équivoque : elle est de contribuer avec d'autres sciences, et selon ses méthodes propres, à

<sup>6</sup>. Maurice Merleau-Ponty, *L'Œil et l'Esprit*, Paris, Gallimard, 1964, p. 13.

rendre intelligible la façon dont des organismes d'un genre particulier s'insèrent dans le monde, en sélectionnent telles ou telles propriétés pour leur usage et concourent à le modifier en tissant, avec lui et entre eux, des liens constants ou occasionnels d'une diversité remarquable mais non infinie. Pour mener à bien une telle tâche, il convient d'abord de dresser la cartographie de ces liens, de mieux comprendre leur nature, d'établir leurs modes de compatibilité et d'incompatibilité, et d'examiner comment ils s'actualisent dans des façons d'être immédiatement distinctives. Si je peux me permettre de filer encore la métaphore textile, notre objectif est moins de poursuivre le montage de ce patchwork de cultures, dont j'évoquais il y a peu la déconcertante hétérogénéité, que d'étudier comment, sur une chaîne de discontinuités accessibles à tous, des ensembles d'hommes ont su tisser une trame singulière en nouant des points selon un arrangement et des motifs qui leur sont propres, mais grâce à une technique qu'ils partagent avec d'autres, au moins sous forme de variante. Précisons toutefois que la chaîne ne correspond aucunement à *la* nature : c'est le réseau des traits contrastifs *de toute nature* qui autorise, comme certaines figures de la *Gestalt*, des reconnaissances, des prises d'identité et des imputations variées quant à la structure du monde. De même, les différents types de trame ne sont pas équivalents à des cultures : ce sont les schèmes au moyen desquels s'organise la vie collective et se construisent des significations partagées. Précisons encore que ces schèmes ne sont pas des institutions, des valeurs ou des répertoires de normes. Il faut plutôt prendre cette notion au sens que lui donne la psychologie cognitive, à savoir des dispositions psychiques, sensori-motrices et émotionnelles, intériorisées sous forme d'*habitus* grâce à l'expérience acquise dans un milieu social donné, et qui permettent l'exercice d'au moins trois types de compétence : d'abord, structurer de façon sélective le flux de la perception en accordant une prééminence significative à certains traits et processus observables dans l'environnement ; ensuite, organiser tant l'activité pratique que l'expression de la pensée et des émotions selon des scénarios relativement standardisés ; enfin, fournir un cadre pour des interprétations typiques de comportements ou d'événements, interprétations admissibles et communicables au sein de la communauté où les habitudes de vie qu'elles traduisent sont acceptées comme normales.

Comment repérer, autrement que par des intuitions vagues, ces schèmes qui impriment leur marque sur les attitudes et les pratiques d'une collectivité de telle façon que celle-ci s'offre à l'observateur comme immédiatement distinctive ? Une première réponse peut être suggérée : doivent être tenus pour dominants les schèmes qui sont activés dans le plus grand nombre de situations, tant dans le traitement des humains que dans celui des non-humains, et qui subordonnent les autres schèmes à leur logique propre en dépouillant ceux-ci d'une grande part de leur orientation première. C'est sans doute un tel mécanisme que Georges-André Haudricourt avait à l'esprit lorsqu'il distinguait ces deux formes de traitement de la nature et d'autrui que sont l'action indirecte négative et l'action directe positive<sup>7</sup>. Illustrée par la culture de l'igname en Mélanésie ou la riziculture irriguée en Asie, la première vise à favoriser les conditions de croissance de l'être domestiqué en aménageant au mieux son environnement et non en exerçant sur lui un contrôle direct, tendance également perceptible dans le gouvernement des hommes, ainsi qu'en atteste la philosophie politique confucéenne ou les conceptions de l'autorité dans les chefferies d'horticulteurs tropicaux. Par contraste, la céréaliculture et l'élevage du mouton dans l'aire méditerranéenne impliquent une série d'opérations coercitives sur la plante et un contact permanent avec l'animal, dépendant pour son alimentation et sa protection de l'intervention du berger, action directe positive dont on trouve le pendant dans cette constante de la philosophie politique occidentale que constitue l'idéal du souverain comme bon pasteur. Bref, non pas une projection des rapports entre

7. André-Georges Haudricourt, « Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui », *L'Homme* II, p. 40-50, 1962.



humains sur les rapports aux non-humains, mais une homologie des principes directeurs s'appliquant dans le traitement des deux domaines.

Les schèmes dominants sont aussi identifiables en ce qu'ils manifestent un écart significatif par rapport à ceux en vigueur dans le voisinage immédiat, comme si chaque collectivité faisait porter son effort en priorité sur ce qui la différencie de celles qui l'entourent ou avec qui elle coexiste. Toutefois, la nature et les limites de la population concernée ne sont jamais données *a priori*, puisque c'est au contraire l'aire d'extension du schème dominant qui les fixe au premier chef. Une collectivité ainsi entendue ne coïncide donc pas nécessairement avec une « société », une « tribu », une « nation » ou une « classe », tous termes embarrassants par la clôture substantive et l'essentialisation qu'ils impliquent ; elle se définit avant tout par la discontinuité introduite à son pourtour du fait de la présence ostensible à proximité d'autres principes de schématisation de l'expérience. Son existence est positionnelle et non intrinsèque, sa mise en évidence tributaire de la méthode comparative. Ce ne sont donc pas tant des frontières linguistiques, les limites d'un réseau d'échange ou même l'homogénéité des modes de vie qui tracent les contours d'une collectivité susceptible de figurer dans une analyse comparative, mais bien une manière d'organiser les relations au monde et à autrui partagée par un ensemble plus ou moins vaste d'individus, ensemble qui peut par ailleurs présenter des variations internes – de langues, d'institutions, de pratiques – assez marquées pour que l'on puisse le considérer, à une autre échelle, comme un groupe de transformation composé d'unités discrètes. Si elle ne se substitue pas complètement aux catégories usuelles – culture, ethnie, civilisation, groupe linguistique, milieu social, etc. – qui peuvent demeurer utiles dans d'autres contextes d'analyse, une telle définition permet du moins d'éviter les écueils du fixisme et de circonvenir la tendance presque spontanée à appréhender les particularismes des groupes humains à partir des traits que ceux-ci brandissent afin de se démarquer de leurs voisins proches. La démarche est inverse de celle qu'adoptait Ruth Benedict pour mettre en évidence ses *patterns* de culture : au lieu de jeter son dévolu sur un ensemble borné au préalable, à qui l'on impute une unité abstraite et transcendante, source mystérieuse de régularités dans les comportements et les représentations, on s'attachera plutôt à repérer le champ couvert par certains schèmes sous-jacents aux pratiques dans des collectivités dont les dimensions peuvent être très variables puisque leur bornage n'est pas fixé par la coutume locale ou par l'espace d'observation qu'un ethnographe peut embrasser, mais par des sauts qualitatifs dans la stylisation de l'expérience du monde. Selon le type de phénomène considéré, des continents entiers peuvent alors constituer une unité d'analyse aussi pertinente que des ensembles de quelques milliers de personnes partageant une même cosmologie distinctive.

Le type de comparatisme qu'une telle démarche appelle doit être encadré par des règles strictes. Il convient d'abord de l'exercer sur un corpus dont on maîtrise les codes descriptifs, les modes d'établissement de la preuve, les canons analytiques et les outils classificatoires. Ce domaine est pour nous celui de l'ethnographie, un savoir accumulé depuis plus d'un siècle sur des milliers de peuples de par le monde et dont, pour y avoir contribué à notre échelle et l'avoir pratiqué en lecteur assidu, nous croyons être à même d'évaluer la portée et les limites. Nous ne nous interdisons certes pas de puiser dans les études historiques et sociologiques les matériaux nécessaires à nos analyses, mais nous le faisons avec un regard formé par l'ethnographie, c'est-à-dire attentif à des configurations de faits dont l'existence fut d'abord révélée par l'observation de sociétés qui s'étaient développées en marge de l'Occident. Non que l'on veuille par là reconduire une opposition désuète entre Nous et les Autres, ou affirmer une distinction de principe entre l'objet de l'ethnologie et celui de la sociologie ou de l'histoire : les travaux d'un Pierre Bourdieu ou d'un Nathan Wachtel montrent assez que ce genre de découpage est sans fondement ; plus simplement parce que l'éventail des pratiques et

des institutions que ces sociétés nous offrent permet une réflexion plus ample sur la diversité des comportements humains. Par ailleurs, si la comparaison ne saurait porter que sur des ensembles discrets de phénomènes, la signification qui leur est attachée doit toujours être examinée par rapport aux systèmes locaux au sein desquels ils s'inscrivent. En effet, des pratiques ou des institutions qui semblent similaires pour avoir été décrites selon les mêmes conventions typologiques peuvent fort bien se révéler tout à fait dissemblables quand on les rattache, dans leur contexte d'occurrence, à d'autres pratiques et institutions qui les éclairent d'un jour différent. La construction d'une catégorie de faits susceptibles d'être comparés procède donc d'une navette entre un travail en compréhension, le recours au contexte, et un travail en extension, la mise au jour des expressions en apparence multiples d'une même propriété de la vie sociale. Ainsi entendu, le comparatisme n'est pas une fin en soi, mais une manière d'expérimentation contrôlée permettant de vérifier ou d'infirmer des hypothèses sur ce qui fonde et explique la diversité des systèmes d'usage du monde.

C'est le moment de répondre à une possible interrogation. Où vous rangez-vous donc, nous dira-t-on, dans le grand débat entre l'universalisme et le relativisme ? Comment pouvez-vous tout à la fois contester la généralité de la distinction entre la nature et la culture, et prétendre mettre au jour des invariants dans les modes de relation aux humains et aux non-humains ? Nous avons déjà dit à quel point nous semblait artificielle cette opposition entre l'universalité des explications nomothétiques et la relativité des interprétations historiques et sociologiques, simple traduction dans des positions épistémologiques en apparence contraires d'une division empirique du travail entre les sciences de la nature et les sciences de la culture, qui fut assurément nécessaire en son temps pour isoler des domaines d'objet positifs, mais dont la cristallisation dans une vaine querelle philosophique constitue plutôt à présent un obstacle au progrès de la connaissance. Nous penchons donc plutôt pour ce que l'on pourrait appeler un universalisme relatif, relatif étant à prendre ici comme dans pronom relatif, c'est-à-dire qui se rapporte à une relation. L'universalisme relatif ne part pas d'une distinction principielle entre les qualités premières et les qualités secondes, mais des relations de continuité et de discontinuité, d'identité et de différence, d'analogie et de contraste, que les hommes établissent entre les existants ; il n'exige pas que soient données au préalable une nature absolue et des cultures contingentes ; il lui suffit de reconnaître avec Mauss que « l'homme s'identifie aux choses et identifie les choses à lui-même en ayant à la fois le sens des différences et des ressemblances qu'il établit<sup>8</sup> » et, une fois admis cela, d'ajouter l'hypothèse que les formules régissant ces processus d'identification n'existent pas en nombre illimité.

Une illustration devient ici indispensable, que nous emprunterons à la riche palette des rapports entre les hommes et les oiseaux. Les tribus Nungar du sud-ouest de l'Australie étaient organisées en moitiés exogames nommées d'après deux oiseaux : le cacatoès blanc, *Cacatua tenuirostris*, dont le nom autochtone, *maarnetj*, peut être traduit par « l'attrapeur », et le corbeau *Corvus coronoides*, appelé *waardar*, terme qui signifie « le guetteur ». La désignation d'une espèce animale par une caractéristique générale de son comportement plutôt que par un terme qui lui soit exclusif, un fait commun en Australie, s'explique en partie par le statut conféré à ces deux oiseaux totémiques : ils sont l'origine et l'incarnation substantielle de deux ensembles contrastés de propriétés matérielles et spirituelles – traits de caractère, conformations et aptitudes corporelles, dispositions psychologiques – réputés spécifiques à tous les membres humains de chacune des moitiés en même temps qu'à tous les non-humains respectivement affiliés à celles-ci<sup>9</sup>. Cette communauté des humeurs et des

<sup>8</sup>. Marcel Mauss, *Œuvres*, 2, Paris, Les éditions de Minuit, 1974, p. 130.

<sup>9</sup>. Carl Georg von Brandenstein, « Aboriginal Ecological Order in the South-West of Australia - Meanings and Examples », *Oceania* XLVII (3), p. 170-186, 1977.

tempéraments au sein de collectivités hybrides avait déjà été notée par William Spencer et Franck Gillen il y a plus d'un siècle lorsqu'ils écrivaient, à propos de l'Australie centrale, « un homme regarde l'être qui lui sert de totem comme étant la même chose que lui-même »<sup>10</sup>, non pas, bien sûr, qu'une telle identification prenne pour objet un corbeau ou un cacatoès observable dans l'environnement, mais parce que ces espèces constituent des hypostases d'une relation d'identité physique et morale entre certaines entités du monde, relation qui transcende les différences morphologiques et fonctionnelles apparentes pour mieux souligner un fond commun de similitudes ontologiques.

Bien loin de là, sur le plateau central du Mexique, les Indiens otomi entretiennent aussi une relation d'identification avec les oiseaux, le vautour noir au premier chef. Ce familier des ordures est en effet l'avatar le plus commun du *tona*, un double animal dont le cycle de vie est parallèle à celui de chaque humain, puisqu'il naît et meurt en même temps que lui, et que tout ce qui porte atteinte à l'intégrité de l'un touche l'autre simultanément<sup>11</sup>. Étiquetée sous le terme de « nagualisme », cette croyance présente dans l'ensemble de la Mésoamérique était considérée par les auteurs anciens comme un témoignage d'indistinction entre l'homme et l'animal analogue à ce que pouvaient révéler les faits australiens. On voit pourtant que la communauté de destin entre la personne humaine et son double est bien différente de la continuité matérielle et spirituelle postulée par les Nungar, d'abord parce que l'animal est ici une individualité et non une espèce prototypique dépositaire de propriétés partagées, mais aussi parce qu'un humain ne possède pas les traits idiosyncrasiques du *tona* auquel il est apparié et dont il ignore souvent la nature. Il faut au contraire que l'homme et son *alter ego* animal soient distingués en essence et en substance pour qu'une relation de correspondance analogique existe entre eux, et pour que les accidents qui surviennent d'abord à l'un des termes puissent affecter son corrélat comme par réverbération.

Plus au sud, en haute Amazonie, les Jivaros Achuar réservent une place de choix à un autre oiseau encore, le toucan. Il est d'abord le plus commun des gibiers, même si sa chair un peu coriace ne le recommande guère à l'attention des gastronomes. À l'instar des autres oiseaux et de la plupart des mammifères, le toucan est dit posséder une âme similaire à celle des humains, faculté qui le range parmi les personnes dotées de subjectivité et d'intentionnalité, et dont il peut faire usage pour communiquer avec toutes les entités dotées du même privilège. C'est aussi en raison de cette disposition interne qu'il est réputé adhérer aux principes et aux valeurs qui régissent l'existence sociale des Achuar ; le toucan est en particulier l'incarnation exemplaire chez les non-humains de la figure du beau-frère, terme par lequel il est désigné dans certains contextes, ce qui fait de lui le partenaire emblématique de la relation d'affinité que les hommes entretiennent avec le gibier. Toutefois, l'humanité partagée par les Achuar et les toucans est d'ordre moral et non physique : leurs intériorités identiques, fondements de leur commune mesure, se logent dans des corps aux propriétés bien différenciées, lesquels définissent et rendent manifestes les frontières des unités sociales séparées, mais isomorphes, où se développent leurs vies respectives. Par contraste avec le vautour des Otomi, singularité anonyme demeurant étrangère à la personne à laquelle elle est couplée par une même destinée, le toucan des Achuar est donc membre d'une collectivité de même nature que celle des hommes et, en tant que tel, sujet potentiel d'un rapport social avec n'importe quelle entité, humaine ou non humaine, placée dans la même situation. Mais le toucan diffère aussi des oiseaux totémiques nungar en qu'il n'existe pas de continuité matérielle entre les hommes et lui, et que c'est sur le modèle proposé par l'humanité qu'il est réputé calquer sa conduite et ses institutions, et non l'inverse.

<sup>10</sup>. W. B. Spencer et F. J. Gillen, *The Native tribes of Central Australia*, Londres, Macmillan & Co, 1899, p. 202.

<sup>11</sup>. Jacques Galinier, *La moitié du monde. Le corps et le cosmos dans le rituel des Indiens otomi*, Paris, P.U.F., 1997.

Revenons maintenant à des rivages plus familiers et considérons les propriétés que nous prêtons au perroquet, un oiseau certes exotique, mais dont l'aptitude troublante à imiter la voix humaine fournit depuis longtemps en Occident matière à divertissement et prétexte à distinguos philosophiques. Descartes, Locke, Leibniz et quelques autres encore n'ont pas manqué de remarquer que les phrases prononcées par le perroquet ne constituent aucunement un indice de son humanité puisque ce volatile ne saurait adapter les impressions qu'il reçoit des objets extérieurs aux signes qu'il reproduit par imitation, raison pour laquelle il serait bien en peine d'inventer des langages nouveaux. Dans l'ontologie cartésienne, on le sait, les animaux sont des êtres purement matériels, car ils ne peuvent *a priori* participer de cette substance non étendue qu'est l'âme. Et, bien que ce point de vue ait fait l'objet de maintes critiques, nous n'en continuons pas moins à y adhérer spontanément lorsque nous admettons que les humains se distinguent des non-humains par la conscience réflexive, la subjectivité, le pouvoir de signifier, la maîtrise des symboles, et le langage au moyen duquel ces facultés s'expriment. Nous ne mettons pas non plus en doute les conséquences implicites de ce postulat, à savoir que la contingence inhérente à la capacité de produire des signes arbitraires conduit les humains à se différencier entre eux par la forme qu'ils donnent à leurs conventions, et cela en vertu d'une disposition collective que l'on appelait autrefois l'esprit d'un peuple et que nous préférons à présent nommer culture. Enfin, tout comme Descartes, mais avec les justifications plus solides que le darwinisme nous a apportées, nous n'hésitons pas à reconnaître que la composante physique de notre humanité nous situe dans un continuum matériel au sein duquel nous n'apparaissions pas comme une singularité beaucoup plus significative que n'importe quel autre être organisé.

Or, si l'on accepte d'envisager l'ontologie moderne que nous venons de décrire comme une manière parmi d'autres de classer les entités du monde en fonction des propriétés que l'on choisit de leur attribuer, et non comme l'étalon absolu par rapport auquel doivent être mesurées les variations culturelles, alors les traits contrastifs qu'elle présente au regard d'autres formules ontologiques deviennent beaucoup plus manifestes. Confronté à un oiseau quelconque, puisque c'est des oiseaux que nous sommes partis, je peux supposer soit qu'il possède des éléments de physicalité et d'intériorité identiques aux miens, mais qui diffèrent tous ensemble de ceux que mon conjoint ou mon beau-frère partage avec un autre oiseau, et c'est ce que font les Nungar ; soit que son intériorité et sa physicalité sont distinctes des miennes tout en exhibant des écarts assez faibles pour autoriser des relations d'analogie, et c'est le cas des Otomi ; soit que nous avons des intériorités similaires et des physicalités hétérogènes, ainsi que le postulent les Achuar ; soit enfin que nos intériorités sont incommensurables et nos physicalités semblables, comme nous le présumons nous-mêmes. Au-delà du rapport à ces objets particuliers que nous avons pris pour exemples, chacune de ces combinaisons offre donc un aperçu d'un principe plus général régissant la distribution des continuités et des discontinuités entre l'homme et les objets de son environnement sur la base des ressemblances et des contrastes de forme, de substance ou de comportement que son engagement dans le monde le conduit à inférer. Chacun de ces modes d'identification sert en outre de pierre de touche à des configurations singulières de systèmes cosmologiques, de conceptions du lien social et de théories de l'altérité, expressions instituées des mécanismes plus profonds de la reconnaissance d'autrui et matière par excellence de l'investigation anthropologique, dont le cours de cette année commencera de dresser le tableau et d'explorer les connexions.

\*

\*\*

Je voudrais pour conclure cette leçon, Monsieur l'Administrateur, mes chers collègues, revenir un moment sur les sources de la connaissance anthropologique. Vous me concéderez peut-être qu'aucune de ces ontologies que j'ai évoquées précédemment n'est plus véridique qu'une autre en ce qu'elle offrirait un reflet plus exact d'une organisation taxinomique dont l'ordre objectif serait lisible depuis toujours dans la structure des choses. Mais, une fois intériorisée comme un schème directeur par une collectivité, chacune d'entre elles acquiert, pour les membres de cet ensemble, une force d'évidence si difficile à dissiper qu'elle incite à traiter les autres ontologies, pour autant que l'on puisse même concevoir leur existence ou en être informé, comme des absurdités manifestes ou des superstitions sans fondement, tout juste bonnes à conforter le sentiment de supériorité que l'on ne manque pas d'éprouver en voyant dans quels errements risibles ou criminels des voisins sont tombés. Or, c'est dans cette périphérie indéfinie où naissent les malentendus et les ostracismes, c'est dans ces marges où les civilisations se confrontent, s'évaluent ou choisissent de s'ignorer, que l'ethnologie a choisi de s'installer depuis plus d'un siècle, afin de mieux comprendre les différents régimes d'humanité là même où les écarts qu'ils présentent paraissent les plus significatifs, et contribuer ainsi à l'édification d'une anthropologie moins tributaire des préjugés locaux. Qu'un tel projet ait accompagné, et parfois servi, le grand mouvement d'assujettissement des peuples et des consciences dans lequel les nations et les églises européennes se sont engagées depuis un demi-millénaire et que poursuivent à présent, sous une forme plus insidieuse, les commis de la nouvelle colonisation mercantile, cela ne fait guère de doute, mais n'invalide pas pour autant le bien-fondé de l'ambition de connaissance dont ce projet était l'émanation. Car le savoir qui en est issu, et que vous m'avez invité à transmettre dans ces enceintes solennelles, mes chers collègues, je le tiens en partie de conversations autour d'un feu dans les aubes brumeuses de la haute Amazonie, avec des hommes et des femmes dont j'entends encore la voix lorsque je m'efforce de rapporter ce qu'ils m'ont dit, comme je le tiens aussi de tous ces dialogues que des ethnologues ont menés dans des circonstances similaires afin que survive sinon la lettre des modes de vie que nous avons partagés, du moins quelque écho de la force créatrice qui a rendu possible leur épanouissement. Aussi, plus encore que la dette de fidélité contractée par le témoin, plus encore que la reconnaissance due à qui vous enseigne et enrichit votre expérience, ce dont je suis redevable à mes compagnons amérindiens c'est de m'avoir permis, en bouleversant mes évidences par l'assurance tranquille avec laquelle ils adhéraient aux leurs, de m'interroger en retour sur ce que j'avais tenu jusque-là, plus ou moins consciemment, pour des vérités incontestables ; m'incitant ainsi à renouer avec cette vertu fugace de l'étonnement, source du questionnement philosophique et moteur des progrès scientifiques, que j'entretiens depuis comme une sorte de talisman et dont je voudrais qu'il soit, dans l'emploi que je compte en faire parmi vous, mieux qu'un hommage rendu à ceux qui m'en ont fait don, un tribut payé pour ce qu'ils m'ont donné à penser.