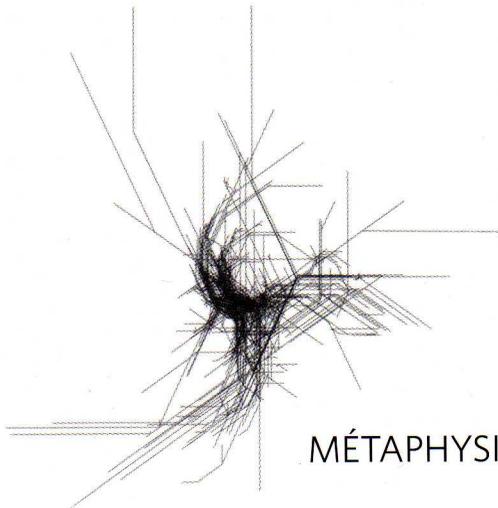


EDUARDO VIVEIROS
DE CASTRO
**MÉTAPHYSIQUES
CANNIBALES**



MÉTAPHYSIQUES

puf

Métaphysiques cannibales

MétaphysiqueS

Collection dirigée par

*Élie During, Patrice Maniglier,
Quentin Meillassoux et David Rabouin*

Eduardo Viveiros de Castro

Métaphysiques cannibales

Lignes d'anthropologie post-structurale

Traduit du portugais (Brésil)
Oiara Bonilla



Presses Universitaires de France

ISBN 978-2-13-057811-6

Dépôt légal — 1^{re} édition : 2009, novembre

© Presses Universitaires de France, 2009
6, avenue Reille, 75014 Paris

C'est en intensité qu'il faut tout interpréter.

L'Anti-Œdipe.

Remerciements

L'argument de ce livre a été nourri de recherches exposées dans les publications suivantes, qui ont été adaptées, corrigées, considérablement remaniées et développées en vue de sa rédaction.

- 1 / « Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena », in E. Viveiros de Castro, *A inconstância da alma selvagem*, São Paulo, CosacNaify, 2002 (p. 347-399).
- 2 / « And » *Manchester Papers in Social Anthropology*, 7, 2003.
- 3 / « Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation », *Tipiti* (Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America), 2 (1), 2004, p. 3-22.
- 4 / « Filiação intensiva e aliança demoníaca », *Novos Estudos Cebrap*, 77, 2007, p. 91-126.
- 5 / « Xamanismo transversal : Lévi-Strauss e a cosmopolítica amazônica », in R. Caixeta de Queiroz et R. Freire Nobre (sous la dir.), *Lévi-Strauss : leituras brasileiras*, Belo Horizonte, Editora UFMG, 2008 (p. 79-124).

De nombreuses personnes ont contribué à la réalisation de ces textes. La plupart d'entre elles apparaissent dans la bibliographie du présent ouvrage. Je voudrais cependant mentionner tout particulièrement les noms de Tânia Stolze Lima, Marcio Goldman, Oiara Bonilla, Martin Holbraad, Peter Gow, Déborah Danowski, Marilyn Strathern, Bruno Latour, Marshall Sahlins, Casper Jensen, Philippe Descola et Anne-Christine Taylor, qui doivent être remerciés pour avoir, à divers titres, causé, inspiré, cosigné, soutenu, traduit, critiqué ou d'une manière ou d'une autre amélioré les idées avancées dans ce livre.

Une première version de cet ouvrage a été présentée à l'occasion d'une série de conférences faites à l'Institut d'études avancées de Paris (Maison Suger) en janvier 2009. Je remercie Yves Duroux et Claude

Imbert pour leur généreuse invitation, leur accueil chaleureux et l'environnement de travail stimulant qu'ils me procurèrent durant ces semaines d'hiver. *Last*, mais assurément *not least*, je dois remercier Patrice Maniglier, qui a rendu ce livre possible en m'invitant à l'entreprendre, en m'offrant le contexte idéal pour le publier, et en me le faisant écrire (littéralement !). Mais, plus important encore que tout cela, je dois le remercier pour ce qu'il a lui-même écrit sur des thèmes très proches, qui m'ont donné envie d'entreprendre cet ouvrage, tout simplement parce que j'avais appris quelque chose de nouveau.

PREMIÈRE PARTIE

L'Anti-Narcisse

CHAPITRE PREMIER

Un frappant retour des choses

J'eus un jour l'intention d'écrire un livre qui rendrait, en quelque sorte, hommage à Deleuze et Guattari, du point de vue de ma propre discipline ; il se serait appelé *L'Anti-Narcisse : de l'anthropologie comme science mineure*. Il aurait eu pour propos de caractériser les tensions conceptuelles qui traversent l'anthropologie contemporaine. Cependant, dès le choix du titre, les problèmes ont commencé à se poser. Je me suis rapidement rendu compte que le projet frôlait la contradiction, la moindre maladresse de ma part pouvant en faire un ramassis de bravades assez peu anti-narcissiques sur l'excellence des positions professées.

C'est alors que j'ai décidé d'élever ce livre au rang des œuvres de fiction, ou plutôt des œuvres invisibles, celles dont Borges a été le meilleur commentateur, et qui sont souvent bien plus intéressantes que les livres visibles eux-mêmes, comme on peut s'en convaincre en lisant les comptes rendus de ce grand lecteur aveugle. Plutôt que d'écrire *le* livre, j'ai trouvé plus opportun, donc, d'écrire *sur* ce livre, comme si d'autres l'avaient écrit. *Métaphysiques cannibales* est donc le livret de présentation d'un autre livre, intitulé *L'Anti-Narcisse*, qui, à force d'être constamment imaginé, a fini par ne jamais exister – si ce n'est, précisément, au travers des pages qui suivent.

L'objectif principal de *L'Anti-Narcisse* est – empruntons à mon métier le présent « ethnographique » – celui de répondre à la question suivante : que doit conceptuellement l'anthropologie aux peuples qu'elle étudie ? Les implications de cette question

pourront sans doute paraître plus claires si l'on prend le problème par l'autre bout. Les différences et les mutations internes à la théorie anthropologique s'expliquent-elles principalement (et du point de vue historico-critique, uniquement) par les structures et conjonctures des formations sociales, des débats idéologiques, des champs intellectuels et des contextes académiques d'où sont issus les anthropologues ? Serait-ce là la seule hypothèse pertinente ? Ne pourrait-on pas procéder à un déplacement de perspective qui montrerait que les plus intéressants des concepts, problèmes, entités et agents introduits par les théories anthropologiques prennent leur source dans les pouvoirs imaginatifs des sociétés (ou peuples, ou collectifs) qu'elles se proposent d'expliquer ? Ne serait-ce pas là que réside l'originalité de l'anthropologie : dans cette alliance, toujours équivoque, mais souvent féconde, entre les conceptions et les pratiques provenant des mondes du « sujet » et de celui de l'« objet » ?

La question de *L'Anti-Narcisse* est alors épistémologique, c'est-à-dire politique. Si nous sommes tous plus ou moins d'accord pour dire que l'anthropologie, bien que le colonialisme en constitue un des *a priori* historiques, semble être aujourd'hui en train de boucler son cycle karmique, alors il faut bien accepter qu'il est temps de radicaliser le processus de reconstitution de la discipline en le menant jusqu'à son terme. L'anthropologie est prête à assumer intégralement sa nouvelle mission, celle d'être la théorie-pratique de la décolonisation permanente de la pensée.

Mais peut-être ne sommes-nous pas *tous* d'accord. Il y a ceux qui croient encore que l'anthropologie est le miroir de la société. Non pas, certes, des sociétés qu'elle dit étudier – on n'est plus aussi ingénu que ça (... quoique) –, mais de celles dans les entrailles desquelles son projet intellectuel a été engendré. On connaît la popularité dont jouit, dans certains cercles, la thèse selon laquelle l'anthropologie, exotiste et primitiviste de naissance, ne peut être qu'un théâtre pervers où l'« autre » est toujours « représenté » ou « inventé » selon les intérêts sordides de l'Occident. Nulle histoire, nulle sociologie ne peut camoufler le paternalisme complaisant de cette thèse, qui transfigure les soi-disant autres en fictions de l'imagination occidentale n'ayant pas voix au chapitre. Doubler une telle fantasmagorie subjective d'un appel à la dialectique de la production objective de l'Autre

par le système colonial, c'est tout bonnement rajouter l'insulte à l'injure, et procéder comme si tout discours « européen » sur les peuples de tradition non européenne ne servait qu'à illuminer nos « représentations de l'autre », c'est faire d'un certain post-colonialisme théorique le stade ultime de l'ethnocentrisme. À force de voir toujours le Même dans l'Autre – de dire que sous le masque de l'autre c'est « nous » qui nous contemplons nous-mêmes –, on finit par se contenter de raccourcir le trajet qui nous conduit droit au but et ne s'intéresser qu'à ce qui « nous intéresse », à savoir : nous-mêmes.

Au contraire, une véritable anthropologie « nous renvoie de nous-mêmes une image où nous ne nous reconnaissons pas » (Maniglier, 2005 *b* : 773-774), puisque ce que toute expérience d'une autre culture nous offre c'est l'occasion de faire une expérimentation sur notre propre culture – bien plus qu'une variation imaginaire, une mise en variation de notre imagination. Il faut tirer toutes les conséquences de l'idée selon laquelle les sociétés et les cultures qui sont l'objet de la recherche anthropologique influencent, ou pour le dire clairement, coproduisent les théories sur la société et la culture formulées à partir de ces recherches. Nier cela, c'est accepter un constructivisme à sens unique qui, sous peine d'auto-implosion, est forcé de déboucher sur le « petit récit » habituel : jusqu'au moment exact où l'auteur de la dénonciation critique prend la plume, l'anthropologie a toujours mal construit son objet, mais dès ce moment-là, la lumière se fait et elle commence à le construire correctement. En effet, lorsque l'on se penche sur les lectures qui ont été faites de *Time and the Other* (Fabian, 1983) et de ses nombreux succédanés, il est impossible de savoir si nous sommes à nouveau face à une crispation de désespoir cognitif devant l'inaccessibilité de la chose en soi, ou devant la vieille thaumaturgie illuministe selon laquelle l'auteur incarne la raison universelle venue disperser les ténèbres de la superstition – non plus celle des indigènes, mais bien entendu celle des auteurs qui l'ont précédé. La désexotisation de l'indigène, qui n'est plus si lointain que ça, contre-produit une forte exotisation de l'anthropologue d'il n'y a pas si longtemps que ça. Proust, qui savait deux ou trois choses sur le temps et sur l'autre, disait que rien ne semble plus ancien que le passé récent.

Bloquer ce type de réflexe épistémopolitique est l'un des principaux objectifs de *L'Anti-Narcisse*. Afin de réaliser une telle tâche, pourtant, la dernière chose à faire serait d'impliquer l'anthropologie dans une relation servile avec l'économie ou la sociologie, en voulant lui faire assumer, dans un esprit d'émulation obséquieuse, les méta-récits de la modernité prêchées par ces deux sciences (Englund et Leach, 2000), dont la fonction principale semble être la recontextualisation répressive de la pratique existentielle de tous les collectifs du monde dans les termes du « collectif de pensée » (*thought collective*) de l'analyste¹. La position soutenue ici, au contraire, affirme que l'anthropologie doit rester à l'air libre ; qu'elle doit continuer à être un art des distances, et se tenir loin des recoins ironiques de l'âme occidentale (si l'Occident est une abstraction, son âme n'en est définitivement pas une) ; qu'elle doit rester fidèle au projet d'extériorisation de la raison qui l'a toujours poussée de façon insistante, bien trop souvent à son corps défendant, en dehors du boudoir étouffant du Même. La viabilité d'une authentique endo-anthropologie, aspiration qui se trouve aujourd'hui à l'ordre du jour de l'agenda disciplinaire pour de multiples raisons, dépend ainsi de façon cruciale de la ventilation théorique favorisée depuis toujours par l'exo-anthropologie, une « science de terrain », au sens réellement important.

Le but de *L'Anti-Narcisse*, alors, est d'illustrer la thèse selon laquelle toutes les théories anthropologiques non triviales sont des *versions* des pratiques de connaissance indigènes ; ces théories se situent de la sorte dans une stricte continuité structurale avec les pragmatiques intellectuelles des collectifs qui se trouvent historiquement en « position d'objet » au regard de la discipline². Il s'agit d'ébaucher une description performative des transformations du discours de l'anthropologie qui sont à l'origine de l'intériorisation de la condition transformationnelle de la discipline en

1. Voir la distinction proposée par Lévi-Strauss (1973/1964 : 360-61) entre l'anthropologie, science « centrifuge », qui adopte « le point de vue de l'immanence », et l'économie et la sociologie, sciences « centripètes », qui attribuent une « valeur transcendante » à la société de l'observateur.

2. Ce qui ne veut aucunement dire que les premières et les secondes soient épistémologiquement homogènes, du point de vue des techniques en jeu et des problèmes impliqués (Strathern, 1987).

tant que telle, c'est-à-dire le fait (théorique, bien entendu) selon lequel celle-ci est une anamorphose discursive des ethno-anthropologies des collectifs étudiés. En prenant l'exemple, pour ainsi dire à portée de main, des notions amazoniennes de « perspectivisme » et de « multinaturalisme » (l'auteur de ces lignes est un ethnologue américaniste), l'intention de *L'Anti-Narcisse* est de montrer que les styles de pensée propres aux collectifs que nous étudions sont la force motrice de la discipline. Un examen plus approfondi de ces styles et de leurs implications, plus particulièrement du point de vue de l'élaboration d'un concept anthropologique de concept, doit être capable de montrer leur importance dans la genèse, maintenant en cours, d'une tout autre conception de la pratique anthropologique. Une nouvelle anthropologie du concept, en somme, qui contre-effectue un nouveau concept d'anthropologie, d'après lequel la description des conditions d'autodétermination ontologique des collectifs étudiés prévaut absolument sur la réduction de la pensée humaine (et non humaine) à un dispositif de recognition : classification, prédication, jugement, représentation... L'anthropologie comme « ontographie comparative » (Holbraad, 2003) – tel est le véritable point de vue de l'immanence¹. Accepter l'opportunité et l'importance de cette tâche de penser autrement la pensée, c'est se compromettre avec le projet d'élaboration d'une théorie anthropologique de l'imagination conceptuelle, sensible à la créativité et à la réflexivité inhérentes à la vie de tout collectif, humain et non humain.

*
* *

Ainsi, l'intention du titre du livre que nous sommes en train de décrire est de suggérer que notre discipline est déjà en train d'écrire les premiers chapitres d'un grand livre qui serait, pour elle, comme son *Anti-Œdipe*. Parce que si Œdipe est le protagoniste du mythe fondateur de la psychanalyse, notre livre propose la candidature de Narcisse au poste de saint patron ou démon tutélaire de l'anthropologie, qui (surtout dans sa version dite

1. Ce n'est donc pas *exactement* le même point que celui visé par Lévi-Strauss dans le passage cité plus haut.

« philosophique ») a toujours été un peu trop obsédée par la détermination de l'attribut ou du critère fondamental qui distinguerait le sujet du discours anthropologique de tout ce qu'il n'est pas, lui (c'est-à-dire nous), à savoir : le non-occidental, le non-moderne, ou le non-humain. Autrement dit, que « n'ont pas » les autres qui les constitue, d'abord, comme non-occidentaux et non-modernes : le capitalisme et la rationalité ? L'individualisme et le christianisme ? (Ou peut-être, plus modestement, à la Goody : l'écriture alphabétique et la dot de mariage ?) Et quelles seraient ensuite les absences encore plus béantes qui constitueraient ces autres comme non-humains (ou plutôt les non-humains comme nos vrais autres) : l'âme immortelle ? Le langage ? Le travail ? La *Lichtung* ? L'interdit ? La néoténie ? La méta-intentionnalité ?

Toutes ces absences se ressemblent. Car, en vérité, peu importe, vu que le problème, c'est justement le problème, qui contient la forme de la réponse : la forme d'un Grand Partage, d'un même geste d'exclusion qui fait de l'espèce humaine l'analogue biologique de l'Occident anthropologique, confondant toutes les autres espèces et les autres peuples en une altérité privative commune. En effet, s'interroger sur ce qui « nous » fait différents des autres – autres espèces et autres cultures, peu importe qui « ils » sont, puisque ce qui importe c'est « nous » – est déjà une réponse.

Il ne s'agit donc absolument pas, en récusant la question « Qu'est-ce que (le propre de) l'Homme ? », de dire que l'« Homme » n'a pas d'essence, que son existence précède son essence, que l'être de l'Homme est la liberté et l'indétermination. Il s'agit de dire que la question « Qu'est-ce que l'Homme ? » est devenue, pour des raisons historiques trop évidentes, une question à laquelle il est impossible de répondre sans dissimulation, en d'autres termes, sans que l'on ne continue à répéter que le propre de l'Homme est de n'avoir rien de propre – ce qui apparemment lui donne des droits illimités sur toutes les propriétés d'autrui. Réponse millénaire dans « notre » tradition intellectuelle, qui justifie l'anthropocentrisme par cette impropriété humaine : l'absence, la finitude, le manque-à-être sont la distinction que l'espèce est vouée à porter, au bénéfice (comme on veut nous le faire croire) du reste du vivant. Le fardeau de l'homme : être l'animal

universel, celui pour qui il existe un univers. Les non-humains, comme nous le savons (mais comment diable le savons-nous ?) sont « pauvres en monde » ; pas même l'alouette... Quant aux humains non occidentaux, on est discrètement poussés à soupçonner qu'en matière de monde, ils en sont tout de même réduits à la portion congrue. Nous, nous seuls, les Européens¹, sommes les humains achevés, ou si l'on préfère, grandioisement inachevés, les millionnaires en mondes, les accumulateurs de mondes, les « configureurs de mondes ». La métaphysique occidentale est vraiment la *fons et origo* de tous les colonialismes.

Dès lors que le problème change, la façon d'y répondre change aussi : contre les grands diviseurs, une anthropologie mineure ferait proliférer les petites multiplicités – non pas le narcissisme des petites différences, mais bien l'anti-narcissisme des variations continues ; contre les humanismes achevés ou finalisés, un « humanisme interminable » (Maniglier, 2000) qui récuse la constitution de l'humanité en un ordre à part. Je souligne bien : faire proliférer la multiplicité. Car il ne s'agit pas du tout, comme le rappelait opportunément Derrida (2006), de prêcher l'abolition des frontières qui unissent-séparent signe et monde, personnes et choses, « nous » et « eux », « humains » et « non-humains » – les facilités réductionnistes et les monismes portables sont tout aussi hors jeu que les fantaisies fusionnelles ; il s'agit plutôt de les « irréduire » (Latour) et de les indéfinir, en faisant fléchir toute ligne de partage en une courbe infiniment complexe. Il ne s'agit pas d'effacer des contours, mais de les plier, de les densifier, de les iriser et de les diffracter. « Voilà ce que nous voudrions dire : un chromatisme généralisé... » (Deleuze et Guattari [D. G.], 1980 : 123). Chromatisme – c'est bien avec le vocabulaire du structuralisme que s'écrit le programme de sa postérité.

*
* *

Le brouillon de *L'Anti-Narcisse* a commencé à être mis au propre par certains anthropologues qui sont responsables du profond renouveau de la discipline. Bien qu'il s'agisse d'auteurs

1. Je m'inclus ici par courtoisie.

connus, leur œuvre est encore loin d'avoir la reconnaissance et la diffusion qu'ils méritent – même, et ce surtout pour l'un d'entre eux, dans leur pays d'origine. Nous faisons référence ici à l'Américain Roy Wagner, qui a à son actif la très riche notion de « rétro-anthropologie » (*reverse anthropology*), ou l'élaboration d'une vertigineuse sémiotique de l'« invention » et de la « convention », ou encore l'ébauche visionnaire d'un concept anthropologique de concept ; à l'anthropologue britannique Marilyn Strathern, à qui nous devons une déconstruction-potentialisation croisée du féminisme et de l'anthropologie, tout comme les idées-forces d'une « esthétique indigène » et d'une « analyse indigène » qui forment en quelque sorte les deux volets d'une anti-critique mélanésienne de la raison occidentale, ou encore l'invention d'un mode de description ethnographique proprement post-malinowskien ; et au Bourguignon Bruno Latour, à qui nous devons les concepts trans-ontologiques de collectif et d'acteur-réseau, le mouvement paradoxal d'un « jamais-avoir-été » (moderne), et le réenchâtement anthropologique de la pratique des sciences. À ceux-ci sont venus s'ajouter, un peu plus récemment, bien d'autres collègues que nous ne nommerons pas, dans la mesure où il serait impossible de le faire sans commettre une injustice, par omission ou commission¹.

Mais bien avant tous ceux-ci, cités ou non, il y avait déjà Claude Lévi-Strauss, dont l'œuvre a une face tournée vers le passé de la discipline, qu'elle couronne, et l'autre tournée vers son futur, qu'elle anticipe. Si Rousseau, aux dires de cet auteur, doit être vu comme le fondateur des sciences humaines, alors on devrait dire de Lévi-Strauss lui-même qu'il ne les a pas seulement refondées, avec le structuralisme, mais qu'il les a virtuellement « in-fondées » en indiquant le chemin vers une anthropologie de l'immanence, chemin sur lequel il ne s'est, par ailleurs, « comme

1. Il faudrait faire une large exception pour Tim Ingold qui, avec Philippe Descola – dont nous parlerons plus tard –, est sans doute l'anthropologue qui a fait le plus pour remettre en cause les partages ontologiques englobants de notre tradition intellectuelle, en particulier celui qui sépare l'« humanité » de l'« environnement » (voir Ingold, 2000). Le très stimulant travail d'Ingold (qui a fortement influencé mes travaux sur le perspectivisme amérindien) dénote, cependant, une dette systémique envers la phénoménologie, ce qui fait que ses relations avec les auteurs et les concepts discutés dans cet essai soient plutôt indirectes.

Moïse conduisant son peuple jusqu'à une terre promise dont il ne contemplerait jamais la splendeur », peut-être pas véritablement engagé¹. En posant la connaissance anthropologique comme une transformation de la praxis indigène – « l'anthropologie cherche à élaborer la science sociale de l'observé » (Lévi-Strauss [L.-S.], 1958/1954 : 397) – et, dix ans plus tard, en définissant les *Mythologiques* comme « le mythe de la mythologie » (1964 : 20), Lévi-Strauss a posé les jalons d'une « philosophie à venir » (Hamberger, 2004 : 345), marquée positivement par le sceau de l'interminabilité et de la virtualité.

Claude Lévi-Strauss, fondateur du *post*-structuralisme... Voici dix ans déjà que, dans la postface à un volume de *L'Homme* consacré au bilan de l'héritage structuraliste dans les études de parenté, le doyen de notre métier faisait un commentaire aussi pénétrant que décisif :

Il est remarquable qu'à partir d'une analyse critique de la notion d'affinité, conçue par les Indiens sud-américains comme faisant charnière entre des opposés : humain et divin, ami et ennemi, parent et étranger, nos collègues brésiliens soient parvenus à dégager ce qu'on pourrait appeler une métaphysique de la prédation. [...] De ce courant d'idées, une impression d'ensemble se dégage : qu'on s'en réjouisse ou qu'on s'en inquiète, la philosophie occupe à nouveau le devant de la scène. Non plus notre philosophie, dont ma génération avait demandé aux peuples exotiques de l'aider à se défaire ; mais, par un frappant retour des choses, la leur (L.-S., 2000 : 720).

L'observation résume à merveille, comme nous le verrons, le contenu de cet essai, écrit précisément par l'un de ces collègues brésiliens². En effet, non seulement nous prenons comme l'un de nos axes ethnographiques cet usage proprement métaphysique que les Indiens sud-américains font de la notion d'affinité, mais encore nous esquissons une reprise du problème de la relation entre, d'une part, les deux philosophies évoquées par Lévi-Strauss sur le mode de la non-relation – « la nôtre » et « la

1. L'allusion à Moïse se trouve dans l'« Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss » (Lévi-Strauss, 1950, XXXVII). L'auteur ajoute : « Il doit y avoir quelque part un passage décisif que Mauss n'a pas franchi... »

2. Voir Viveiros de Castro, 2001 *a* pour un autre commentaire de ce passage, également mis en exergue par Maniglier (2005 *b*).

leur » – et, d'autre part, cette philosophie à venir que projette le structuralisme.

Car il s'agit bien de philosophie, qu'on s'en réjouisse ou qu'on s'en s'inquiète... Ou plutôt, il s'agit de rétablir une certaine connexion entre l'anthropologie et la philosophie, à travers un nouveau passage en revue de la problématique transdisciplinaire qui s'est constituée de part et d'autre de l'imprécise frontière entre structuralisme et post-structuralisme, pendant ce bref instant d'effervescence et de générosité de la pensée immédiatement antérieure à la révolution conservatrice qui, au cours des dernières décennies, s'est montrée particulièrement efficace pour transformer le monde, tant du point de vue écologique que politique, en quelque chose de parfaitement irrespirable.

Un double parcours, alors : une lecture croisée entre l'anthropologie et la philosophie, informée par la pensée amazonienne, d'une part – il est absolument essentiel ici de rappeler « les sous-bassements amérindiens du structuralisme » (Taylor, 2004 : 97) – et, d'autre part, par le structuralisme « dissident » de Gilles Deleuze (Lapoujade, 2006). La destination est double, elle aussi : se rapprocher de l'idéal d'une anthropologie en tant qu'exercice de décolonisation permanente de la pensée, et proposer un autre mode de création de concepts que le mode philosophique.

Mais il s'agit finalement d'anthropologie. L'intention de cette promenade à travers notre passé récent est plus prospective que nostalgique. Elle aspire à éveiller certains possibles, à entrevoir quelques éclaircies qui permettent à notre discipline d'imaginer, du moins pour soi-même, en tant que projet intellectuel, un autre dénouement – dramatisons un peu – que celui de la mort par asphyxie.

CHAPITRE 2

Perspectivisme

C'est à une telle requalification de la démarche anthropologique que nous avons, Tânia Stolze Lima et moi, voulu contribuer en proposant le concept d'un *perspectivisme* amérindien qui reconfigurerait un complexe d'idées et de pratiques dont la puissance de dérangement intellectuel n'a pas été dûment appréciée (si toutefois c'est le mot qui convient) par les spécialistes, malgré sa vaste diffusion dans le Nouveau Monde¹. À celui-ci est venu s'ajouter le concept synoptique de *multinaturalisme*, qui présentait la pensée amérindienne comme un partenaire insoupçonné – un précurseur sombre, si l'on veut – de certains programmes philosophiques contemporains, tels que ceux qui se développent autour d'une théorie des mondes possibles, ou ceux qui s'installent d'emblée à l'extérieur des dichotomies infernales de la modernité, ou encore ceux qui, forts du constat de la fin de l'hégémonie criticiste qui obligeait à trouver des réponses épistémologiques à toutes les questions ontologiques, définissent peu à peu de nouvelles lignes de fuite de la pensée sous les signes de ralliement de l'« empirisme transcendantal » ou du « réalisme spéculatif ».

Les deux concepts ont émergé suite à une analyse des présupposés cosmologiques de la « métaphysique de la prédation » que

1. Pour les sources premières, voir Lima, 1999/1996 ; 2005/1995 ; et Viveiros de Castro, 1998/1996 ; 2002 *a* ; 2004 *a, b*. Dans ce qui suit nous répétons littéralement des passages et des thèmes qui sont largement connus du public anthropologique, et surtout des Américanistes, mais dont la reprise peut être utile aux autres lecteurs.

nous venons d'évoquer. Il se trouve que cette métaphysique, comme on le déduit du résumé de Lévi-Strauss, atteint sa plus haute expression dans le fort rendement spéculatif des catégories indigènes dénotant l'alliance matrimoniale, phénomène que nous traduisons encore en un autre concept, celui d'*affinité virtuelle*¹. L'affinité virtuelle est le schématisme caractéristique de ce que Deleuze appellerait la « structure Autrui »² des mondes amérindiens et, comme telle, elle est marquée de façon indélébile par le signe du cannibalisme, un motif omniprésent de l'imagination relationnelle des habitants de ces mondes. Perspectivisme interspécifique, multinaturalisme ontologique et altérité cannibale forment ainsi les trois versants d'une alter-anthropologie indigène qui est une transformation symétrique et inverse de l'anthropologie occidentale – symétrique également dans le sens de Latour, et inverse aussi dans le sens de la *reverse anthropology* de Wagner. C'est en traçant ce triangle que nous pourrions commencer à cerner l'une de ces philosophies « des peuples exotiques » que Lévi-Strauss opposait à la « nôtre », ou, autrement dit, à tenter de réaliser quelque chose de l'imposant programme ébauché dans le chapitre 4 (« Géophilosophie ») de *Qu'est-ce que la philosophie ?* (D. G., 1991), même si c'est au prix, dans les deux cas – mais il faut toujours être prêt à le payer –, d'une certaine imprécision méthodique et d'une équivocité intentionnelle.

*
* *

Ce travail a eu comme point de départ parfaitement contingent, comme il le faut, la perception soudaine d'une résonance entre les résultats de nos recherches sur les cosmopolitiques amazoniennes, portant sur la notion de multiplicité perspective intrinsèque au réel, et une parabole lévi-straussienne bien connue au sujet de la conquête de l'Amérique, rapportée dans *Race et histoire* :

Dans les grandes Antilles, quelques années après la découverte de l'Amérique, pendant que les Espagnols envoyaient des commissions d'enquête pour rechercher si les indigènes avaient ou non une âme,

1. Viveiros de Castro, 2001 ; 2002 b / 1993. Voir ci-dessous, chap. 11.
2. Deleuze [D.], 1969 a.

ces derniers s'employaient à immerger les blancs prisonniers afin de vérifier, par une surveillance prolongée, si leur cadavre était ou non sujet à la putréfaction (L.-S., 1973/1952 : 384).

L'auteur a vu dans ce conflit d'anthropologies une allégorie baroque du fait que l'une des manifestations typiques de la nature humaine est la négation de sa propre généralité. Une sorte d'avarice congénitale, qui empêche l'extension des prédicats de l'humanité à l'espèce comme un tout, semble être justement l'un de ces prédicats. En somme, l'ethnocentrisme est comme le bon sens (duquel il est peut-être seulement le moment aperceptif), il est la chose du monde la mieux partagée. Le format de la leçon est familier, mais cela ne la rend pas moins mordante. Le fait de favoriser sa propre humanité au détriment de celle de l'autre manifeste une ressemblance essentielle avec cet autre méprisé : puisque l'autre du Même (de l'Européen) se montre le même que l'autre de l'Autre (de l'indigène), le Même finit par se montrer, à son insu, le même que l'Autre.

L'anecdote a clairement fasciné Lévi-Strauss qui la racontera à nouveau dans *Tristes Tropiques*. Mais là, il introduit un pli ironique supplémentaire, en marquant une différence plutôt qu'une ressemblance entre les parties, en observant que dans leurs enquêtes sur l'humanité de l'autre, les Européens invoquaient les sciences sociales, alors que les Indiens faisaient plutôt confiance aux sciences naturelles ; et que, alors que les premiers proclamaient que les Indiens étaient des animaux, les seconds se contentaient de suspecter que les Européens étaient des dieux. « À ignorance égale conclut l'auteur, le dernier procédé était certes plus digne d'hommes » (1955, 81-83). Si tel est réellement le cas¹, cela nous oblige à conclure que, malgré une ignorance égale au sujet de l'autre, l'autre de l'Autre n'était pas exactement le même que l'autre du Même. Peut-être pourrait-on dire que c'était son exact opposé, si ce n'est par le fait que, dans les mondes indigènes, la relation entre ces deux autres de l'humanité,

1. Comme l'a montré Sahlins (1995), l'association des envahisseurs aux divinités locales, phénomène observé lors de diverses rencontres entre les Modernes et les Indigènes, en dit beaucoup plus sur ce que les indigènes pensent de la divinité que sur ce qu'ils pensent de la modernité ou de l'européité.

l'animalité et la divinité, est complètement autre que celle que nous avons héritée du christianisme. Le contraste rhétorique de Lévi-Strauss est efficace pour faire appel à *nos* hiérarchies cosmologiques, plus qu'à celles des Taino¹.

De toute façon, c'est une médiation sur ce déséquilibre qui nous a mené à l'hypothèse selon laquelle les régimes ontologiques amérindiens divergent des régimes les plus répandus en Occident précisément en ce qui concerne les fonctions sémiotiques inverses attribuées au corps et à l'âme. Pour les Espagnols de l'incident des Antilles, la dimension marquée était celle de l'âme ; pour les Indiens, c'était le corps. Les Européens n'ont jamais douté que les Indiens aient des corps (les animaux en ont aussi) ; les Indiens, n'ont jamais douté que les Européens aient des âmes (les animaux et les spectres des morts en ont aussi) : l'ethnocentrisme des Européens consistait à douter que les corps des autres contiennent une âme formellement semblable à celles qui habitaient leurs propres corps, l'ethnocentrisme amérindien, au contraire, consistait à douter que d'autres âmes ou esprits puissent être pourvues d'un corps matériellement semblable aux corps indigènes².

Dans les termes de la sémiotique de Roy Wagner – mélanésiste qui se révélera bientôt comme médiateur crucial pour la théorie du perspectivisme amérindien –, le corps appartiendrait à la dimension de l'inné ou du spontané de l'ontologie européenne (la « nature »), dimension qui est le résultat contre-inventé d'une opération de symbolisation

1. L'anecdote a été extraite de l'*Historia de las Indias* d'Oviedo ; elle aurait eu lieu à Hispaniola (l'enquête, faite en 1517, par les prêtres de l'ordre de Saint-Jérôme, auprès des colons) et à Porto Rico (le trempage heuristique d'un jeune espagnol, piégé puis noyé par les Indiens. Elle est un argument de plus qui démontre la nécessité de faire remonter l'« archéologie des sciences humaines » au moins jusqu'à la controverse de Valladolid (1550-1551), le célèbre débat entre Las Casas et Sepúlveda au sujet de la nature des Indiens américains (Padgen, 1982).

2. La vieille âme a reçu des noms nouveaux, maintenant elle avance masquée : la culture, le symbolique, l'esprit dans le sens de *mind*... Le problème théologique de l'âme des autres est devenue directement le puzzle philosophique connu comme le « *problem of other minds* », aujourd'hui à la pointe des recherches neuro-technologiques sur la conscience humaine, sur l'esprit des bêtes et sur l'intelligence des machines (les dieux ont emménagé dans les microprocesseurs Intel). Dans ces deux derniers cas, il s'agit de savoir si certains animaux n'auraient pas, tout compte fait, quelque chose comme une âme ou une conscience – peut-être même une culture –, et réciproquement, si certains systèmes matériels non autopoïétiques, autrement dit, dépourvus d'un véritable corps, pourraient se montrer capables d'intentionnalité.

« conventionnalisante », alors que l'âme serait la dimension construite, fruit d'une symbolisation « différenciante » qui « spécifie et rend concret le monde conventionnel en traçant des distinctions radicales et en concrétisant les individualités singulières de ce monde » (Wagner, 1981 : 42). Dans les mondes indigènes, au contraire, l'âme « est expérimentée comme... une manifestation de l'ordre conventionnel implicite en toute chose [...] », elle « synthétise les modes selon lesquels son possesseur est semblable aux autres [êtres], au-delà des modes selon lesquels il diffère de ceux-ci » (*ibid.* : 94) ; le corps, au contraire¹, appartiendrait à la sphère de ce qui revient à la responsabilité des agents, il est l'une des figures fondamentales de ce qu'il faut construire contre un fond inné et universel d'une « humanité immanente » (*ibid.* : 86-89). En quelques mots, la praxis européenne consiste à « faire des âmes » (et à différencier des cultures) à partir d'un fond corporel-matériel donné (la nature) ; la praxis indigène consiste à « faire des corps » (et à différencier des espèces) à partir d'un continuum sociospirituel donné – donné précisément dans le mythe, comme nous le verrons.

Le système théorique de Wagner, conceptuellement dense et très original, résiste à un résumé didactique ; nous prions le lecteur d'expérimenter directement *The invention of culture* (Wagner, 1981) qui contient son exposé le plus élégamment abouti. *Grosso modo*, on peut dire que la sémiotique wagnérienne est une théorie de la praxis (humaine et vraisemblablement non humaine) qui la conçoit comme consistant exhaustivement en l'opération réciproque et récursive de deux modes de symbolisation : 1 / le symbolisme conventionnel ou collectivisant (aussi : littéral), où les signes s'organisent en contextes standardisés (domaines sémantiques, langages formels, etc.) dans la mesure où ils s'opposent à un plan hétérogène de « référents », c'est-à-dire, où ils sont vus comme symbolisant quelque chose d'autre qu'eux-mêmes ; et 2 / le symbolisme différenciant ou inventif (aussi : figuratif), mode dans lequel le monde des phénomènes représentés par la symbolisation conventionnelle est appréhendé comme étant constitué de « symboles qui se représentent eux-mêmes », c'est-à-dire, d'événements qui se manifestent simultanément comme des symboles et des référents, en dissolvant le contraste conventionnel. Il faut observer, tout d'abord, que le monde des référents, le « réel », est défini ici comme un effet sémiotique : l'autre du signe est un autre signe, pourvu de la capacité singulière de se « représenter soi-même ». Le mode d'existence des entités

1. Ici, nous « innovons » par rapport à Wagner (dans le sens qu'il donne à ce mot) qui ne posait pas la question du statut du corps pour les cultures différenciantes dans *The invention of culture*.

actuelles en tant qu'événements ou occasions est la tautogorie. Ensuite, il faut souligner que le contraste entre les deux modes est lui-même le résultat d'une opération (et d'une perception) conventionnalisante : la distinction entre invention et convention est elle-même conventionnelle, mais en même temps toute convention est produite par une contre-invention. Ce contraste est, donc, intrinsèquement récursif, surtout si nous comprenons que les cultures humaines s'opposent fondamentalement sur ce qui est du mode de symbolisation qu'elles privilégient (conventionnellement) comme élément approprié pour l'action ou l'invention, en réservant à l'autre la fonction du « donné ». Les cultures (les macro-systèmes humains de conventions) se distinguent par ce qu'elles définissent comme appartenant à la sphère de responsabilité des agents – le monde du « construit » – et par ce qui appartient (car c'est contre-construit comme appartenant) au monde du « donné », c'est-à-dire, du non-construit :

Le noyau de tout ensemble de conventions culturelles est une distinction simple entre les types de contextes, les non-conventionnalisés ou ceux de la convention elle-même, qui doivent être délibérément articulés au cours de l'action humaine, et les types de contextes qui doivent être contre-inventés en tant que "motivation", sous le masque conventionnel du "donné" ou de l'"inné". Naturellement [...] il n'y a que deux possibilités : un peuple qui pratique délibérément une forme d'action différenciante, contre-inventera invariablement une collectivité motivante [la société et ses conventions] comme l'"inné", alors qu'un peuple qui pratique délibérément une forme d'action collectivisante contre-inventera une motivation différenciante (Wagner, 1981 : 51).

*
* *
*

Le chiasme anthropologique pointé par Lévi-Strauss au sujet de l'incident des Antilles cadrerait assez bien avec deux caractéristiques que l'on commençait à distinguer dans l'ethnographie amazonienne. D'abord, il venait confirmer par une voie inespérée l'importance de toute une économie de la *corporalité* au cœur même des ontologies qui venaient d'être redéfinies – de façon un peu unilatérale, on le voit – comme *animistes*¹. Confir-

1. Le thème de l'animisme venait d'être récemment réinvesti par les travaux de Philippe Descola (1992, 1996), qui portaient une attention soutenue aux matériaux amazoniens.

mer, disons-nous donc, car c'était une chose que les *Mythologiques* avaient déjà abondamment démontré – mais il fallait savoir les prendre à la lettre, c'est-à-dire comme constituant une transformation mythique des transformations mythiques qui étaient leur objet –, en décrivant, en une prose qui mariait la rigueur cartésienne à la verve rabelaisienne, une anthropologie indigène formulée en termes de flux organiques et de codages matériels, de multiplicités sensibles et de devenirs-animaux, plutôt qu'exprimée dans les termes spectraux de notre propre anthropologie que la grisaille juridico-théologique (songeons aux droits et aux devoirs, aux règles et aux principes, aux catégories et aux « personnes morales » qui façonnent notre discipline) accable par comparaison¹. Ensuite, il permettait d'entrevoir certaines des implications théoriques de ce statut non marqué ou générique de la dimension virtuelle (l'« âme ») des existants, prémisse capitale d'une puissante structure intellectuelle indigène, capable, *inter alia*, de contre-décrire sa propre image dessinée par l'anthropologie occidentale, et, par là, « nous renvoyer de nous-même une image où nous ne nous reconnaissons pas ». C'est cette double torsion, matérialiste et spéculative, appliquée à la représentation usuelle, psychologue et positiviste, de l'animisme, que nous avons appelé le « perspectivisme », en vertu de ses analogies – au moins aussi construites que constatées – avec les thèses philosophiques associées à cette étiquette telles que celles que l'on peut trouver chez Leibniz ou chez Nietzsche, chez Whitehead ou chez Deleuze.

*
* *

Comme divers ethnologues l'avaient déjà remarqué, mais presque toujours en passant, de nombreux peuples du Nouveau Monde (vraisemblablement tous) partagent une conception selon

1. Voir Seeger, DaMatta et Viveiros de Castro (1979) pour une première formulation de la problématique de la corporalité dans l'Amérique indigène. En s'appuyant explicitement sur les *Mythologiques*, ce travail s'est développé sans aucune connexion avec le thème de l'*embodiment*, qui prendrait l'anthropologie d'assaut dans les décennies suivantes. Le courant structuraliste de l'ethnologie amérindienne, sourd à l'appel « pieux et sensuel à la fois » du Carnisme phénoménologique (D. G., 1991 : 169) – « l'appel du bois pourri », dirait un lecteur de *Le cru et le cuit* – a toujours pensé l'incarnation du point de vue du Triangle culinaire plutôt que de celui de la sainte Trinité.

laquelle le monde est composé d'une multiplicité de points de vue : tous les existants sont des centres d'intentionnalité, qui appréhendent les autres existants selon leurs caractéristiques et puissances respectives. Les présupposés et les conséquences de cette idée sont irréductibles au concept courant de relativisme qu'ils semblent, à première vue, évoquer. Ils se disposent, à vrai dire, sur un plan orthogonal à l'opposition entre relativisme et universalisme. Une telle résistance du perspectivisme amérindien aux termes de nos débats épistémologiques met en doute la transportabilité des partitions ontologiques qui les alimentent. C'est la conclusion à laquelle sont arrivés nombre d'anthropologues (quoique pour des raisons différentes) lorsqu'ils font valoir que la distinction entre Nature et Culture – article premier de la Constitution de la discipline, où elle fait acte d'allégeance à la vieille matrice métaphysique occidentale – ne peut être utilisée pour décrire certaines dimensions ou domaines internes des cosmologies non occidentales sans faire d'abord l'objet d'une critique ethnologique rigoureuse.

Dans le cas présent, une telle critique imposait la redistribution des prédicats rangés dans les deux séries paradigmatiques de la « Nature » et de la « Culture » : universel et particulier, objectif et subjectif, physique et moral, fait et valeur, donné et institué, nécessité et spontanéité, immanence et transcendance, corps et esprit, animalité et humanité, etc. Cette nouvelle donne des cartes conceptuelles nous a conduits à suggérer l'emploi de l'expression « multinaturalisme » pour désigner un des traits distinctifs de la pensée amérindienne par rapport aux cosmologies « multiculturalistes » modernes : alors que ces dernières s'appuient sur l'implication mutuelle entre l'unicité de la nature et la multiplicité des cultures – la première étant garantie par l'universalité objective des corps et de la substance, la seconde étant engendrée par la particularité subjective des esprits et des signifiés¹ –, la conception amérindienne supposerait au contraire une unité de l'esprit et une diversité des corps. La « culture » ou le sujet représenterait la forme de l'universel, la « nature » ou l'objet, la forme du particulier.

1. Cf. Ingold, 1991 : 356.

L'ethnographie de l'Amérique indigène est peuplée de ces références à une théorie cosmopolitique qui décrit un univers habité par divers types d'actants ou d'agents subjectifs, humains et non humains – les dieux, les animaux, les morts, les plantes, les phénomènes météorologiques, très souvent les objets et les artefacts aussi –, tous munis d'un même ensemble général de dispositions perceptives, appétitives et cognitives, autrement dit, d'une « âme » semblable. Cette ressemblance inclut un même mode, pour ainsi dire performatif, d'aperception : les animaux et les autres non-humains pourvus d'âme « se voient comme des personnes » et donc, ils « sont des personnes », c'est-à-dire : des objets intentionnels ou à deux faces (visible et invisible), constitués par des relations sociales et existant sous le double mode pronominal du réflexif et du réciproque, c'est-à-dire du collectif. Ce que ces personnes voient, cependant – et donc ce qu'elles sont en tant que personnes –, constitue précisément le problème philosophique posé par et pour la pensée indigène.

La ressemblance des âmes n'implique pas le partage de ce que ces âmes expriment ou perçoivent. La façon dont les humains voient les animaux, les esprits et autres actants cosmiques est profondément différente de la façon dont ces êtres *les* voient et *se* voient. Typiquement – cette tautologie est comme un degré-zéro du perspectivisme –, les humains, dans des conditions normales, voient les humains comme des humains et les animaux comme des animaux ; quant aux esprits, voir ces êtres habituellement invisibles indique de façon sûre que les « conditions » ne sont pas normales (maladie, transe et autres états seconds). Les animaux prédateurs et les esprits, pour leur part, voient les humains comme des proies, alors que les proies voient les humains comme des esprits ou comme des prédateurs : « L'être humain se voit lui-même comme tel. La lune, le serpent, le jaguar et la Mère de la variole le voient, cependant, comme un tapir ou un pécar, qu'ils tuent », remarque Baer (1994 : 224) au sujet des Matsiguenga d'Amazonie péruvienne. En nous voyant comme des non-humains, c'est eux-mêmes (leurs congénères respectifs) que les animaux et les esprits voient comme des humains : ils se perçoivent comme (ou deviennent) des êtres anthropomorphes quand ils sont dans leurs maisons ou dans leurs villages, et appréhendent leurs comportements et leurs

caractéristiques sous une apparence culturelle – ils perçoivent leur aliment comme un aliment humain (les jaguars voient le sang comme de la bière de maïs, les vautours voient les vers de la viande putréfiée comme du poisson grillé, etc.) ; ils voient leurs attributs corporels (pelage, plume, griffes, becs, etc.) comme des parures ou des instruments culturels ; leur système social est organisé à la manière des institutions humaines (avec des chefs, des chamanes, des moitiés exogames, des rites...).

Quelques précisions s'avèrent nécessaires. Le perspectivisme ne s'applique que rarement à tous les animaux (tout en englobant presque toujours d'autres êtres – du moins les morts) ; il semble engager plus fréquemment des espèces telles que les grands prédateurs et charognards, comme le jaguar, l'anaconda, les vautours ou l'harpie, ainsi que les proies typiques des humains comme les cochons sauvages, les singes, les poissons, les cervidés ou le tapir. En effet, l'une des dimensions fondamentales des inversions perspectivistes concerne les statuts relatifs et relationnels de prédateur et de proie. La métaphysique amazonienne de la prédation est un contexte pragmatique et théorique hautement favorable au perspectivisme. Cela dit, il n'y a guère d'existant qui ne puisse être défini dans les termes de sa position relative sur une échelle de puissance prédatrice.

Car, si tous les existants ne sont pas forcément des personnes *de facto*, le point fondamental est que rien n'empêche (*de jure*) que toute espèce ou mode d'être le soit. Il ne s'agit pas, en somme, d'un problème de taxinomie, de classification, d'« ethno-science »¹. Tous les animaux et autres composantes du cosmos sont intensivement des personnes, virtuellement des personnes, car n'importe lequel d'entre eux peut se révéler être (se transformer en) une personne. Il ne s'agit pas d'une simple possibilité logique, mais d'une potentialité ontologique. La « personnitude » et la « perspectivité » – la capacité d'occuper un point de vue – est une question de degré, de contexte et de position,

1. Comparer à ce que dit Lienhardt sur la collection hétéroclite d'espèces, d'entités et de phénomènes qui servent de divinités claniques aux Dinka du Soudan : « Les Dinka n'ont pas de théorie sur le principe selon lequel certaines espèces sont incluses parmi les divinités claniques et d'autres en sont exclues. Il n'y a pas de raison, selon leur pensée, pour laquelle quoi que ce soit ne puisse être la divinité d'un clan » (Lienhardt, 1961 : 110).

plutôt qu'une propriété distinctive de telle ou telle espèce. Certains non-humains actualisent cette potentialité d'une façon plus complète que d'autres ; certains d'entre eux, d'ailleurs, la manifestent avec une intensité supérieure à celle de notre espèce et, en ce sens, ils sont « plus humains » que les humains (Hallowell, 1960, 69). De plus, la question possède une qualité *a posteriori* essentielle. La possibilité selon laquelle un être jusque-là insignifiant se révèle (au rêveur, au malade, au chamane) comme un agent prosopomorphique capable d'affecter les affaires humaines est toujours ouverte ; pour ce qui est de la personnitude des êtres, l'expérience « personnelle » est, justement, plus décisive que n'importe quel dogme cosmologique.

Si rien n'empêche qu'un existant quelconque ne soit pensé comme personne – c'est-à-dire, comme aspect d'une multiplicité biosociale –, rien n'empêche qu'un autre collectif humain ne le soit pas. Telle est, d'ailleurs, la règle : l'étrange générosité qui fait que des peuples tels que les Amazoniens voient des humains cachés sous les formes les plus improbables, ou plutôt, affirment que même les êtres les plus improbables sont capables de se voir comme des humains, se double de l'ethnocentrisme bien connu de ces mêmes peuples qui nient l'humanité à leurs congénères, et parfois même (ou surtout) à leurs voisins les plus proches, géographiquement tout comme historiquement. Comme si, face à la maturité courageusement désenchantée des vieux européens, depuis longtemps résignés au solipsisme cosmique de la condition humaine (adouci, il est vrai, par la consolation de l'intersubjectivité intraspécifique), nos peuples exotiques oscillaient perpétuellement entre deux narcissismes infantiles : celui des petites différences entre congénères parfois trop ressemblants, et celui des grandes ressemblances entre espèces complètement différentes. On voit combien les autres ne peuvent jamais gagner : ethnocentriques et animistes, ils sont toujours du côté de la démesure, par manque ou par excès.

Le fait selon lequel la condition de personne (dont la forme aperceptive universelle est la forme humaine) peut être « étendue » aux autres espèces tout comme « récusée » à d'autres collectifs de notre espèce suggère, d'emblée, que le concept de *personne* – centre d'intentionnalité constituée par une différence de potentiel interne – est antérieur et logiquement supérieur au

concept d'*humain*. L'humanité est la position du congénère, le mode réflexif du collectif, et comme tel, elle est dérivée par rapport aux positions primaires de prédateur ou de proie, qui engagent nécessairement d'autres collectifs, d'autres multiplicités personnelles dans une situation d'altérité perspective¹. La ressemblance ou la congénérarité surgissent par suspension délibérée, socialement produite, d'une différence prédatrice donnée ; elle ne la précède pas². C'est en cela précisément que consiste le processus de la parenté amérindienne : la « reproduction » comme *stabilisation intensive de la prédation*, son inachèvement délibéré, à la manière du célèbre « plateau continu d'intensité » Batesonien (ou balinais) qui a inspiré Deleuze et Guattari. Dans un autre texte de Lévi-Strauss qui traitait, non par hasard, du cannibalisme, cette idée d'une identité par soustraction a reçu une formulation qui sied parfaitement au perspectivisme amérindien :

Le problème du cannibalisme... ne consist[er] pas à chercher le pourquoi de la coutume, mais, au contraire, comment s'est dégagée cette limite inférieure de la prédation à quoi se ramène peut-être la vie sociale (L.-S., 1984 : 144 ; voir aussi L.-S., 1971 : 617).

Ce qui n'est rien d'autre qu'une application du précepte structuraliste classique, selon laquelle « la ressemblance n'existe pas en soi : elle n'est qu'un cas particulier de la différence, celui où la différence tend vers zéro » (Lévi-Strauss, 1971 ; 32)³. Tout est, bien entendu, dans le verbe « tendre ». Car, comme l'observe l'auteur, la différence « ne s'annule jamais complètement ». Nous pourrions dire de fait qu'elle ne s'épanouit en

1. « Humain » est un terme désignant une relation et non pas d'une substance. Les célèbres autodésignations, à la fois naïves et arrogantes, des peuples primitifs, qui signifieraient « les êtres humains », « les vrais hommes », semblent fonctionner pragmatiquement, si ce n'est syntaxiquement, moins comme des *substantifs* que comme des *pronoms* marquant la position « subjective » de l'énonciateur. C'est pour cette raison que les catégories indigènes d'identité collective possèdent cette grande variabilité contextuelle si caractéristique des pronoms, en marquant le contraste soi/autre depuis la parenté immédiate d'un Ego jusqu'à tous les humains, ou, comme nous l'avons vu, tous les êtres pourvus de conscience ; leur sédimentation comme « ethnonyme » semble être, dans une large mesure, un artefact produit dans le contexte de l'interaction avec l'ethnographe.

2. Taylor et Viveiros de Castro, 2006 : 151 ; Viveiros de Castro, 2001 b.

3. Le précepte est classique, mais bien peu d'anthropologues soi-disant « structuralistes » ont su réellement mener cette idée jusqu'au bout, c'est-à-dire, au-delà d'elle-même. Peut-être parce qu'en le faisant ils se rapprocheraient beaucoup trop de *Différence et répétition* ?

toute sa puissance conceptuelle que lorsqu'elle devient aussi petite qu'on le veut : entre jumeaux, par exemple, dirait un philosophe amérindien (L.-S., 1991).

*
* *

La notion selon laquelle les non-humains actuels possèdent un côté prosopomorphique invisible est un présupposé fondamental de plusieurs dimensions de la pratique indigène ; mais elle vient au premier plan dans un contexte particulier, le chamanisme. Le chamanisme amérindien peut être défini comme l'habileté manifestée par certains individus à traverser les barrières corporelles entre les espèces et à adopter la perspective de subjectivités allo-spécifiques, de façon à administrer les relations entre celles-ci et les humains. En voyant les êtres non humains comme ils se voient eux-mêmes (comme humains), les chamanes sont capables d'assumer le rôle d'interlocuteurs actifs dans le dialogue transpécifique ; et surtout, ils sont capables de revenir pour raconter l'histoire, ce que les profanes peuvent difficilement faire. La rencontre ou l'échange de perspectives est un processus dangereux, et un art politique – une diplomatie. Si le relativisme occidental a le multiculturalisme comme politique publique, le perspectivisme chamanique amérindien a le multinaturalisme comme politique cosmique.

Le chamanisme est un mode d'agir qui implique un mode de connaître, ou plutôt, un certain idéal de connaissance. Un tel idéal est, sous certains aspects, aux antipodes de l'épistémologie objectiviste encouragée par la modernité occidentale. Pour cette dernière, la catégorie de l'objet fournit le *telos* : connaître c'est « objectiver » ; c'est pouvoir distinguer dans l'objet ce qui lui est intrinsèque de ce qui appartient au sujet connaissant et qui, comme tel, a été indûment ou inévitablement projetée sur l'objet. Connaître, ainsi, c'est désobjectiver, rendre explicite la part du sujet présente dans l'objet, de façon à la réduire à un minimum idéal (ou à l'amplifier en vue de l'obtention d'effets critiques spectaculaires). Les sujets, tout comme les objets, sont vus comme les résultats de processus d'objectivation : le sujet se constitue ou se reconnaît lui-même dans les objets qu'il produit, et il se connaît objectivement lorsqu'il réussit à se voir « de l'ex-

térieur », comme un « ça ». Notre jeu épistémologique s'appelle l'objectivation ; ce qui n'a pas été objectivé reste irréel ou abstrait. La forme de l'Autre est la chose.

Le chamanisme amérindien est guidé par l'idéal inverse : connaître c'est « personnifier », prendre le point de vue de ce qui doit être connu. Ou, plutôt, de *celui* qui doit être connu ; car le tout est de savoir « le *qui* des choses » (Guimarães Rosa), sans quoi on ne saurait répondre de façon intelligente à la question du « pourquoi ». La forme de l'Autre est la personne. Pour utiliser un vocabulaire en vogue, nous pourrions dire que la personification ou la subjectivation chamaniques reflètent une propension à universaliser l'« attitude intentionnelle » mise en valeur par certains philosophes modernes de l'esprit (ou philosophes de l'esprit moderne). Pour être plus précis – puisque les Indiens sont parfaitement capables d'adopter les attitudes « physique » et « fonctionnelle » (Dennett, 1978) dans leur vie quotidienne –, nous dirions que nous sommes face ici à un idéal épistémologique qui, loin de chercher à réduire l'« intentionnalité ambiante » au niveau zéro pour atteindre une représentation absolument objective du monde, fait plutôt le pari opposé : la connaissance véritable vise la révélation d'un maximum d'intentionnalité, à travers un processus d'« abduction d'agence » systématique et délibéré. Nous disions plus haut que le chamanisme était un art *politique*. Nous disons, maintenant, qu'il est un *art politique*¹. Car la bonne interprétation chamanique est celle qui réussit à voir chaque événement comme étant, en vérité, une *action*, une expression d'états ou de prédicats intentionnels d'un agent quelconque. Le succès interprétatif est directement proportionnel à l'ordre d'intentionnalité que l'on réussit à attribuer à l'objet ou noème². Une entité ou un état des choses qui ne se

1. La relation entre l'expérience artistique et le processus d'« abduction d'agence » a été analysée par Alfred Gell dans *Art and Agency* (1998).

2. Nous faisons référence ici au concept de Dennett sur la *n*-ordinalité des systèmes intentionnels. Un système intentionnel de deuxième ordre est celui où l'observateur attribue non seulement des croyances, des désirs et autres intentions à l'objet (premier ordre), mais aussi des croyances, etc. sur les autres croyances. La thèse cognitiviste la plus acceptée veut que seul l'*Homo sapiens* fait preuve d'une intentionnalité d'un ordre égal ou supérieur à deux. Observons que le principe chamanistique d'« abduction d'un maximum d'agentivité [*agency*] » va à l'encontre, évidemment, des dogmes de la psychologie physicaliste : « Les psychologues ont fréquemment recours au principe connu sous le nom de

prête pas à la subjectivation, c'est-à-dire, à l'actualisation de sa relation sociale avec celui qui la connaît, est chamaniquement insignifiante – c'est un résidu épistémique, un « facteur impersonnel » résistant à la connaissance précise. Notre épistémologie objectiviste, inutile de le rappeler, va dans un sens opposé : elle considère l'attitude intentionnelle du sens commun comme une fiction commode, quelque chose que nous adoptons lorsque le comportement de l'objet cible est trop compliqué pour être décomposé en processus physiques élémentaires. Une explication scientifique exhaustive du monde doit être capable de réduire toute action à une chaîne causale d'événements, et ceux-ci à des interactions matériellement denses (surtout pas d'« action » à distance).

Donc, si dans le monde naturaliste de la modernité un sujet est un objet insuffisamment analysé, la convention épistémologique amérindienne suit le principe inverse : l'objet est un sujet incomplètement interprété. Ici, il faut savoir personnifier, car il faut personnifier pour savoir. L'objet de l'interprétation est la contre-interprétation de l'objet¹. Car ce dernier doit soit être développé jusqu'à atteindre sa forme intentionnelle pleine – la forme d'un esprit, d'un animal sous sa face humaine –, soit, au minimum, avoir une relation démontrée avec un sujet, c'est-à-dire, être déterminé comme quelque chose qui existe « dans le voisinage » d'un agent (Gell, 1998).

Pour ce qui est de cette deuxième option, l'idée selon laquelle les agents non humains se perçoivent eux-mêmes et leur comportement sous la forme de la culture humaine joue un rôle crucial.

“loi de parcimonie de Lloyd Morgan”, qui peut être vu comme un cas particulier du rasoir d'Occam. Ce principe détermine qu'il faut attribuer à un organisme un minimum d'intelligence, ou de conscience, ou de rationalité suffisantes pour rendre compte de son comportement » (Dennett, 1978 : 274). Effectivement, le hochet du chamane est un instrument d'un genre complètement différent du rasoir d'Occam ; ce dernier peut servir à écrire des articles de logique ou de psychologie, mais il peut difficilement, par exemple, servir à récupérer des âmes.

1. Comme l'observe M. Strathern (1999 : 239) au sujet d'un régime épistémologique semblable à celui des Amérindiens : « [Cette] convention [cf. *Wagner* ci-dessus] veut que les objets d'interprétation – humains ou pas – soient compris comme d'autres personnes ; en effet, l'acte lui-même d'interprétation présuppose la personnalité [*personhood*] de ce qui est en train d'être interprété. [...] Ce que l'on trouve, ainsi, en faisant des interprétations, ce sont toujours des contre-interprétations... »

La traduction de la « culture » dans les mondes des subjectivités extra-humaines a pour corollaire la redéfinition de plusieurs événements et objets « naturels » comme étant des indices à partir desquels l'agentivité sociale peut être inférée. Le cas le plus courant est celui de la transformation de quelque chose qui, pour les humains, est un simple fait brut, en un artefact ou un comportement hautement civilisé, du point de vue d'une autre espèce : ce que nous appelons « sang » est la « bière » du jaguar, ce que nous prenons pour une mare de boue, les tapis en font l'expérience comme une grande maison cérémonielle, et ainsi de suite. Les artefacts possèdent cette ontologie ambiguë : ce sont des objets, mais ils indiquent nécessairement un sujet, car ils sont comme des actions congelées, des incarnations matérielles d'une intentionnalité non matérielle. Et ainsi, ce que les uns appellent la « nature » peut très bien s'avérer être la « culture » des autres.

Voilà une leçon indigène dont l'anthropologie pourrait tirer profit. Car il ne faut pas prendre la distribution différentielle du donné et du construit pour un échange anodin, un simple changement de signes qui laisserait intacts les termes du problème. Il y a « toute la différence du monde » (Wagner, 1981 : 51) entre un monde où le primordial est expérimenté comme transcendance nue, pure altérité anti-anthropique – le non-construit, le non-institué, ce qui s'oppose à la coutume et au discours¹ –, et un monde de l'humanité immanente, où le primordial revêt une forme humaine. Cette présupposition anthropomorphique du monde indigène s'oppose radicalement au persistant effort anthropocentrique de « construire » l'humain comme non donné, comme l'être même du non-donné, que l'on retrouve dans la philosophie occidentale, y compris la plus radicale (cf. Sloterdijk, 2000 : 20 et s., 35 et s.). Soulignons cependant, bien à l'inverse des fantaisies au sujet du paradis narcissique des peuples exotiques (ou : l'anthropologie version Disney), que la présupposition de l'humain ne rend le monde indigène ni plus familier, ni plus réconfortant : là où toute chose est humaine, l'humain est tout autre chose.

1. « La Nature est différente de l'homme ; elle n'est pas instituée par lui, elle s'oppose à la coutume, au discours. Est Nature le primordial, c'est-à-dire le non-construit, le non-institué... » (Merleau-Ponty, 1995/1956 : 20).

Il y a bien plus de monde dans le ciel et sur la terre que n'en rêve notre anthropologie. Décrire ce multivers où toute différence est politique, car toute relation est sociale, comme s'il était une version illusoire de notre univers, les *unifier* à travers la réduction de l'invention du premier aux conventions du second, c'est choisir une forme trop simple – et politiquement mesquine – de relation entre eux. Une telle facilité explicative finit par engendrer toute sorte de complications, car ce prétendu monisme ontologique se paie finalement par une prolifération inflationniste de dualismes épistémologiques – *emics* et *etics*, métaphorique et littéral, conscient et inconscient, représentation et réalité, illusion et vérité, et j'en passe. Ces dualismes sont douteux non pas parce que toute dichotomie conceptuelle est pernicieuse par principe, mais parce que ceux-ci en particulier exigent, comme condition de l'unification des deux mondes, une discrimination entre ses habitants respectifs. Tout Grand Diviseur est mononaturaliste.

CHAPITRE 3

Multinaturalisme

« S'il est vrai que nous, hommes modernes, nous avons le concept, mais avons perdu le plan d'immanence... »¹ Tout ce qui précède n'est que le développement en quelque sorte déductif, effectué par la pratique théorique indigène, de l'intuition instauratrice de la mythologie du continent, à savoir, celle d'un milieu proprement préhistorique – le célèbre passé absolu, ce passé qui n'a jamais été présent et qui donc ne s'est jamais passé, alors que le présent ne cesse de passer – défini par l'interpénétrabilité ontologique de tous les « insistants » qui peuplent et constituent ce milieu, les patrons et étalons des existants actuels.

Comme nous l'enseignent les *Mythologiques*, la mise en récit du plan d'immanence indigène s'articule de façon privilégiée autour des causes et des conséquences de la spéciation – l'assomption d'une corporalité caractéristique – des personnages ou des actants qui y figurent, tous conçus comme partageant une condition générale instable où les aspects humains et non humains se trouvent inextricablement emmêlés :

[– Je voudrais vous poser une question simple : qu'est-ce qu'un mythe ?] – C'est tout le contraire d'une question simple [...] Si vous interrogiez un Indien américain, il y aurait de fortes chances qu'il réponde : une histoire du temps où les hommes et les animaux n'étaient pas encore distincts. Cette définition me semble très profonde (Lévi-Strauss et Éribon, 1988 : 193).

1. D. G., 1991 : 100.

La définition est de fait profonde : approfondissons-la, alors, quitte à le faire en prenant une direction un peu différente que celle que Lévi-Strauss avait en tête pour sa réponse. Le discours mythique consiste en un registre du mouvement d'actualisation du présent état des choses à partir d'une condition précosmologique virtuelle pourvue d'une parfaite transparence – un « chaosmos » où les dimensions corporelles et spirituelles des êtres ne s'occul-taient pas encore l'une l'autre. Ce précosmos, bien loin d'exhiber une identification primordiale entre humains et non-humains, comme on a l'habitude de le décrire, est parcouru par une diffé-rence infinie, même si (ou parce que) elle est interne à chaque per-sonnage ou agent, contrairement aux différences finies et externes qui constituent les espèces et les qualités du monde actuel. D'où le régime de multiplicité qualitative propre au mythe : la question de savoir si le jaguar mythique, par exemple, est un bloc d'affects humains sous forme de jaguar ou un bloc d'affects félins sous forme humaine est rigoureusement indécidable, car la « métamor-phrase » mythique est un événement, c'est-à-dire un changement sur place : une superposition intensive d'états hétérogènes, plutôt qu'une transposition extensive d'états homogènes. Le mythe n'est pas histoire, car la métamorphose n'est pas processus, « n'était pas encore » processus et « ne sera jamais » processus ; la méta-morphose est antérieure et extérieure au processus du processus – elle est une figure (une figuration) du devenir.

La ligne générale tracée par le discours mythique décrit, ainsi, le laminage instantané des flux précosmologiques d'indiscernabi-lité lorsqu'ils entrent dans le processus cosmologique : doréna-vant, les dimensions félines et humaines des jaguars (et celles des humains) fonctionneront en alternance comme figure et fond potentiels l'une pour l'autre. La transparence originaire ou *com-plexio* infinie bifurque ou s'explique, à partir d'alors, dans l'in-visibility (des âmes humaines et des esprits animaux) et dans l'opacité (du corps humain et des « vêtements » somatiques ani-maux)¹ qui marquent la constitution de tous les êtres mondains.

1. Le motif du perspectivisme est presque toujours associé à l'idée selon laquelle la forme visible de chaque espèce est une simple enveloppe (un « vêtement ») qui cache une forme interne humaine, accessible seulement, comme nous l'avons vu, aux yeux de la même espèce ou de certains commutateurs perspectifs tels que les chamanes.

Cette invisibilité et cette opacité sont, cependant, relatives et réversibles, une fois que le fond de virtualité est indestructible ou inépuisable (les grands rituels indigènes de recréation du monde sont justement les dispositifs de contre-effectuation de ce fond indestructible).

Nous disions plus haut que les différences en vigueur dans les mythes sont infinies et internes, contrairement aux différences externes finies entre les espèces. Ce qui définit les agents et les patients des événements mythiques est, en effet, leur capacité intrinsèque à être autre chose ; en ce sens, chaque personnage diffère infiniment de soi-même, étant donné qu'il est posé d'emblée par le discours mythique uniquement pour être remplacé, c'est-à-dire, transformé. Cette « auto- » différence est la propriété caractéristique de la notion d'« esprit », et c'est pourquoi tous les êtres mythiques sont conçus comme des esprits (et comme des chamanes), ainsi que, réciproquement, tout mode fini ou existant actuel peut se manifester comme (car il a été) un esprit, une fois que sa raison d'être se trouve relatée dans le mythe. La supposée indifférenciation entre les sujets mythiques est fonction de son irréductibilité constitutive aux essences ou aux identités fixes, qu'elles soient génériques, spécifiques ou même individuelles¹.

En somme, le mythe propose un régime ontologique commandé par une différence intensive fluente qui a une incidence sur chacun des points d'un continuum hétérogène, où la transformation est antérieure à la forme, la relation est supérieure aux termes, et l'intervalle est intérieur à l'être. Chaque sujet mythique, en étant pure virtualité, « était déjà auparavant » ce qu'il « serait par la suite », et c'est pour cela qu'il n'est rien d'actuellement déterminé. Par ailleurs, les différences extensives introduites par la spéciation (*lato sensu*) post-mythique – le passage du continu au discret qui constitue le grand (my)thème de l'anthropologie structurale – se cristallisent en blocs molaires d'identité interne infinie (chaque espèce est intérieurement homogène, ses membres sont également et indifféremment représentatifs de l'espèce en tant que

1. Pensons aux corps détotalisés et « désorganisés » qui vaguent dans les mythes, aux pénis amovibles et aux anus personnifiés, aux têtes qui roulent, aux personnages coupés en morceaux, à l'échange des yeux entre le tamanoir et le jaguar, etc.

telle)¹. Ces blocs sont séparés par des intervalles externes, quantifiables et mesurables, puisque les différences entre les espèces sont des systèmes finis de corrélation, de proportion et de permutation de caractères, de même ordre et de même nature. Le continuum hétérogène du monde précosmologique cède ainsi sa place à un discret homogène, dans les termes duquel chaque être n'est que ce qu'il est, et ne l'est que parce qu'il n'est pas ce qu'il n'est pas. Mais les esprits sont la preuve que toutes les virtualités n'ont pas forcément été actualisées et que le turbulent flux mythique continue à rugir sourdement sous les discontinuités apparentes entre les types et les espèces.

Le perspectivisme amérindien connaît alors dans le mythe un lieu géométrique où la différence entre les points de vue est à la fois annulée et exacerbée. Dans ce discours absolu, chaque sorte d'être apparaît aux autres êtres comme elle apparaît à elle-même – comme humaine –, alors qu'elle agit déjà en manifestant sa nature distinctive et définitive d'animal, de plante ou d'esprit². Point de fuite universel du perspectivisme, le mythe parle d'un état de l'être où les corps et les noms, les âmes et les actions, le moi et l'autre s'interpénètrent, plongés dans un même milieu pré-subjectif ou pré-objectif.

Le dessein de la mythologie c'est précisément de raconter la « fin » de ce « milieu » : autrement dit, de décrire le « passage de la Nature à la Culture », thème auquel Lévi-Strauss attribue un rôle central dans la mythologie amérindienne. Non sans raison,

1. Comme nous le savons, les mythes contiennent divers moments de « relativisation » (dans le sens de Wagner, 1981) de cette convention, puisque, justement, il n'existe pas d'identité infinie, la différence ne s'annulant jamais complètement. Voir l'exemple amusant de *L'origine des manières de table*, au sujet des mariages mal assortis : « Que proclament en effet ces mythes ? Qu'il est coupable et dangereux de confondre les différences physiques entre les femmes avec les différences spécifiques qui séparent les animaux des humains ou les animaux entre eux... [C]omme humaines, les femmes, belles ou laides, méritent toutes d'obtenir un conjoint. [...] Opposées globalement aux épouses animales, les humaines se valent ; mais si l'armature mythique s'inverse, elle ne peut que révéler ce mystère : savoir, bien que la société veuille l'ignorer, que toutes les humaines ne se valent pas, car rien ne peut empêcher qu'elles diffèrent entre elles dans leur essence animale, qui les rend inégalement désirables pour des maris » (L.-S., 1967 : 60-61).

2. « Sans doute, aux temps mythiques, les humains ne se distinguaient pas des animaux, mais entre ces êtres indifférenciés qui devaient donner naissance aux uns et aux autres, certains rapports qualitatifs préexistaient à des spécificités encore laissées à l'état virtuel » (L.-S., 1971 : 526).

il faut dire, contrairement à ce que d'autres ont suggéré ; il faudrait seulement préciser que la centralité de ce passage n'exclut pas, bien au contraire, sa profonde ambivalence – son *double sens* (dans plusieurs sens) pour la pensée indigène, comme cela semble évident au fur et à mesure que l'on avance dans la lecture des *Mythologiques*. Tout comme il aurait été important de souligner que ce qui passe, et ce qui se passe, dans ce passage, n'est pas exactement ce que l'on imagine. Le passage n'est pas un processus de différenciation de l'humain à partir de l'animal, comme dans la vulgate évolutionniste occidentale. *La condition commune aux hommes et aux animaux n'est pas l'animalité, mais l'humanité*. La grande division mythique montre moins la culture se distinguant de la nature que la nature s'éloignant de la culture : les mythes racontent comment les animaux ont perdu les attributs hérités ou conservés par les humains. Les non-humains sont des anciens humains, et non les humains des anciens non-humains. Ainsi, si notre anthropologie populaire voit l'humanité comme étant dressée sur des soubassements animaux, normalement occultés par la culture – ayant été jadis « complètement » animaux, nous resterions, « au fond », des animaux –, la pensée indigène, elle, conclut, au contraire, qu'ayant été jadis humains, les animaux et autres existants cosmiques continuent à l'être, même s'ils le sont d'une manière non évidente pour nous¹.

*
* *

La question plus générale qui se pose alors, est celle de savoir pourquoi l'humanité de chaque espèce d'existant est subjectivement évidente (et en même temps hautement problématique) et objectivement non évidente (et en même temps obstinément affirmée). Pourquoi les animaux (ou autres) se voient-ils comme des humains ? Précisément, je pense, car nous, les humains, les

1. La révélation de ce côté normalement occulte des êtres (et c'est pourquoi il est conçu, de diverses façons – mais pas de toutes les façons –, comme « plus véridique » que son côté apparent) est intimement associée à la violence, dans les traditions intellectuelles respectives : l'animalité de l'humain, pour nous, et *l'humanité de l'animal*, pour les Amérindiens, ne s'actualisent que rarement sans donner lieu à des conséquences destructives. Les Cubeo du Nord-Ouest amazonien disent que « la férocité du jaguar est d'origine humaine » (Irving Goldman).

voyons comme des animaux, en nous voyant nous-mêmes comme humains. Les pécaris ne peuvent pas *se voir* comme des pécaris (et, qui sait, spéculer sur le fait que les humains et autres êtres sont des pécaris sous leurs vêtements spécifiques) car telle est la façon dont ils *sont vus* par les humains. Si les humains se voient comme des humains et sont vus comme des non-humains – animaux ou esprits – par les non-humains, alors les animaux doivent nécessairement se voir comme humains. Ce que le perspectivisme affirme, en définitive, ce n'est pas tant l'idée selon laquelle les animaux sont « au fond » semblables aux humains, mais bien l'idée selon laquelle, en tant qu'humains, ils sont autre chose « au fond » : ils ont, finalement, un « fond », un autre « côté » ; ils sont différents d'eux-mêmes. Ni animisme – qui affirmerait une ressemblance substantielle ou analogique entre animaux et humains –, ni totémisme – qui affirmerait une ressemblance formelle ou homologique entre différences intrahumaines et différences inter-animales –, le perspectivisme affirme une différence intensive qui porte la différence humain/non-humain à l'intérieur de chaque existant. Ainsi, chaque être se trouve comme séparé de soi-même, et devient semblable aux autres uniquement sous la double condition soustractive de cette autoséparation commune et d'une stricte complémentarité, car si tous les modes de l'existant sont humains pour eux-mêmes, aucun n'est humain pour aucun autre, donc l'humanité est réciproquement réflexive (le jaguar est un homme pour le jaguar, le pécaris est un homme pour le pécaris), mais elle ne peut être mutuelle (au moment où le jaguar est un homme, le pécaris ne l'est pas et *vice versa*)¹. Tel est, en dernière analyse, le sens de l'« âme ». Si tous ont une âme, personne ne coïncide avec soi-même. Si tout peut être humain, alors rien n'est humain de façon claire et distincte. L'humanité de fond rend problématique l'humanité de forme, ou de figure.

Mais finalement, si les non-humains sont des gens, et se voient donc comme des gens, pourquoi ne voient-ils pas toutes les personnes cosmiques comme ils se voient eux-mêmes ? Si le cosmos est saturé d'humanité, pourquoi cet éther métaphysique

1. On voit ainsi que, si pour nous « l'homme est un loup pour l'homme », pour les Indiens c'est le loup qui peut être un homme pour le loup – mais il reste toujours que l'homme et le loup ne peuvent pas être homme (ou loup) en même temps.

est-il opaque, ou dans le meilleur des cas, pourquoi est-il comme un miroir sans tain, qui ne renvoie une image de l'humain que par un seul côté ? Ces questions, comme nous l'avions déjà anticipé lors du commentaire sur l'incident des Antilles, nous donnent accès au concept amérindien de « corps ». C'est à travers elles également que l'on peut passer de la notion encore semi-épistémologique du perspectivisme, à la notion véritablement ontologique du multinaturalisme.

L'idée d'un monde qui comprend une multiplicité de positions subjectives évoque immédiatement la notion de relativisme. Des mentions directes ou indirectes à cette notion sont fréquentes dans les descriptions des cosmologies amérindiennes. Prenons, au hasard, cette conclusion de Kaj Arhem, ethnographe des Makuna. Après avoir décrit minutieusement l'univers perspectif de ce peuple du Nord-Ouest amazonien, Arhem conclut : la notion de multiples points de vue sur la réalité implique que, en ce qui concerne les Makuna, « toute perspective est également valide et vraie », et qu' « une représentation vraie et correcte du monde n'existe pas » (1993 : 124).

L'auteur a raison, certainement ; mais uniquement dans un certain sens. Car il est hautement probable qu'en ce qui concerne les humains, les Makuna diraient, bien au contraire, qu'il existe bien une représentation véritable et juste du monde. Si un homme se met à voir les vers qui infestent un cadavre comme du poisson grillé, comme le font les vautours, il doit en conclure que quelque chose lui arrive : son âme a été volée par les vautours, il est en train de se transformer en l'un d'entre eux, cessant d'être humain pour ses parents (et réciproquement) ; bref, il est gravement malade, voire mort. Ou, ce qui revient pratiquement au même, il est en voie de devenir chamane. Toutes les précautions sont à prendre pour maintenir les perspectives séparées les unes des autres, car elles sont incompatibles. Seuls les chamanes, qui jouissent d'une sorte de double citoyenneté en ce qui concerne l'espèce (et la condition de vivant ou de mort), peuvent les faire communiquer, et cela, sous des conditions spéciales et contrôlées¹.

1. Pour paraphraser Scott Fitzgerald, nous pourrions dire que le signe d'une intelligence chamanique de première ligne est la capacité à voir simultanément selon deux perspectives incompatibles.

Mais il reste une question plus importante ici. La théorie perspectiviste amérindienne suppose-t-elle, de fait, une pluralité de *représentations* sur le monde ? Il suffit de considérer ce que disent les ethnographies, pour percevoir que c'est exactement l'inverse qui se passe : tous les êtres voient (« représentent ») le monde *de la même façon* – ce qui change c'est *le monde qu'ils voient*. Les animaux utilisent les mêmes « catégories » et « valeurs » que les humains : leurs mondes tournent autour de la chasse et de la pêche, de la cuisine et des boissons fermentées, des cousines croisées et de la guerre, des rites d'initiation, des chamanes, des chefs, des esprits... Si la lune, les serpents et les jaguars voient les humains comme des tapirs ou des pécaris, c'est parce que, comme nous, ils mangent des tapirs et des pécaris, nourritures humaines par excellence. Cela ne pourrait pas être autrement, car, en étant humains dans leur département, les non-humains voient les choses comme les humains les voient – c'est-à-dire, comme nous, humains les voyons, dans *notre* département. Mais les choses *qu'ils voient*, lorsqu'ils les voient *comme nous* les voyons, sont *autres* : ce qui pour nous est du sang, est de la bière pour les jaguars ; ce qui pour les âmes des morts est un cadavre pourri, est du manioc fermenté pour nous ; ce que nous voyons comme une mare de boue, est une grande maison cérémonielle pour les tapirs...

L'idée, à première vue, paraît légèrement contre-intuitive, semblant se transformer incessamment en son contraire, comme dans le cas des objets multi-stables de la psychophysique¹. Gerald Weiss, par exemple, décrit le monde des Ashaninka d'Amazonie péruvienne comme « un monde d'apparences relatives, où différents types d'êtres voient les mêmes choses différemment » (1972 : 170). Une fois de plus, c'est vrai, en un certain sens. Mais ce que Weiss « ne voit pas », justement, c'est que le fait que différents types d'êtres voient les mêmes choses différemment est simplement une conséquence du fait que différents types d'êtres voient des choses différentes de la même manière. Car

1. Le cube de Necker en serait l'exemple parfait, puisque son ambiguïté tourne justement autour d'une oscillation perspective. Dans la mythologie amazonienne, on trouve de nombreux cas de personnages qui, face à un témoin humain, passent rapidement d'une forme à l'autre, humaine (séductrice) à animale (terrifiante).

qu'est-ce qui compte comme « les mêmes choses » ? Même par rapport à qui, à quelle espèce, à quelle *manière* ?

Le relativisme culturel, un multiculturalisme, suppose une diversité de représentations subjectives et partielles, incidentes sur une nature externe, une et totale, indifférente à la représentation. Les Amérindiens proposent l'inverse : d'une part, une unité représentative purement pronominal – est humain tout être qui occupera la position de sujet cosmologique ; tout existant peut être pensé comme pensant (ça existe donc ça pense), c'est-à-dire comme « activé » ou « agencé » par un point de vue¹ ; d'autre part, une diversité radicale réelle ou objective. Le perspectivisme est un multinaturalisme, car une perspective n'est pas une représentation.

Une perspective n'est pas une représentation, car les représentations sont des propriétés de l'esprit, alors que *le point de vue est dans le corps*. Être capable d'occuper un point de vue est sans doute une puissance de l'âme, et les non-humains sont sujets dans la mesure où ils ont (ou ils sont) un esprit ; mais la différence entre les points de vue – et un point de vue n'est rien d'autre qu'une différence – n'est pas dans l'âme. Celle-ci, formellement identique chez toutes les espèces, ne perçoit que la même chose partout ; la différence doit alors être donnée par la spécificité des corps.

Les animaux voient de la même façon que nous des choses différentes de ce que nous voyons, car leurs corps sont différents des nôtres. Je ne me réfère pas ici aux différences physiologiques – quant à ça, les Amérindiens reconnaissent une uniformité basique des corps –, mais aux affects qui singularisent chaque espèce de corps, ses puissances et ses faiblesses : ce qu'il mange, sa façon de se mouvoir, de communiquer, où il vit, s'il est grégaire ou solitaire, timide ou fier... La morphologie corporelle est un signe puissant de ces différences, bien qu'elle puisse être trompeuse, car une figure humaine, par exemple, peut cacher une affection-jaguar. Ce que nous appelons ici le « corps », donc,

1. Le point de vue crée, non pas l'objet, comme dirait Saussure, mais le sujet lui-même. « Tel est le fondement du perspectivisme. Celui-ci ne signifie pas une dépendance à l'égard d'un sujet défini au préalable : au contraire, sera sujet ce qui vient au point de vue... » (D., 1988 : 27).

n'est pas une physiologie distinctive ou une anatomie caractéristique ; c'est un ensemble de manières et de modes d'être qui constituent un *habitus*, un ethos, un éthogramme. Entre la subjectivité formelle des âmes et la matérialité substantielle des organismes, il y a ce plan central qui est le corps comme faisceau d'affects et de capacités, et qui est à l'origine des perspectives. Loin de l'essentialisme spirituel du relativisme, le perspectivisme est un maniérisme corporel.

*
* *
*

Le multinaturalisme ne suppose pas une Chose-en-Soi partiellement appréhendée par les catégories de l'entendement propres à chaque espèce ; n'allez pas croire que les Indiens imaginent qu'il existe un « quelque chose = x », quelque chose que les humains, par exemple, verraient comme du sang et les jaguars comme de la bière. Ce qui existe dans la multination ce ne sont pas des entités auto-identiques différemment perçues, mais des multiplicités immédiatement relationnelles du type sang|bière. Il n'existe que la limite entre le sang et la bière, si l'on veut ; le bord par lequel ces deux substances « affines » communiquent et divergent entre elles¹. Enfin, il n'y a pas un x qui soit du sang pour une espèce et de la bière pour une autre ; il y a, dès le départ, un sang|bière qui est l'une des singularités ou des affections caractéristiques de la multiplicité humain|jaguar. La ressemblance affirmée entre humains et jaguars, en faisant en sorte que tous deux boivent de la « bière », n'est là que pour que l'on perçoive mieux ce qui fait la différence entre humains et jaguars. « On est dans une langue *ou* dans l'autre – il n'y a pas plus d'arrière-langue qu'il n'y a d'arrière-monde » (Jullien, 2008, 135). Effectivement, on est dans le sang *ou* dans la bière, personne ne boit la boisson-en-soi. Mais toute bière a un arrière-goût de sang, et réciproquement.

Nous commençons à pouvoir comprendre comment se pose le problème de la traduction *pour* le perspectivisme amérindien – et

1. Étymologiquement, l'affin est celui qui est situé *ad-finis*, celui dont le domaine fait frontière avec le mien. Les affins sont ceux qui communiquent par les bords, qui ont « en commun » uniquement ce qui les sépare.

donc de percevoir comment se pose le problème de la traduction *du* perspectivisme dans les termes de l'onto-sémiotique de l'anthropologie occidentale. Ainsi, la possession d'âmes semblables implique la possession de concepts analogues de la part de tous les existants. Ce qui change lorsque l'on passe d'une espèce d'existant à une autre, c'est donc et le corps de ces âmes et la référence de ces concepts : le corps est le site et l'instrument de la disjonction référentielle entre les « discours » (les sémiogrammes) de chaque espèce. Le problème du perspectivisme amérindien n'est donc pas celui de trouver la référence commune (la planète Vénus, disons) à deux représentations différentes (« Étoile-du-matin » et « Étoile-du-soir »), mais bien au contraire, de contourner l'équivoque qui consisterait à imaginer que lorsque le jaguar dit « bière de manioc », il est en train de faire référence à la « même chose » que nous, tout simplement parce qu'il « veut dire » la même chose que nous. En d'autres mots, le perspectivisme suppose une épistémologie constante et des ontologies variables ; mêmes représentations, autres objets ; sens unique, références multiples. Le but de la traduction perspectiviste – l'une des principales tâches des chamanes – n'est donc pas de trouver un *synonyme* (une représentation coréférentielle) dans notre langue conceptuelle humaine pour les représentations que d'autres espèces utilisent pour parler de la même chose *out there* ; l'objectif, au contraire, est de ne pas perdre de vue la différence cachée à l'intérieur des *homonymes* trompeurs qui connectent-séparent notre langue à celles des autres espèces. Si l'anthropologie occidentale est fondée sur le principe de la charité interprétative (la bonne volonté du penseur, sa tolérance face à l'humanité fruste de l'autre), qui affirme une synonymie naturelle entre les cultures humaines, l'alter-anthropologie amérindienne affirme, bien au contraire, une homonymie contre-nature entre le discours des espèces vivantes qui est à l'origine de toute sorte d'équivoques fatales (le principe de précaution amérindien : un monde composé entièrement de foyers vivants d'intentionnalité ne peut que contenir une bonne dose de mauvaises intentions).

La notion de multinaturalisme n'est pas, en fin de compte, la simple répétition du multiculturalisme anthropologique. Il s'agit de deux modes très distincts de conjugaison du multiple. De la sorte, on peut prendre la multiplicité comme un type de pluralité

– la multiplicité des cultures, par exemple : la belle diversité culturelle. Ou, au contraire, prendre la multiplicité *dans* la culture, la culture *en tant que* multiplicité. C'est ce deuxième sens qui nous intéresse. La notion de multinaturalisme se révèle utile ici de par son caractère paradoxal : notre macro-concept de « nature » n'admettant pas de véritable pluriel, cela nous mène spontanément à prendre conscience du solécisme ontologique contenu dans l'idée de « (plusieurs) natures », et donc, de réaliser le déplacement correctif qu'elle impose. Pour paraphraser la formule de Deleuze sur le relativisme (1988 : 30), nous dirions alors que le multinaturalisme amazonien n'affirme pas tant une variété de natures que la naturalité de la variation, la variation *comme* nature. L'inversion de la formule occidentale du multiculturalisme ne porte pas uniquement sur les termes (nature et culture) dans leur détermination respective par les fonctions (unité et diversité) mais également sur les valeurs mêmes de « terme » et de « fonction ». Les lecteurs anthropologues reconnaîtront ici, bien entendu, la formule canonique de Lévi-Strauss (1958/1955 : 252-53) : le multinaturalisme perspectiviste est une transformation en double torsion du multiculturalisme occidental. Il signale le franchissement d'un seuil sémiotico-historique qui est un seuil de traductibilité et d'équivocité ; un seuil, justement, de transformation perspective¹.

1. « Franchissement d'un seuil » dans Lévi-Strauss (2001 : 29) ; voir, à ce sujet, le commentaire essentiel de Mauro Almeida (2008).

CHAPITRE 4

Images de la pensée sauvage

Nous parlons du perspectivisme et du multinaturalisme comme théorie cosmopolitique indigène¹. Le mot « théorie » est utilisé à dessein. Une tendance assez répandue dans l'anthropologie des dernières décennies consiste à récuser à la pensée sauvage les caractéristiques d'une véritable imagination théorique. Je pense qu'un tel déni fait en lui-même preuve, avant tout, d'un certain manque d'imagination théorique de la part des anthropologues. Le perspectivisme amérindien, avant d'être un objet possible pour une théorie qui lui est extrinsèque – une théorie qui le détermine, par exemple, comme un réflexe épistémologique secondaire d'une ontologie animiste primaire (Descola, 2005), ou comme une pragmatique phénoménologique émergente dans les cultures « mimétiques » de peuples chasseurs (Willerslev, 2004) – nous invite à construire d'autres images théoriques de la théorie. Car l'anthropologie ne peut pas se contenter de décrire minutieusement « le point de vue de l'indigène » (Malinowski), si c'est pour, ensuite, s'amuser à signaler ses points aveugles, en englobant ainsi, dans la meilleure tradition critique, ce point de vue dans le point de vue de l'observateur. La tâche que le perspectivisme oppose à celle-là, est celle, « symétrique », de découvrir ce

1. « Cosmopolitique », inutile de le rappeler, est un terme qui revendique une connexion avec le travail d'Isabelle Stengers (2003/1996) et de Bruno Latour. Ce dernier, pour sa part, a adopté le concept amazonien de multinaturalisme pour désigner la non-viabilité (d'un point de vue cosmopolitique) du doublet moderniste multiculturalisme/mononaturalisme (Latour, 1999, 2002).

qu'est un point de vue *pour* l'indigène, c'est-à-dire, quel est le concept de point de vue présent dans les cultures amérindiennes : quel est le point de vue indigène sur le concept anthropologique de point de vue. Évidemment, le concept indigène de point de vue ne coïncide pas avec le concept de point de vue de l'indigène, de même que le point de vue de l'anthropologue ne peut pas être celui de l'indigène (pas de fusion d'horizons), mais bien celui de sa relation (perspective) avec ce dernier. Cette relation est une relation de dislocation réflexive. Le perspectivisme amérindien est une structure intellectuelle qui contient une théorie de sa propre description par l'anthropologie – car il est, justement, une autre anthropologie, placée en travers de la nôtre¹. Voilà pourquoi le perspectivisme n'est pas un sous-type d'animisme dans le sens de Descola, un « schème de la pratique » qui possède des raisons que seule la raison de l'anthropologue connaît. Il n'est pas un type, mais un concept ; d'ailleurs, il n'est pas un type de type, mais un concept de concept, dont l'usage le plus intéressant ne consiste pas tant à classer des cosmologies qui nous paraissent exotiques, qu'à contre-analyser des anthropologies qui nous sont trop familières.

*
* *

Outre le manque d'imagination théorique, qu'il ne faut jamais sous-estimer, il y a eu d'autres raisons, d'ailleurs un peu contradictoires entre elles, à la large acceptation du double standard qui récusait aux non-modernes le pouvoir ou l'impuissance de la

1. « C'est bien parce que la structure est plus rigoureusement définie comme un système de transformation, qu'elle ne peut être représentée, sans faire de sa représentation une partie d'elle-même » (Maniglier, 2000, 238). Anne-Christine Taylor a eu le mot heureux pour définir l'anthropologie : « Discipline dont le propre est de mettre en parallèle le point de vue de l'ethnologue et celui de ses sujets d'étude pour en tirer un outil de connaissance... » Il reste à souligner que cette mise en parallèle exige un effort conceptuel délibéré, étant donné que les points de vue en question sont orientés, la plupart du temps, de manière parfaitement perpendiculaire (*at cross purposes*), et que le point où ils se croisent n'est pas le lieu géométrique de la nature humaine, mais plutôt le carrefour de l'équivoque (voir ci-dessous). Les Korowai de la Nouvelle-Guinée occidentale conçoivent la relation d'invisibilité mutuelle et l'inversion de perspectives entre le monde des vivants et celui des morts par l'image d'un tronc d'arbre tombé de travers sur un autre (Stasch, 2009 : 97).

théorie : d'une part, la tendance à définir l'essence de la praxis indigène dans les termes de la *Zuhandenheit* heideggérienne ; d'autre part, le refus de toute fonction authentique de connaissance aux « représentations semi-propositionnelles » (Sperber) qui retiendraient la pensée sauvage en otage chaque fois qu'elle sort des limites modestes et rassurantes de l'encyclopédie et de la catégorisation.

Le problème, de fait, réside dans l'identification privilégiée de la faculté de penser au « système du jugement » et de la connaissance au modèle de la proposition. L'anthropologie contemporaine, versant phénoménologico-constructionniste comme versant cognitivo-instructionniste, disserte depuis un certain temps de façon éloquente sur les limitations sévères de ce modèle pour rendre compte des économies intellectuelles de type non occidental (ou non moderne, non lettré, non doctrinal, et autres absences « constitutives »). Autrement dit, le discours anthropologique se consacre à l'entreprise paradoxale qui consiste à empiler propositions sur propositions au sujet de l'essence non propositionnelle des discours des autres – en bavardant, pour ainsi dire, interminablement sur ce qui va sans dire. Estimons-nous contents (théoriquement) quand les indigènes font preuve d'un sublime dédain envers la pratique d'auto-interprétation, et démontrent un intérêt encore moindre vis-à-vis de la cosmologie et du système : l'absence d'interprétation indigène a le grand avantage de permettre la prolifération d'interprétations anthropologiques sur une telle absence, et le désintérêt vis-à-vis de l'architecture cosmologique permet la construction de belles cathédrales anthropologiques dans lesquelles les sociétés sont organisées selon leur disposition, à un degré plus ou moins élevé, à la systématité. En somme, plus l'indigène est pratique, plus l'anthropologue est théorique. Ajoutons que ce mode non propositionnel est conçu comme manifestant une forte dépendance de ses « contextes » de transmission et de circulation, ce qui le place aux antipodes de ce qui serait, imagine-t-on, le discours de la science et sa miraculeuse capacité d'universalisation. Donc, nous sommes tous nécessairement circonscrits par nos « circonstances » et nos « configurations relationnelles », mais les uns sont, ô combien !, plus systématiquement circonscrits – plus circonstanciés et plus configurés – que les autres.

Il ne s'agit donc pas, en premier lieu, de contester la thèse de la non-propositionnalité intrinsèque de la pensée non domestiquée, en luttant pour rétablir le droit des autres à une « rationalité » qu'ils n'ont jamais revendiquée. L'idée profonde de Lévi-Strauss d'une *pensée sauvage* doit être comprise comme projetant une autre *image de la pensée* et non pas une autre *image du sauvage*. Ce qu'il s'agit de contester, c'est l'idée implicite selon laquelle la proposition doit continuer à servir de prototype de l'énoncé rationnel et d'atome du discours théorique. Le non-propositionnel est vu comme essentiellement primitif, comme non-conceptuel ou même anti-conceptuel. Cela peut être soutenu, naturellement, « pour » ou « contre » ces Autres sans concept. L'absence du concept rationnel peut être vue positivement comme signe de la désaliénation existentielle des peuples concernés, en manifestant un état de non-séparabilité du connaître et de l'agir, du penser et du sentir, etc. Pour ou contre, cependant, tout cela concède trop à la proposition et réaffirme un concept totalement archaïque de concept, qui continue à le penser comme une opération de subsomption du particulier sous l'universel, comme un mouvement essentiellement classificatoire et abstraktif. Mais au lieu de récuser le concept, il s'agit, avant tout, de savoir trouver l'infraphilosopique dans le concept, et réciproquement, la conceptualité virtuelle dans l'infraphilosopique. Autrement dit, il faut arriver à un concept anthropologique de concept, qui assume l'extrapropositionnalité de toute pensée créatrice (« sauvage ») dans sa positivité intégrale, et qui se développe dans une direction complètement différente des notions traditionnelles de catégorie (innée ou transmise), de représentation (propositionnelle ou semi-) ou de croyance (simple ou doublée, comme on dit des fleurs).

Le perspectivisme amérindien, ou le multinaturalisme perspectif, est l'un de ces prétendants anthropologiques au concept de concept. Il n'a cependant pas été reçu ainsi, du moins au début, dans certains milieux académiques¹. Au contraire, il a été pris

1. Par ailleurs, les auditeurs amérindiens auxquels j'ai eu l'occasion d'exposer ces idées sur leurs idées, ont perçu assez rapidement leurs implications pour les relations de force en usage entre les « cultures » indigènes et les « sciences » occidentales qui les circonscrivent et les administrent.

pour une généralisation descriptive qui portait sur certaines propriétés de contenu d'un discours-objet en position de radicale extériorité face au discours anthropologique, incapable comme tel de produire quelque effet structurel que ce soit sur ce discours. Il n'est donc pas surprenant que nous ayons assisté à des discussions plus ou moins animées sur la question de savoir si les Bororo ou les Kuna « étaient perspectivistes » ou autre chose – on pensait pouvoir montrer du doigt « un perspectiviste » se baladant en forêt ; il y en avait même qui se demandaient, dans le meilleur esprit des *Lettres persanes*, « comment peut-on être perspectiviste ? ». Réciproquement, des sceptiques ne se sont pas privés de déclarer, en ricanant, que personne ne l'avait jamais été, que tout ce brouhaha se faisait autour de choses connues depuis bien longtemps, sur certains détails mineurs des mythologies amérindiennes ; et que, de toute façon, il ne pouvait pas s'agir d'une *Théorie*, mais plutôt d'un effet spécial (au sens cinématographique) produit par certaines contraintes pragmatiques dont le principe échappait par principe aux intéressés, qui parlaient à des jaguars sans se rendre compte que c'était parce qu'ils parlaient de jaguars que les jaguars parlaient. Une maladie du langage, quoi. Avec tout cela, la possibilité qui se trouvait *d'emblée* bloquée, dans ce contexte de réception, était celle d'un examen sérieux des conséquences du perspectivisme pour la théorie anthropologique, la transformation qu'il imposait à toute une pratique du concept dans la discipline : en somme, l'idée selon laquelle les idées désignées par cette étiquette ne constituaient pas un objet de l'anthropologie parmi d'autres, mais qu'elles projetaient une autre idée de l'anthropologie – une alternative à l'« anthropologie anthropologique » occidentale, qu'elle subvertissait en ses fondements.

En partie, l'interprétation naturaliste (ou plutôt analogiste) du perspectivisme, qui le considère comme une propriété parmi d'autres d'un certain schéma d'objectivation du monde – l'animisme – s'est frayé un chemin dans l'espace anthropologique local suite à la place que Philippe Descola a donnée à cette notion dans son *magnum opus Par-delà nature et culture* (2005). Il m'est impossible ici de rendre justice à ce livre monumental, dans lequel il est souvent question de mon travail ; les divergences que je me vois obligé de formuler s'expriment sur un fond de dialogue de longue date, mutuellement enrichissant, et qui suppose un accord profond sur bien d'autres questions traitées par notre discipline.

Dans *Par-delà nature et culture*, travail qui reprend, corrige et complète le panorama dressé dans *La pensée sauvage*, Descola propose une re-spécification de la notion de totémisme, en la plaçant aux côtés de trois autres « ontologies » ou « modes d'identification » – la synonymie n'est pas sans intérêt –, à savoir, l'animisme, l'analogisme et le naturalisme. L'auteur construit ainsi une matrice carrée dans laquelle les quatre ontologies de base sont distribuées selon les relations de continuité ou discontinuité entre les dimensions corporelles ou spirituelles (appelées selon les néologismes « physicalité » et « intériorité ») des différentes espèces d'êtres¹. Cette matrice traduit une influence du schéma proposé dans mon article sur le perspectivisme amérindien (Viveiros de Castro, 1998/1996), comme Descola le fait d'ailleurs généreusement remarquer. Dans ce texte, que j'ai en partie repris plus haut, j'établissais un contraste un peu sommaire entre deux schèmes ontologiques « croisés », à savoir, la combinaison de continuité métaphysique (l'âme générique) et de discontinuité physique (les corps spécifiques) entre les espèces d'existants, qui serait propre au multinaturalisme psychomorphique indigène, et la combinaison de continuité physique et de discontinuité métaphysique, typiques du multiculturalisme anthropocentrique moderne, là où les humains, tout en communiquant avec le restant de la création à travers la matière corporelle, s'en séparent absolument grâce à la substance spirituelle (et ses avatars contemporains)². Ce contraste évoque, dans ses grandes lignes, le schéma animiste et naturaliste de Descola ; il suffit d'y ajouter les deux autres cas de figure, à savoir, ceux où dominant des relations « parallèles » de continuité ou de discontinuité entre les dimensions physique et métaphysique, pour engendrer les deux autres schémas, le totémisme et l'analogisme, respectivement (*op. cit.* : 176)³.

1. Ces différentes espèces sont ramenées, en dernière analyse, à la polarité humains/non-humains. Le naturalisme moderne, par exemple, est dit être « l'une des expressions possibles de schèmes plus généraux gouvernant l'objectivation du monde et d'autrui » (*op. cit.* : 13). La dualité entre la nature (le monde) et la culture ou la société (autrui), alors qu'elle est critiquée, continue par ailleurs, peut-être inévitablement, à servir de toile de fond.

2. Par rapport aux travaux antérieurs de Descola centrés sur la continuité spirituelle entre les êtres en vigueur dans les mondes « animiques », l'une des grandes percées de *Par-delà nature et culture* consiste justement à inclure de façon diacritique la dimension corporelle ; de telle sorte que mon cher collègue et ami pourrait m'annoncer, comme le Kanak Boesoou l'a fait, de façon mémorable, au Français Leenhardt, que ce que j'ai apporté à sa théorie, c'est le corps... !

3. Je ne cache pas avoir certaines réserves quant au bien-fondé de ces deux schémas parallèles (ou du moins quant à leur appartenance à la même catégorie onto-typologique que les schémas croisés), dans la mesure où ils supposent des définitions mutuellement indépendantes de la « physicalité » et de l'« intériorité », ce qui tendrait ainsi à les subs-

L'impulsion originelle de *Par-delà nature et culture* a été probablement la même que celle qui a guidé tant d'anthropologues (et de philosophes) de notre génération : une insatisfaction vis-à-vis de l'intérêt quelque peu unilatéral du structuralisme pour le versant discontinuiste et classificatoire, métaphorique et symbolique, totémique et mythologique de la pensée sauvage, au détriment de ses aspects continuistes et « transeatégoriels », métonymiques et indiciels, pragmatiques et rituels. En somme, après tant d'années à nous promener du côté de chez Lévi-Strauss, on se doutait bien qu'il s'avérerait nécessaire de ré-explore le côté de chez Lévy-Bruhl – sans oublier que, tout comme pour Méséglise et Guermantes, il y avait plus d'un chemin qui reliait ces directions (lesquelles, de toute façon, n'étaient pas aussi éloignées que le croyait le point de vue du Narrateur). L'animisme, première ontologie signalée par Descola, à partir de son expérience d'amazoniste, constituait précisément un pas dans cette direction. Il suffit de rappeler que l'animisme a comme présupposé fondamental l'idée selon laquelle d'autres êtres que les humains sont des personnes, c'est-à-dire, des termes de relations sociales : contrairement au totémisme, système de classification qui utilise la diversité naturelle pour signifier les relations intra-humaines, l'animisme, lui, utiliserait les catégories de la socialité pour signifier les relations entre humains et non-humains. Ainsi, il y aurait une seule série – la série des personnes – au lieu de deux ; et les relations entre « nature » et « culture » relèveraient plutôt de la contiguïté métonymique que de la ressemblance métaphorique¹.

En ce qui me concerne, j'ai tenté d'échapper à ce qui me semblait une conception excessivement combinatoire de la pensée sauvage, en valorisant le pôle « mineur » d'une opposition très problématique de *La pensée sauvage*, celle du totémisme et du sacrifice (voir ci-dessous, chap. 8 et 9). Ce que je plaçais dans la colonne du sacrifice (au sens de Lévi-Strauss), dans mon analyse du chamanisme et du cannibalisme amérindiens, Descola le mettait sur le compte de l'animisme ; et ce fut en grande mesure grâce à cette « synonymie » conceptuelle que nos travaux se sont fécondés l'un l'autre : nous pensions parler des mêmes choses... Mais, alors que je visais, bien au-delà des métony-

tantialiser, alors que les schémas croisés requièrent simplement des valeurs « de position », déterminables par contraste interne, où un pôle fonctionne réciproquement comme figure ou fond pour l'autre. Cela marquerait une différence importante entre ce que j'appelle le perspectivisme et l'animisme de Descola, dans la mesure où le premier ne peut plus être vu comme un type ou une élaboration particulière du second, mais plutôt comme un autre *mode de fonctionnement* de la distinction entre corps et âme.

1. Comme nous l'avons déjà observé, l'introduction de la corporalité différentielle est venue complexifier ce modèle.

mies sacrificielles, un « autre » de la raison classificatoire, ou, plus précisément, une interprétation non combinatoire ou alogique de la notion centrale du structuralisme – celle de transformation –, l'auteur de *Par-delà nature et culture* suivait une autre trajectoire. Descola décida d'amplifier en extension le projet de *La pensée sauvage*. Tout en restreignant le sens générique que la notion de totémisme reçoit chez Lévi-Strauss (pour qui elle finit par être un synonyme de toute activité de signification) de façon à le transformer en un type d'ontologie parmi d'autres, toute la procédure de déduction des quatre ontologies de base dans *Par-delà nature et culture* est nettement d'inspiration « totémique » (dans le sens original de Lévi-Strauss), plutôt que « sacrificielle »¹. Descola conçoit son objet comme un jeu combinatoire fermé, et son objectif est l'établissement d'une typologie de schémas de la pratique – les formes d'objectivation du monde et d'autrui – selon des règles de composition finies. En ce sens, le livre est aussi profondément « totémiste » qu'« analogiste » – ce qui n'est pas surprenant, puisque la contribution particulière de *Par-delà nature et culture* à la cosmologie du structuralisme classique a consisté à diviser le totémisme de Lévi-Strauss en deux sous-types, celui du totémisme *sensu* Descola et celui de l'analogisme. En effet, et sans mettre aucunement en doute le fait que la définition de l'analogisme s'ajuste magnifiquement à une série de phénomènes et de styles civilisationnels (en particulier ceux des peuples que l'on appelait jadis « barbares »), il faut néanmoins dire que l'analogisme existe d'abord dans *Par-delà nature et culture* lui-même, livre faisant preuve d'une érudition et d'une finesse analytique admirables, mais qui est, par ailleurs, complètement analogiste du point de vue de la théorie et de la méthode, comme le montre son penchant pour les classifications totales, son goût pour les identifications, pour les systèmes de correspondances, pour les propriétés, pour les schémas de projection microcosme-macrocosme... En effet, il est impossible, par construction, que le système de Descola n'exprime de façon prédominante l'une des quatre ontologies qu'il identifie : l'idée même de les identifier est une idée analogiste. Un esprit animiste, ou un cerveau naturaliste, aurait des idées probablement différentes. Des idées perspectivistes, par exemple – dont le présent livre est, précisément, une version.

Car le problème qui se pose pour moi n'est pas celui d'amplifier le structuralisme en extension, mais bien de l'interpréter en intensité,

1. Dans le livre de Descola, le sacrifice reçoit aussi une interprétation plus restreinte ou littéraliste, en étant considéré comme une caractéristique de l'ontologie analogiste plutôt que de l'animisme.

c'est-à-dire dans une direction « post-structurale ». Disons, alors, que si le défi que Descola a relevé et surmonté est, en quelque sorte, celui de réécrire *La pensée sauvage* après avoir profondément assimilé *Les mots et les choses*, le défi que je me suis posé depuis quelque temps est celui de savoir comment relire les *Mythologiques* à partir de tout ce que *Mille plateaux* m'a « désappris » sur l'anthropologie¹.

Ceci étant dit, le perspectivisme n'est pas allergique à toute problématique de classification, et ne la condamne pas comme foncièrement logocentrique ou tout autre péché semblable. Et lorsque l'on regarde les choses de près, nous autres, anthropologues, nous sommes tous un peu analogistes... En ce sens, le perspectivisme est bien la réduplication ou l'« intensivisation » de la libido classificatoire, dans la mesure où son problème caractéristique peut être formulé de la façon suivante : *Que se passe-t-il lorsque le classifié devient classificateur ?* Que se passe-t-il lorsqu'il ne s'agit plus d'ordonner les espèces dans lesquelles se divise la nature, mais de savoir comment ces espèces elles-mêmes entreprennent cette tâche ? Et la question se pose : quelle nature font-elles ainsi (comment les jaguars objectivent-ils « le monde et autrui ») ? Que se passe-t-il lorsque la question devient celle de savoir comme fonctionnerait l'opérateur totémique du point de vue du totem ? Ou, d'une façon plus générale – mais exactement dans le même sens –, que se passe-t-il lorsque nous demandons aux indigènes ce qu'est l'anthropologie ?

*
* *

L'anthropologie « sociale » ou « culturelle » est ainsi appelée – ou plutôt, devrait l'être – non pas par contraste avec une anthropologie « physique » ou « biologique », mais parce que la première question à laquelle elle doit faire face est celle de définir ce qui tient lieu de « social » ou de « culturel » pour le peuple qu'elle étudie, en d'autres termes, quelle est l'anthropologie de ce peuple – l'anthropologie qui a ce peuple comme agent et non pas

1. Le rapprochement de *Par-delà nature et culture* avec *Les mots et les choses* ne doit pas nous empêcher de remarquer que le grand livre de Foucault se montre radicalement impliqué (et compliqué) par sa propre périodisation, alors que la question de savoir si *Par-delà nature et culture* arrive à se situer dans sa propre typologie, ou, au contraire, s'il s'en exclut en tant que mode de pensée des modes de pensée qu'il situe, ne me semble pas trouver de réponse claire dans le livre. Notons, enfin, que la différence par rapport à nos ouvrages de références respectives dans le corpus lévi-straussien est tout autant, voire plus significative, que la différence entre le kantisme des *Mots et les choses* et la nomadologie post-corrélationniste de *Mille plateaux*.

comme patient théorique. Cela équivaut à dire que faire de l'anthropologie c'est comparer des anthropologies, pas beaucoup plus que ça – mais rien de moins non plus. La comparaison n'est pas seulement notre instrument analytique principal ; elle est aussi notre matière première et notre horizon ultime, puisque ce que nous comparons, ce sont toujours et déjà nécessairement des comparaisons, dans le même sens que, pour la méthode structurale (celle qui est appliquée dans les *Mythologiques*), l'objet de toute transformation est nécessairement une autre transformation, et non pas une substance originelle. Il ne pourrait en être autrement, dès le moment où toute comparaison est une transformation. Si la culture, selon l'élégante définition processuelle de Strathern (1992c : 47), « ... consiste dans la façon selon laquelle les gens établissent des analogies entre les différents domaines de leurs mondes », toute culture est alors un gigantesque et multidimensionnel dispositif de comparaison. Et si l'anthropologie, et je cite à présent Wagner (1981 : 35), « étudie la culture par le truchement de la culture », alors « les opérations qui caractérisent notre recherche, quelles qu'elles soient ces opérations, doivent aussi être des propriétés générales de la culture ». En somme, l'anthropologue et l'indigène sont engagés dans des « opérations intellectuelles directement comparables » (Herzfeld, 2001 : 7), et de telles opérations sont avant tout des opérations comparatives. Relations intraculturelles, ou comparaisons internes (les « analogies entre domaines » de Strathern), et relations interculturelles, ou comparaisons externes (l'« invention de la culture » de Wagner) sont en stricte continuité ontologique.

Mais la comparabilité directe ne signifie pas nécessairement la traductibilité immédiate, et la continuité ontologique n'implique pas la transparence épistémologique. Comment restituer les analogies tracées par les peuples amazoniens dans les termes de nos propres analogies ? Qu'arrive-t-il à nos comparaisons lorsque nous les comparons aux comparaisons des indigènes ?

Nous proposons ici la notion d'*équivocité* pour reconceptualiser, avec l'aide de l'anthropologie perspectiviste amérindienne, cette procédure emblématique de notre anthropologie académique, la comparaison. L'opération que nous avons en tête n'est pas la comparaison explicite entre deux ou plusieurs entités socioculturelles également externes à l'observateur, faite dans

l'intention de détecter des constantes ou d'identifier des variations concomitantes ayant une valeur nomothétique. Tel est certainement l'un des procédés le plus populaire en anthropologie ; mais il n'en est qu'un parmi d'autres à notre disposition, c'est une « règle régulative » de la méthode anthropologique. La comparaison à laquelle nous faisons référence, au contraire, est une « règle constitutive » de la méthode. Il s'agit du procédé impliqué dans la traduction des concepts pratiques et discursifs de l'« observé » dans les termes du dispositif conceptuel de l'« observateur » ; donc, nous parlons de la comparaison, le plus souvent implicite ou automatique – son explicitation ou sa topicalisation est un moment essentiel de la méthode –, qui inclut nécessairement le discours de l'anthropologue comme l'un de ses termes, et qui se déclenche dès la première minute de travail de terrain ou de lecture d'une monographie ethnographique.

Ces deux modalités comparatives ne sont, ni équivalentes, ni indépendantes. La première d'entre elles, habituellement vantée, car elle permettrait une triangulation objectivante du duel imaginaire du moi et de l'autre (qui marquerait la deuxième opération), et donnerait ainsi accès aux propriétés entièrement attribuables à l'observé, est moins innocente qu'elle ne semble. Voilà un triangle qui n'est pas vraiment triangulaire : $2 + 1$ ne font pas forcément 3. Car c'est toujours l'anthropologue (le « 1 ») qui définit les termes dans lesquels deux ou plusieurs cultures étrangères à la sienne, et souvent étrangères entre elles, sont mises en relation. Lorsqu'il compare les Kachin aux Nuer, il ne le fait pas à la demande des Kachin ou des Nuer ; ce qu'il fait par ce biais, d'habitude, c'est disparaître de la scène comparative, en s'absentant du problème qu'il a lui-même (im)posé aux Kachin et aux Nuer : comme si tous deux se comparaient d'eux-mêmes... Ceux-ci émergent ainsi de l'intérieur du discours anthropologique, et se voient accorder leur objectivité commune en tant qu'entités socioculturelles comparables en vertu d'un problème posé par une autre entité socioculturelle qui, en déterminant les règles du jeu comparatif, se révèle véritablement hors jeu, *sans pareil*. Si cela rappelle au lecteur l'idée d'« État d'exception » d'Agamben, c'est parce qu'il s'agit de la même idée – *that's the idea*.

En somme : contrairement à la *doxa* savante, la symétrisation, interne à l'objet, produite par sa pluralisation comparative

ne dispose pas du pouvoir magique de symétriser la relation entre sujet et objet, ni de celui de faire en sorte que le premier se transforme en un pur esprit comparatif, pas plus que de celui de rendre explicite par soi-même l'autre comparaison sous-jacente, celle qui, comme nous l'avons vu, *implique* l'observateur dans sa relation avec l'observé.

Cette implication s'appelle « traduction ». Aujourd'hui, dire que la traduction culturelle est la tâche distinctive de l'anthropologie, c'est un cliché¹. Le problème consiste à savoir ce qu'est exactement, peut être, ou doit être, une traduction, et comment se réalise une telle opération. C'est ici que les choses se compliquent, comme l'a montré Talal Asad (1986), dans des termes que j'endorsse (ou traduis) ici : en anthropologie, la comparaison sert à la traduction, et non pas l'inverse. L'anthropologie compare pour traduire, non pas pour expliquer, justifier, généraliser, interpréter, contextualiser, dire ce qui va sans dire, et ainsi de suite. Et si traduire est toujours trahir, selon le proverbe italien, une traduction digne de ce nom – ici, je ne fais que paraphraser Walter Benjamin (ou plutôt, Rudolf Pannwitz) – est celle qui trahit la langue d'arrivée et non pas celle de départ. La bonne traduction est celle qui réussit à faire en sorte que les concepts étrangers déforment et subvertissent le dispositif conceptuel du traducteur, pour que l'*intentio* du dispositif original puisse s'y exprimer et ainsi transformer la langue d'arrivée. *Traduction, trahison, transformation*. Ce processus dans l'anthropologie structurale, comme on le sait, s'appelle le « mythe » ; un de ses synonymes est l'« anthropologie structurale ».

Alors, traduire le perspectivisme amérindien, c'est d'abord traduire l'image de la traduction qu'il contient : l'image d'un mouvement d'équivocité contrôlée – « contrôlée » dans le sens où l'on peut dire que marcher est une façon contrôlée de tomber. Le perspectivisme indigène est une doctrine de l'équivoque, c'est-à-dire, de l'altérité référentielle entre concepts homonymes ; l'équivoque apparaît là comme le mode de communication par excellence entre différentes positions perspectives, et donc

1. Un cliché, du moins dans certains milieux ; car dans d'autres on défend que la véritable tâche de l'anthropologie n'est pas de réaliser la traduction culturelle de quoi que ce soit, mais au contraire sa réduction naturelle.

comme condition de possibilité et limite de l'entreprise anthropologique.

La théorie indigène du perspectivisme émerge d'une comparaison implicite entre les manières par lesquelles les divers modes de corporalité font « naturellement » l'expérience du monde en tant que multiplicité affective. Une telle théorie nous apparaît, ainsi, comme une anthropologie *inversée*, vu que notre propre ethno-anthropologie procède par le biais de la comparaison explicite entre les manières par lesquelles différents types de mentalités se représentent « culturellement » le monde, celui-ci étant posé comme l'origine unitaire de ses différentes versions conceptuelles. De ce fait, une description culturaliste du perspectivisme implique la négation ou la délégitimation de son objet, sa rétroprojection comme une forme primitive ou fétichisée de raisonnement anthropologique : une anti- ou une pré-anthropologie.

Le concept de perspectivisme propose une inversion de cette inversion : maintenant c'est au tour de l'indigène – *the turn of the native*. Non pas « *the return of the native* », comme disait Adam Kuper (2003) sur un ton d'ironie à propos du grand mouvement ethnopolitique qui inspire ce déplacement réflexif, à savoir l'« indigénisation de la modernité » (Sahlins, 2000), mais bien *the turn*, le tour, le *kairós*, le truc, le détour, le tournant inattendu. Non pas Thomas Hardy, mais plutôt Henry James, le génie consommé de l'art de la perspective : le tour de l'indigène, alors, comme qui dirait le tour d'écrou, *the turn of the screw* (plutôt que « *screw the native* », comme semblent parfois le préférer certains de nos collègues). Dans la perspective de Kuper, l'histoire que nous voulons raconter est, de fait, un conte d'horreur : une anthropologie cognitive altermondialiste ou (comme je l'ai un jour entendu de la bouche de Patrice Maniglier) un « altercognitivisme »...

*
* *

Mais finalement, c'est cela qui était en jeu dans la parabole lévi-straussienne des Antilles. Elle n'en dit pas seulement long « sur » le perspectivisme ; elle est elle-même perspectiviste. Comprendons qu'elle doit être lue comme une transformation histo-

rique (dans plus d'une acception) de plusieurs mythes amérindiens qui thématisent le perspectivisme interspécifique. Je songe à ces récits dans lesquels, par exemple, le protagoniste se perd en forêt et arrive dans un étrange village où les habitants l'invitent à se rafraîchir en lui offrant unealebasse de « bière de manioc » qu'il accepte avec plaisir – et, à sa grande stupéfaction, il constate que ses hôtes lui tendent unealebasse débordante de sang humain. Ce qui lui permet de conclure, naturellement, qu'il n'était pas parmi des humains. Autant la parabole que le mythe tournent autour d'un type de disjonction communicative où les interlocuteurs ne parlaient pas de la même chose, et l'ignoraient (dans le cas de l'anecdote de Porto Rico, le « dialogue » s'engage sur le plan du raisonnement comparatif de Lévi-Strauss sur l'ethnocentrisme réciproque). Tout comme les jaguars et les humains donnent le même nom à des choses différentes, les Européens et les Indiens « parlaient » d'une même humanité, et se demandaient donc si ce concept autodescriptif s'appliquait à l'Autre ; mais ce que les Européens et les Indiens comprenaient comme étant le critère définisseur (l'intension) du concept était radicalement différent. En somme, autant l'histoire de Lévi-Strauss que le mythe tournent autour d'une équivoque.

À bien y réfléchir, l'anecdote des Antilles ressemble à d'innombrables autres anecdotes que l'on trouve dans la littérature ethnographique, ou dans nos propres réminiscences du travail de terrain. En vérité, elle résume la situation ou l'événement anthropologique par excellence. On peut voir, par exemple, dans l'archi-célèbre épisode du capitaine Cook, comme l'a analysé Marshall Sahlins (1985), une transformation structurale des expériences croisées de Porto Rico : il s'agit de deux versions du motif archétypique de l'équivocité interculturelle. Vu depuis l'Amazonie indigène, l'interculturel n'est rien d'autre qu'un cas particulier de l'interspécifique, et l'histoire n'est qu'une version du mythe.

Il faut souligner que l'équivoque n'est pas seulement l'une des nombreuses pathologies qui menacent la communication entre l'anthropologue et l'indigène – tout comme l'incompétence linguistique, l'ignorance du contexte, le manque d'empathie, l'indiscrétion, l'ingénuité, la mauvaise foi, l'oubli et tant d'autres déformations ou carences qui peuvent affliger empiriquement

l'énonciation anthropologique¹. Contrairement à ces pathologies contingentes, l'équivoque est une catégorie proprement transcendante, une dimension constitutive du projet de traduction culturelle propre à la discipline². Elle n'est pas une simple facticité négative, mais bien une condition de possibilité du discours anthropologique, ce qui justifie son existence (*quid juris ?*). Traduire c'est s'installer dans l'espace de l'équivoque et l'habiter. Non pas pour le défaire, car cela supposerait qu'il n'a jamais existé, mais, bien au contraire, pour le mettre en valeur ou le potentialiser, c'est-à-dire, pour ouvrir et élargir l'espace qu'on imaginait ne pas exister entre les « langages » en contact – espace justement occulte par l'équivoque. L'équivoque n'est pas ce qui empêche la relation, mais ce qui la fonde et l'impulse : une différence de perspective. Traduire, c'est présumer qu'il y a depuis toujours et pour toujours une équivoque ; c'est communiquer par la différence, au lieu de garder l'Autre sous silence en présumant une univocalité originelle et une redondance ultime – une ressemblance essentielle – entre ce qu'il était et ce que nous « étions en train de dire ».

M. Herzfeld a observé récemment que « l'anthropologie s'occupe des équivoques (*misunderstandings*), y compris des nos propres équivoques de nous-mêmes, les anthropologues, puisque l'équivocité est, en général, le résultat de l'incommensurabilité mutuelle entre les diverses notions de ce qui serait le sens commun – et tel est notre objet d'étude » (2003 : 2). Je ne saurais être en désaccord avec cela. J'insisterais seulement sur l'idée selon laquelle, si l'anthropologie existe (*de jure*), c'est uniquement parce que ce que Herzfeld appelle le « sens commun » n'est précisément pas *commun*. J'ajouterais aussi que l'incommensurabilité des « notions » en jeu, loin d'être un empêchement à sa comparabilité, est exactement ce qui la permet et la justifie (comme l'argumente M. Lambek [1998]). Car seul l'incommensurable vaut la peine d'être comparé – comparer le commensurable est une tâche qui revient aux comptables. Fina-

1. Comme on le sait, les « pathologies de la communication » sont un grand sujet de la mythologie lévi-straussienne, du Graal à Asdiwal.

2. Ces considérations sont évidemment une paraphrase (une « analogie entre domaines », Strathern) d'un passage bien connu de Deleuze et Guattari (1991 : 53 et s.).

lement, il faut insister sur le fait que le *misunderstanding* doit être pris dans le sens de cette équivocité que l'on retrouve dans le multinaturalisme perspectif : une équivoque n'est pas un « défaut d'interprétation » (au sens d'un manque), mais bien un « excès » d'interprétation, dans la mesure où l'on ne saisit pas qu'il y a plus d'une interprétation en jeu. Et surtout, ces interprétations sont nécessairement divergentes, n'ayant pas de rapport avec des modes imaginaires de voir le monde, mais bien avec les mondes réels qui sont vus. Dans les cosmologies amérindiennes, en effet, le monde réel des différentes espèces *dépend* de leurs points de vue, car le « monde en général » *consiste* en ces différentes espèces, il est l'espace abstrait de divergence entre elles en tant que points de vue¹.

L'anthropologie, alors, s'intéresse aux équivoques, au sens « littéral » de *inter esse*, être entre, exister parmi. Mais, comme le disait Roy Wagner (1981 : 20), à propos de ses relations initiales avec les Daribi de Nouvelle-Guinée, « leur façon de ne pas me comprendre n'était pas la même que celle que j'avais de ne pas les comprendre » – peut-être la meilleure définition anthropologique de culture jamais proposée². Le point crucial ici n'est pas le fait empirique des incompréhensions, mais le « fait transcendantal » qu'elles n'étaient pas les mêmes. La question, donc, n'est pas celle de savoir qui a tort, et encore moins de savoir qui trompe qui. L'équivoque n'est pas une erreur, une méprise ou une fausseté, mais le fondement même de la relation qui l'implique, et qui est toujours une relation avec l'extériorité. Une erreur ou une méprise ne peuvent se définir comme telles que dans un « jeu de langage » donné, alors que l'équivoque est ce qui se passe dans l'intervalle entre différents jeux de langage. La méprise et l'erreur supposent des prémisses constituées d'avance, et constituées comme homogènes, alors que l'équivoque ne « suppose » pas seulement l'hétérogénéité des prémisses en jeu – elle les pose comme hétérogènes, et elle les présuppose comme des prémisses. L'équivoque définit les prémisses, plus qu'elle

1. Il n'y a pas de points de vue sur les choses – ce sont les choses et les êtres qui sont des points de vue, dirait Deleuze (1988 : 203).

2. « *Their misunderstanding of me was not the same as my misunderstanding of them.* »

n'est déterminée par celles-ci. Par conséquent, elle n'appartient pas au monde de la contradiction dialectique, car sa synthèse est disjonctive et infinie : la prendre comme objet détermine une autre équivoque en amont, et ainsi de suite.

L'équivoque, en somme, n'est pas une faille subjective, mais un dispositif d'objectivation. Elle n'est pas une erreur ou une illusion – il ne s'agit pas d'imaginer l'objectivation dans le langage de la réification ou la fétichisation –, mais la condition limite de toute relation sociale, condition qui devient elle-même superobjectivée dans le cas limite de la relation dite « interculturelle », où les jeux de langage divergent au maximum. Cette divergence inclut, il va sans dire, la relation entre le discours de l'anthropologue et celui de l'indigène. Ainsi, le concept anthropologique de culture, par exemple, comme l'a argumenté Wagner, est l'équivoque qui surgit comme une tentative de résolution de l'équivocité interculturelle ; et il est équivoque dans la mesure où il se fonde sur le « paradoxe créé lorsque l'on s' imagine une culture pour un peuple qui ne l'imagine pas pour soi-même » (1981 : 27). C'est pourquoi, même lorsque les « malentendus » se transforment en « entendus » – lorsque l'anthropologue transforme son incompréhension initiale au sujet des indigènes dans « leur culture », ou lorsque les indigènes comprennent, par exemple, que ce que les Blancs appelaient des « cadeaux » étaient en fait des « marchandises » – même là, les équivoques continuent à ne pas être les mêmes. L'Autre des Autres est toujours autre. Et si l'équivoque n'est pas erreur, illusion ou mensonge, mais la forme même de la positivité relationnelle de la différence, son opposé n'est pas la vérité, mais plutôt l'univoque, en tant qu'aspiration à l'existence d'un sens unique et transcendant. L'erreur ou l'illusion par excellence consisterait, justement, à imaginer qu'il y ait un univoque sous chaque équivoque, et que l'anthropologue en serait le ventriloque.

*
* *

Il s'agit donc de bien plus et de tout autre chose qu'un *return of the native*. Si retour il y a, c'est plutôt le « frappant retour des choses » dont parlait Lévi-Strauss : le retour de la philosophie au-devant de la scène. Non pas, cependant, comme l'auteur le

suggérerait, sous le mode d'une alternative exclusive entre notre philosophie et la leur (encore un cas d'homonymie ? tant mieux), mais en tant que synthèse disjonctive entre l'anthropologie, comprise comme métaphysique expérimentale ou géophilosophie de terrain, et la philosophie, comprise comme cette pratique ethno-anthropologique *sui generis* qui consiste à créer des concepts (D. G., 1991). Cette mise en transversalité de l'anthropologie et de la philosophie – une « alliance démonique », comme diront les auteurs de *Mille plateaux* – s'établit en vue d'un objectif commun, l'entrée dans un état (un plateau d'intensité) de décolonisation permanente de la pensée.

Il est inutile de rappeler que l'anthropologie sociale et culturelle est depuis toujours traversée de fond en comble par des concepts et des problèmes philosophiques – depuis ce concept philosophique entre tous, celui de « mythe », jusqu'au problème, lui aussi très philosophique, évoqué par Lévi-Strauss, de savoir comment sortir de la philosophie, autrement dit, de la matrice culturelle de l'anthropologie. La question n'est donc pas de savoir si les anthropologues doivent renouer un dialogue jamais interrompu avec la philosophie, mais avec quelle philosophie il vaut la peine de se connecter. Il est clair que cela dépend de ce que l'on veut, et de ce que l'on peut. Il est parfaitement possible de définir une image de la pensée sauvage à l'aide de Kant, de Heidegger ou de Wittgenstein. Il n'est pas moins possible d'établir maints parallélismes directs sur le plan des contenus : par exemple, les cosmologies amazoniennes, riches en ressemblances équivoques avec la distinction entre monde des essences et monde des apparences, semblent conduire naturellement à une lecture platonisante (dont le seul intérêt, cependant, résiderait justement à montrer combien ce platonisme indien n'est qu'apparent). Mais tout, je le répète, dépend du problème qui nous est posé par la pensée sauvage, ou, en d'autres termes, quels sont les problèmes philosophiquement intéressants que nous sommes en mesure de discerner dans les innombrables et complexes agencements sémiopratiques inventés par les collectifs que l'anthropologie étudie.

C'est la philosophie de Deleuze et, plus particulièrement, les deux volumes de *Capitalisme et schizophrénie*, écrits avec Guattari, que j'ai choisis comme l'instrument le plus approprié pour

retransmettre la fréquence d'onde que j'étais prêt à capter dans la pensée amérindienne. Le perspectivisme et le multinaturalisme, en tant qu'objets re-synthétisés par le discours anthropologique (car les théories indigènes ne se présentent pas préemballées de façon si pratique, si j'ose dire !), sont le résultat de la rencontre entre un certain devenir-deleuzien de l'ethnologie américaniste et un certain devenir-indien de la philosophie de Deleuze-Guattari – devenir-indien qui passe de manière décisive, comme nous le verrons, précisément par le chapitre de *Mille plateaux* sur les devenirs.

Cela en revient-il à dire que « les Indiens sont deleuziens », comme j'ai eu le toupet de déclarer un certain jour¹ ? Oui et non. *Oui*, d'abord parce que la philosophie de Deleuze-Guattari ne sonne pas creux lorsqu'on la percute avec les idées indigènes ; ensuite, parce que la lignée de penseurs privilégiée par Deleuze, dans la mesure où elle se constitue comme une lignée mineure dans la tradition occidentale, permet une série de connexions vers l'extérieur de cette tradition. Mais en fin de compte, *non*, les Indiens ne sont pas deleuziens, car ils peuvent être aussi bien kantien que nietzschéens, bergsoniens que wittgensteiniens, et merleau-pontien, marxiste, freudien, lévi-straussien surtout... Je crois même déjà avoir entendu parler d'Indiens habermasiens, et l'on pourrait alors dire que tout est possible.

Oui et non. Évidemment, « le problème est mal posé ». Car du point de vue d'une contre-anthropologie multinaturaliste, ce dont il s'agit, c'est de lire les philosophes à la lumière de la pensée sauvage, et non pas l'inverse : il s'agit d'actualiser les innombrables devenirs-autre qui existent en tant que virtualités de notre pensée. Penser d'un dehors (pas forcément la Chine)² pour aller à l'encontre de la pensée du Dehors, par l'autre bout. Toute expérience d'une autre pensée est une expérience sur la nôtre.

1. Viveiros de Castro, 2006.

2. *Penser d'un dehors (la Chine)* est le titre d'un livre de François Jullien (Jullien et Marchaisse, 2000) qui, comme le reste de son œuvre, est une référence tout à fait paradigmatique pour *L'Anti-Narcisse*, même dans ces rares moments où je ne réussis pas à être complètement d'accord avec elle.

DEUXIÈME PARTIE

Capitalisme et schizophrénie
d'un point de vue anthropologique

CHAPITRE 5

Un curieux entrecroisement

Pour ma génération, les noms de Gilles Deleuze et de Félix Guattari évoquent d'emblée le changement d'orientation de la pensée qui a marqué la fin des années 1960, au cours desquelles certains éléments clés de la perception culturelle actuelle de l'Occident ont été inventés. Le sens, les conséquences et la réalité en soi de ce changement sont l'objet d'une controverse qui se prolonge jusqu'à aujourd'hui.

Pour les serviteurs spirituels de l'ordre, ces « petites mains » qui travaillent pour la Majorité¹, le changement représente surtout une chose dont les générations futures ont dû et doivent encore être protégées – les protecteurs d'aujourd'hui ayant été les protégés d'hier et *vice versa* et ainsi de suite –, de façon à renforcer la conviction que l'événement-68 s'est consumé sans se consommer, c'est-à-dire qu'en réalité rien ne s'est passé. La vraie révolution a eu lieu contre l'événement ; et la Raison (pour employer l'euphémisme usuel) l'aurait emporté, la Raison-force qui a affermi la machine planétaire de l'Empire dans les entrailles de laquelle se réalise l'accouplement mystique du Capital avec la Terre – la « mondialisation » – opération qui se voit couronnée par l'émanation glorieuse d'une Noosphère – l'« économie de l'information ». Si le capital n'a pas toujours raison, on a en revanche l'impression que la raison, elle, est toujours ravie de se faire avoir par le capital.

Pour bien d'autres, au contraire, ceux qui continuent à insister de façon romantique (pour employer l'insulte usuelle) sur

1. Pignarre et Stengers, 2005 : 49-53.

l'idée qu'un autre monde est possible, la propagation de la peste néolibérale et la consolidation technopolitique des sociétés de contrôle (le Marché c'est l'État, l'État c'est le Marché : il n'y a pas à choisir entre les deux) ne pourront être affrontées que si nous continuons à être capables de nous connecter avec les flux de désir qui ont affleuré momentanément à la surface, voilà déjà plus de quarante ans. Pour ceux-là, l'événement pur que fut 68 n'est pas encore révolu ou n'a peut-être même jamais commencé, inscrit comme il semble l'être dans une sorte de futur du subjonctif historique (D. G., 1984).

J'aimerais m'inclure, à tort ou à « raison », parmi ces autres. C'est pour cela que je dirais la même chose de l'influence de Gilles Deleuze et de son partenaire Félix Guattari, auteurs de l'œuvre la plus importante, du point de vue d'une politique du concept, produite en philosophie dans la deuxième moitié du XX^e siècle. Par « même chose » j'entends : que cette influence est loin d'avoir actualisé tout son potentiel. La présence de Deleuze (et Guattari) dans certaines disciplines ou domaines de recherche contemporains est, en effet, moins saillante que ce que l'on pourrait attendre. Une discipline dans laquelle cette présence se montre encore un brin timide est celle que je pratique, l'anthropologie sociale.

*
* *

Pour l'anthropologie, la portée de l'œuvre de Deleuze et Guattari est au moins aussi grande que celle de penseurs comme Michel Foucault ou Jacques Derrida, dont les travaux ont déjà été extensivement absorbés par ce que nous pourrions appeler les contre-courants dominants dans les sciences humaines contemporaines, l'anthropologie incluse. Ces contre-courants, notons-le, ne passent pas si facilement dans la France des premières années de ce nouveau siècle. Les relations entre anthropologie et philosophie se sont remarquablement intensifiées au cours des trente dernières années, mais ce processus s'est déroulé surtout au sein de l'académie anglo-saxonne où l'anthropologie, tout comme les autres *humanities*, s'est montrée plus ouverte à la « philosophie continentale » que l'anthropologie française elle-même. L'analytique existentielle de Heidegger, la phénoménologie de la corpora-

lité de Merleau-Ponty, la microphysique du pouvoir de Foucault et la méthode de déconstruction de Derrida sont venues grossir, dans les années 1980 et 1990, les vents continentaux qui soufflaient déjà pendant les années 1970, et qui propagèrent, dans l'anthropologie américaine et britannique, les relents des différents marxismes « vieil-européens » – une succession d'influences qui peuvent, par ailleurs, être vues comme des réactions immunologiques au structuralisme, menace continentale dominante dans les années 1960. Dans la Vieille Europe, en particulier en France, les relations entre anthropologie et philosophie se sont au contraire étioilées petit à petit, au fur et à mesure que le structuralisme perdait son élan paradigmatique, ou alors se sont reconfigurées sur des bases plutôt pré- que post-structuralistes (Lévi-Strauss et Eribon, 1988 : 131), du moins du côté anthropologique de l'affaire. Le post-structuralisme philosophique, la *French theory* par excellence, a eu peu d'effet sur l'anthropologie faite dans ce pays, tandis qu'il a été, au contraire, le principal responsable du rapprochement entre les deux disciplines dans les pays de langue anglaise (non sans provoquer de violentes réactions, notons-le, de la part des cardinaux académiques locaux).

Il est vrai qu'il ne manque pas d'exemples de drôlerie involontaire dans les appropriations de la *French theory* par les anthropologues et leurs congénères du monde trans-hexagonal. Mais l'indifférence blasée, si ce n'est l'hostilité ouverte, que les sciences humaines françaises démontrent, en règle générale, face à la constellation de problèmes que désigne cette étiquette – doublement péjorative, bien entendu – est plus que regrettable, car elle a créé un décalage interne à la discipline, en déclenchant un processus d'extrême incompréhension réciproque, et en fin de compte réflexive, entre ses principales traditions nationales. La proposition désabusée de rebaptiser la discipline comme « entropologie » (Lévi-Strauss, 1955 : 478) semble tout à coup acquérir une dimension autoréférentielle. Malaise dans la théorie de la civilisation...

Un curieux entrecroisement, tout de même. Tandis que l'anthropologie anglo-saxonne actuelle n'hésitait pas à s'appropriier la philosophie française (plus généralement continentale) des années 1960 et 1970, en la greffant de façon inventive dans l'*habitus* empiriopragmatique autochtone, l'anthropologie française, pour sa part – avec les exceptions usuelles, dont les plus

notables étaient celles de Bruno Latour et de François Jullien, penseurs renommés, mais en marge du *mainstream* de la discipline, aussi bien taxinomiquement que politiquement – manifestait des signes de réabsorption par son substrat géologique durkheimien, ce qui ne l’empêchait pas de se laisser en même temps séduire par des représentants franchisés de la scolastique logiciste anglo-saxonne, qui a connu, dans la France des dernières décennies, une expansion aussi rapide et inexplicable que celle de la chaîne McDonald’s. Autre tendance à relever, avec un certain ennui – d’autant plus qu’elle n’arrive vraiment pas à contrecarrer la précédente –, c’est celle de la vaste naturalisation sociocognitive (sur le plan du subconscient de la discipline) d’un certain type de naturalisme psycho-cognitif (projeté sur l’inconscient de son objet) qui, en parfaite cohérence avec l’axiomatique du capitalisme cognitif en vigueur, justifie une économie de la connaissance où le concept anthropologique fait figure de plus-value symbolique extraite par l’« observateur » du travail existentiel de l’« observé »¹.

Il est clair que les choses n’en sont pas réellement arrivées à ce point². En ce qui concerne l’anthropologie, il faut souligner le fait que les exemples de dynamisme et de créativité ont été plus nombreux que peut le laisser croire la seule mention des noms de Latour et Jullien, et qu’un changement de garde générationnel est en train de se faire, qui n’ira pas nécessairement dans le sens d’un durcissement des tendances décrites plus haut. De plus, il y

1. Si l’on considère les deux directions prises par la pensée française après le moment structuraliste, à savoir, le cognitivisme et le post-structuralisme, il est clair que l’anthropologie de ce pays a dérivé de façon quasi unanime vers le premier attracteur, au point où le mot « cognitif » est devenu l’opérateur dominant de la fonction phatique dans le discours récent de la discipline. Le cognitivisme anthropologique s’est montré, en fin de compte – la proximité institutionnelle et psychologique de la figure gigantesque de Lévi-Strauss peut peut-être l’expliquer –, bien plus anti-structuraliste que les différents cas des post-structuralismes philosophiques de Foucault, Deleuze ou Derrida ; d’ailleurs, cette deuxième direction s’est développée, comme on le sait, en imbrication tendue, mais féconde, avec l’« hyperstructuralisme » qui s’enracine dans l’œuvre d’Althusser et de Lacan et s’épanouit dans celle d’A. Badiou, d’E. Balibar, de J.-A. Miller, J.-C. Milner et autres (Maniglier, 2009).

2. Entre le moment où je (re)tape ce paragraphe et le moment où celui-ci sera publié j’ai la certitude que je m’en voudrai plus d’une fois et essaierai d’y ajouter de longs amendements. Mais c’est ainsi que les choses me viennent, ici et maintenant. Et, *naturellement*, j’exclus d’emblée tous mes confrères américanistes (nous avons toujours été superstructuralistes !) de cette appréciation insolente...

a toujours eu des chercheurs avertis qui défendaient sans ambages la réciprocité de perspectives comme une exigence constitutive du projet anthropologique, refusant ainsi de souscrire à l'« épistémocide » des ses objets, selon la forte expression de Bob Scholte. Ainsi, le raz de marée réactionnaire, qui a compté parmi ses victimes un petit, mais non moins illustre, contingent d'anthropologues – certains d'entre eux, comme on le sait, ayant invoqué à un moment donné le nom de Lévi-Strauss pour s'arroger le rôle de censeurs des coutumes républicaines –, n'a pas déferlé sans se heurter aux bastions de la résistance, tant du côté des anthropologues (par ex. Favret-Saada, 2000) que de celui des philosophes, où l'on doit signaler l'œuvre puissante d'Isabelle Stengers, penseur qui a fait le plus pour réaliser pleinement – c'est-à-dire par la gauche – le principe latourien de la « symétrie généralisée ».

Il subsiste, somme toute, des raisons pour un certain optimisme. On assiste aujourd'hui, par exemple, au début d'une réévaluation historico-théorique du projet structuraliste. Il est difficile de prévoir quel sera l'effet sur le champ intellectuel (au sens large du terme) de cet « événement structurel » qu'a été l'entrée récente de Lévi-Strauss dans la « Bibliothèque de la Pléiade ». Mais elle arrive alors même que son œuvre commence à être sérieusement réétudiée, et que l'on constate qu'elle n'est pas seulement « derrière nous et autour de nous », mais qu'elle est aussi et avant tout « devant nous », pour évoquer les dernières lignes de *Race et histoire*. Le volume de La Pléiade, d'ailleurs, témoigne d'un de ces frappants retours des choses que son auteur affectionne d'observer : l'héritage du structuralisme anthropologique, mis à part les hommages pieux et les exceptions honorables, semble être aujourd'hui, en France, mieux administré par la philosophie (la vôtre) que par l'anthropologie. Je fais référence ici au projet de réhabilitation de l'œuvre de Lévi-Strauss entrepris par une jeune génération de philosophes, visant à racheter l'originalité et la radicalité intellectuelle de la pensée française des années 1960¹.

1. Je pense surtout à l'équipe réunie autour du Centre international d'étude de la philosophie française contemporaine de l'ENS (<http://www.ciepcf.fr>). Mais il faudrait bien évidemment remonter plus haut, à l'effort pionnier de Jean Petitot qui a redéfini la généalogie théorique du structuralisme (voir Petitot, 1999).

Parmi les membres de cette génération, il faut signaler Patrice Maniglier, l'un des interprètes les plus originaux qui s'est penché sur le projet structuraliste. Cet auteur a su mettre en lumière la singulière ontologie du signe qui, sous-jacente à la sémiologie saussurienne, est aussi consubstantielle à la conception lévi-straussienne de l'anthropologie. La lecture que fait Maniglier de l'anthropologie de Lévi-Strauss reflète une influence essentielle, discrète, mais parfaitement explicite, de la philosophie de Deleuze. Il va sans dire qu'une telle lecture obtiendrait difficilement l'assentiment intégral des deux penseurs impliqués, et sans doute encore moins (ce qui est déjà plus intéressant) celui des disciples autoproclamés desdits penseurs. Mais la ligne a été tracée : l'anthropologie structurale, affirme sans sourciller Maniglier, est « à la fois empiriste et pluraliste », et la philosophie qu'elle sous-tend est, « à tous égards, une philosophie pratique ». Un Lévi-Strauss empiriste, pluraliste, pragmatique... ! Enfin quelqu'un pour le dire. Le lecteur aura compris, nous sommes ici aux antipodes de « la-pensée-Lévi-Strauss » que Jeanne Favret-Saada avait fustigé avec un si admirable sarcasme.

*
* *

La nouveauté de la philosophie de Deleuze a vite été perçue par les politiques contre-culturelles qui sont nées de 1968, telles que l'art expérimental et les mouvements de minorités, notamment par certains courants du plus important d'entre eux, le féminisme. Peu après, elle a été incorporée au répertoire conceptuel de nouveaux projets stratégiques d'anthropologie symétrico-réflexive, tels que les *science studies*, et a été revendiquée par certaines analyses influentes sur la dynamique du capitalisme tardif. En contrepartie, les tentatives d'articulation entre l'anthropologie classique – l'étude de sujets et d'objets minoritaires, dans tous les sens de ces trois mots – et les concepts deleuziens sont encore étonnamment rares et presque toujours timides, contrairement à ce que l'on pourrait espérer. Car finalement, le diptyque *Capitalisme et schizophrénie* (D. G., 1972, 1980) fonde nombre de ses arguments sur une vaste bibliographie portant sur des peuples non occidentaux, des Guayaki aux Kachin et des Dogon aux Mongols, développant à partir de celle-ci des thèses riches en

implications anthropologiques – trop riches même, peut-être, pour des constitutions intellectuelles plus délicates. Par ailleurs, les travaux de certains des anthropologues qui ont laissé leur marque au cours des dernières décennies, comme Roy Wagner, Marilyn Strathern ou Bruno Latour que l'on a déjà cités, indiquent des connexions suggestives avec les idées de Deleuze ; des connexions qui n'ont surtout pas encore été connectées entre elles. Dans le cas de Wagner, elles semblent purement virtuelles, fruit d'une « évolution aparallèle » (dans le sens de Deleuze), ou d'une « invention » (dans le sens de Wagner) indépendante ; ce qui ne les rend pas moins réelles ou moins étonnantes. Chez Strathern, les connexions sont « partielles » (comme il sied à l'auteur de *Partial connections*), ou alors très indirectes (mais l'« *indirection* » est le procédé préféré de Strathern) ; cela dit, l'anthropologue de Cambridge, qui partage avec Deleuze-Guattari un ensemble de termes conceptuellement denses, tels que multiplicité, perspective, dividuel, fractalité, est, sous divers aspects, l'auteur le plus « moléculairement » deleuzien parmi les trois cités¹. Dans le cas de Latour, les connexions sont actuelles et explicites, « molaires », et constituent l'un des éléments de l'infrastructure théorique de ce penseur ; alors qu'en même temps, des portions significatives de l'œuvre de Latour sont assez étrangères à l'esprit de la philosophie deleuzienne (sans laisser d'être pour autant stimulantes).

Ce n'est pas par hasard que les trois anthropologues cités ci-dessus sont parmi les rares qui pourraient être étiquetés à juste titre comme post-structuralistes (plutôt que, par exemple, comme post-modernes). Ils ont assimilé ce qu'il y avait de neuf dans le structuralisme et ont poursuivi leur route au lieu de s'embarquer dans des projets théoriques franchement rétrogrades, comme le pseudo-immanentisme sentimental des mondes vécus, des demeures existentielles et des pratiques incorporées, quand ils n'ont pas opté pour le macho-positivisme des Théories de Tout du genre sociobiologie (orthodoxe ou réformée), économie politique du

1. Marilyn Strathern trouvera assez bizarre ce portrait la dépeignant en anthropologue deleuzienne. Mais on se souviendra tous, justement, de la description que fait Deleuze de sa méthode de lecture des philosophes comme un art du portrait : « Il ne s'agit pas de "faire ressemblant"... » (D. G., 1991 : 55-56).

système mondial, néo-diffusionisme des « inventions de la tradition », etc. De la même façon, la pensée de Deleuze, du moins depuis *Différence et répétition* et *Logique du sens*, peut être vue comme un projet de déterritorialisation du structuralisme, mouvement duquel l'auteur a dégagé les intuitions de plus longue portée pour, en s'y appuyant, partir dans d'autres directions (Maniglier, 2006 : 468-69)¹. En effet, tout en élaborant l'expression philosophique la plus achevée du structuralisme, ces deux livres soumettent celui-ci à une violente tension théorique qui frôle la rupture. Une telle rupture deviendra explicite dans *L'Anti-Œdipe*, livre qui fut l'un des principaux axes de cristallisation du post-structuralisme pris dans son sens propre, c'est-à-dire en tant que style de pensée qui s'est développé comme une radicalisation des aspects révolutionnaires du structuralisme par rapport au *statu quo ante*, ainsi que comme rejet bruyant (parfois un peu trop bruyant) de ses aspects les plus conservateurs.

L'anthropologue qui décide de lire ou de relire Deleuze et Guattari, après des années d'immersion dans la littérature de sa propre discipline, ne peut qu'éprouver une curieuse sensation, comme un déjà vu à l'envers : cela a déjà été écrit après... Nombre des perspectives théoriques et techniques descriptives qui, dans l'anthropologie, n'ont fait que perdre récemment leur parfum de scandale, font rhizome avec les textes deleuze-guattariens d'il y a vingt ou trente ans². Pour situer avec précision la valeur anthropologique de ces textes, il faudrait parcourir en détail le réseau de forces dans lesquelles l'anthropologie sociale se retrouve impliquée aujourd'hui, quelque chose qui dépasse la portée de cet essai. Si nous voulons être génériques, cependant, il

1. Voir l'article fondateur de Deleuze, 2002/1972, qui a inspiré une bonne partie des percées internes au structuralisme, comme celles qu'a réalisées Petitot.

2. « Peut-être que ce sentiment de *déjà vu* est aussi le sentiment d'habiter une matrice culturelle... » (Strathern, 1991 : 25). Le lecteur pourra revenir à *Différence et répétition* pour se souvenir que Deleuze voyait son livre comme l'expression d'un certain esprit de l'époque duquel il avait l'intention de tirer toutes les conséquences philosophiques (D., 1968 : 1). À l'inverse, le lecteur pourra s'étonner du petit nombre de références faites aux deux volumes de *Capitalisme et schizophrénie* dans la littérature anthropologique d'expression française. Un exemple récent et notable est celui de *Par-delà nature et culture* de P. Descola (2005) qui contient maintes analogies surprenantes avec les développements que l'on trouve dans le chapitre 3 de *L'Anti-Œdipe* et du plateau 5 de *Mille plateaux*, mais où le nom de Deleuze ne figure qu'une fois.

n'est pas difficile de signaler la participation de ces deux penseurs à la sédimentation de ce que l'on pourrait appeler une certaine esthétique conceptuelle contemporaine.

Ainsi, observe-t-on, depuis quelque temps, un déplacement du centre d'intérêt dans les sciences humaines vers des processus sémiotiques comme la métonymie, l'indexicalité et la littéralité – trois façons de refuser la métaphore et la représentation (la métaphore comme essence de la représentation), de privilégier la pragmatique sur la sémantique, et d'avantager la coordination plutôt que la subordination. Le « tournant linguistique » qui, au siècle dernier, a été le centre virtuel de convergence de tempéraments, projets et systèmes philosophiques si divers, semble commencer doucement à se tourner vers d'autres côtés, s'éloignant de la linguistique et, jusqu'à un certain point, du langage en tant que macro-paradigme anthropologique : les déplacements signalés ci-dessus montrent la façon dont les lignes de fuite du langage en tant que modèle ont été tracées de l'intérieur même du modèle du langage.

C'est le signe lui-même qui semble s'éloigner du langage. Le sentiment d'une discontinuité ontologique entre le signe et le référent, le langage et le monde, qui garantissait la réalité du premier et l'intelligibilité du second et réciproquement, et qui a servi de fondement et de prétexte à tant d'autres discontinuités et exclusions – entre mythe et philosophie, magie et science, primitifs et civilisés – semble être en voie de devenir métaphysiquement obsolète, du moins dans les termes dans lesquels il était traditionnellement posé ; c'est par ici que nous sommes en train de cesser d'être modernes, ou plutôt, que nous sommes en train de ne jamais l'avoir été¹. Du côté du monde (un côté qui n'a plus d'« autre côté », puisqu'il n'est fait maintenant que d'une pluralité indéfinie de « côtés »), le déplacement correspondant a conduit à privilégier le fractionnaire-fractal et le différentiel au détriment de l'unitaire-entier et du combinatoire, à discerner des multiplicités plates là où l'on ne cherchait que des totalités hiérarchiques, à s'intéresser aux connexions transcategorielles d'élé-

1. Je ne tiens pas complètement compte ici, car je n'en ai pas encore assimilé toutes les implications, de la réouverture de la sémiologie saussurienne entreprise par Maniglier, un travail conceptuel qui comprend une redéfinition du signe dans une « ontologie des devenir et des multiplicités » (2006 : 27, 465).

ments hétérogènes plus qu'aux correspondances entre des séries intrinsèquement homogènes, à mettre l'accent sur la continuité ondulatoire ou topologique des forces plutôt que sur la discontinuité corpusculaire ou géométrique des formes. La discontinuité molaire entre les deux séries conceptuellement homogènes du signifiant et du signifié, d'une part – elles-mêmes en rapport de discontinuité structurelle – et la série phénoménologiquement continue du réel, d'autre part, se résout en discontinuités moléculaires – ou plutôt, qui révèlent la continuité comme intrinsèquement différentielle et hétérogène (distinction cruciale entre les idées de continu et d'indifférencié). Une « ontologie plate » (DeLanda, 2002), enfin, où le réel surgit comme multiplicité dynamique immanente en état de variation continue, comme un métasystème loin de l'équilibre, plutôt que comme une manifestation combinatoire ou une implémentation grammaticale de principes ou de règles transcendants, et comme relation différentiante, c'est-à-dire, comme synthèse disjonctive d'hétérogènes, plutôt que comme conjonction dialectique (« horizontale ») ou totalisation hiérarchique (« verticale ») de contraires. À cet aplatissement ontologique vient correspondre une épistémologie « symétrique » (Latour, 1991) : à la rigueur, on assiste à l'effondrement de la distinction entre épistémologie (langage) et ontologie (monde) et à l'émergence progressive d'une « ontologie pratique » (Jensen, 2004) dans laquelle le connaître n'est plus un mode de représenter l'inconnu, mais d'interagir avec lui, c'est-à-dire, un mode de créer plutôt que de contempler, de réfléchir ou de communiquer (D. G., 1991). La tâche de la connaissance cesse d'être celle d'unifier le divers sous la représentation et devient celle de « multiplier le nombre d'agents (*agencies*) qui peuplent le monde » (Latour, 1996 *a*). Les harmoniques deleuziennes sont audibles¹. Une nouvelle image de la pensée. Noma-dologie. Multinaturalisme.

1. La notion d'une ontologie plate renvoie à l'« univocité de l'être », thèse médiévale recyclée par Deleuze : « L'univocité est la synthèse immédiate du multiple : l'un ne se dit plus que du multiple, au lieu que ce dernier se subordonne à l'un comme au genre supérieur et commun capable de l'englober » (Zourabichvili, 2003 : 82). Le commentateur poursuit : « Le corollaire de cette synthèse immédiate du multiple est l'étalement de toutes choses sur un même plan commun d'égalité : "commun" n'a plus ici le sens d'une identité générique, mais d'une communication transversale et sans hiérarchie entre des êtres qui

Les lignes qui suivent explorent une dimension très limitée de cette eido-esthétique contemporaine. Plus à titre d'exemple qu'autre chose, deux directions sont ici indiquées pour l'approfondissement d'un dialogue possible entre la schizophilosophie de Deleuze-Guattari et l'anthropologie sociale. Premièrement, quelques parallèles schématiques seront tracés entre des concepts deleuziens et des thèmes analytiques influents dans l'anthropologie d'aujourd'hui. Ensuite, on examinera une incidence spécifique de l'anthropologie sociale classique – la théorie de la parenté – sur la conception deleuzo-guattarienne de la machine territoriale primitive, ou sémiotique présignifiante.

seulement différent. La mesure (ou la hiérarchie) change elle aussi de sens : elle n'est plus la mesure externe des êtres par rapport à un étalon, mais la mesure intérieure à chacun dans son rapport à ses propres limites... » L'idée de l'ontologie plate est longuement commentée dans DeLanda, 2002 ; il la développe dans une direction propre dans DeLanda, 2006. Jensen (2004) se livre à une excellente analyse des répercussions théorico-politiques (bien fondées ou pas) de ces ontologies, tout particulièrement dans le cas de Latour. Ce dernier, dans *Reassembling the Social*, insiste sur l'impératif méthodologique de « garder le social plat » qui est propre à la « théorie de l'acteur-réseau », dont l'autre nom, d'ailleurs, serait « ontologie de l'actant-rhizome » (Latour, 2005 : 9). L'analyse conceptuelle propre à cette théorie (sa méthode d'*obviation*, dirait Wagner) consiste en un désenglobement hiérarchique du socius de façon à libérer les différences intensives qui le traversent et le détotaient – opération radicalement différente de celle d'une capitulation face à l'« individualisme », contrairement à ce que clament les rétro-prophètes du vieux testament holiste.

L'anti-sociologie des multiplicités

Dans *L'Anti-Œdipe* (1972), premier livre de *Capitalisme et schizophrénie*, Deleuze et Guattari mettent à bas le pilier central du temple de la psychanalyse, à savoir, la conception réactionnaire du désir comme manque, en le remplaçant par une théorie des machines désirantes prises comme pure productivité positive qui doit être codifiée par le socius, la machine de production sociale. Cette théorie passe par un vaste panorama de l'histoire universelle, dépeint dans le chapitre central du livre dans un style délibérément archaisant, qui peut effrayer d'emblée le lecteur anthropologue. Non seulement les deux auteurs utilisent la séquence traditionnelle sauvagerie-barbarie-civilisation en tant que cadre d'exposition, comme les abondantes références ethnographiques sont traitées d'une façon que l'on pourrait taxer de « comparaison aléatoire ». Mais ce même lecteur ne va pas tarder à se rendre compte que le *topos* des trois stades est ici soumis à une interprétation qui est tout sauf traditionnelle, et que l'impression d'absence de contrôle comparatif dérive du fait que les « contrôles » qu'emploient les auteurs sont tout autres que les usuels – ils sont « différentiels » plutôt que « collectivisants », pour parler comme Roy Wagner. *L'Anti-Œdipe* est le résultat, en effet, d'un « prodigieux effort pour penser différemment » (Donzelot, 1977 : 28) ; son propos n'est pas simplement de dénoncer les paralogismes répressifs de l'Œdipe et de la psychanalyse, mais d'instaurer une véritable « anti-sociologie » (*ibid.* : 37). Un projet comme celui-ci devrait trouver un intérêt auprès de l'anthropologie contemporaine, du moins celle qui ne se considère pas

comme une branche exotique et inoffensive de la sociologie, mais qui au contraire voit cette dernière comme constituant en règle générale une modalité quelque peu confuse, et presque inévitablement normative, d'« auto-anthropologie »¹.

Le second livre du diptyque, *Mille plateaux* (D. G., 1980), s'éloigne des préoccupations psychanalytiques de *L'Anti-Œdipe*. Le projet d'écrire une « histoire universelle de la contingence » (D. G., 2003/1987 : 290) est ici mené à bien d'une façon décidément non linéaire par l'exploration de divers plateaux d'intensité occupés par des formations sémiotico-matérielles les plus diverses ainsi que par une quantité déconcertante de concepts nouveaux.

Le livre expose et illustre une *théorie des multiplicités*, sans doute le thème deleuzien ayant connu la plus grande répercussion dans l'anthropologie contemporaine. La multiplicité deleuzienne est le concept qui semble le mieux décrire non seulement les nouvelles pratiques de connaissance propres à l'anthropologie, mais aussi les phénomènes dont elles s'occupent. Son effet est, avant tout, libérateur. Il consiste à faire passer une ligne de fuite entre les deux dualismes qui forment en quelque sorte les murs de la prison épistémologique dans laquelle l'anthropologie est enfermée (pour sa propre protection, bien entendu) depuis ses origines dans les ténèbres des XVIII^e et XIX^e siècles : Nature et Culture, d'une part, Individu et Société, de l'autre, les « cadres mentaux ultimes » de la discipline, ceux, comme on a l'habitude de dire, que nous ne pouvons pas considérer comme faux car c'est à travers eux que nous pensons le vrai et le faux. Mais ne le pouvons-nous réellement pas ? Ces cadres changent et avec eux les possibilités de pensée changent aussi ; l'idée de ce qu'est penser change, et de ce qui est pensable ; l'idée de cadre change elle-même avec le cadre des idées. Le concept de multiplicité n'est peut-être devenu anthropologiquement pensable – et donc pensable par l'anthropologie – que parce que nous sommes en train de passer dans un monde non mérologique et post-pluriel, un monde dans lequel nous n'avons jamais été modernes : un monde qui a laissé derrière lui, par désintéressement plus que par une quelconque *Aufhebung*, l'alternative infernale entre l'Un et le

1. Lévi-Strauss, 1973/1964 ; Strathern, 1987 ; Viveiros de Castro, 2003.

Multiple, le grand dualisme qui gouverne les deux dualismes mentionnés ci-dessus ainsi que de nombreux autres dualismes plus petits¹.

La multiplicité est ainsi le métaconcept qui définit un certain type d'entité dont le « rhizome » de l'introduction de *Mille plateaux* est l'image concrète². Comme l'a observé Manuel DeLanda, l'idée de multiplicité est le fruit d'une décision inaugurale de nature anti-essentialiste et anti-taxonomiste : avec sa création, Deleuze détrône les notions métaphysiques classiques d'essence et de type³. Elle est l'instrument principal d'un « prodigieux effort » pour penser la pensée comme une activité autre que celle de reconnaître, classer et juger et pour déterminer ce qu'il y a à penser comme singularité intensive plutôt que comme substance ou sujet. Les intentions philosophico-politiques de cette décision sont claires : transformer la multiplicité en concept et le concept en multiplicité, vise à couper le lien primordial entre le concept et le pouvoir, autrement dit, entre la philosophie et l'État. Tel est le sens du célèbre appel à « renverser le platonisme » (D., 1969 *b*).

Une multiplicité est différente d'une essence ; les dimensions qui la composent ne sont ni des propriétés constitutives ni des critères d'inclusion classificatoire. Une des composantes principales du concept de multiplicité est, au contraire, une notion de l'individuation comme différenciation non taxonomique – un processus d'« actualisation du virtuel » différent d'une réalisation du possible par limitation, et réfractaire aux catégories typologiques de la similitude, de l'opposition, de l'analogie et de

1. Sur le modèle mérologique, voir Strathern, 1992 *a*. Sur l'idée d'un monde post-plurriel, voir Strathern, 1991, xvi ; 1992 *a* : 3-4, 184 et *passim* ; 1992 *b* : 92. L'expression « alternative infernale » a été empruntée à Pignarre et Stengers, 2005.

2. Je dis métaconcept car tout concept est lui-même une multiplicité, bien que toute multiplicité ne soit pas forcément conceptuelle (D. G., 1991 : 21 et s.).

3. Le concept deleuzien prend son origine dans la philosophie de Bergson (théorie des deux multiplicités, intensives et extensives), et dans la géométrie de Gauss et Riemann (les variétés comme surfaces n -dimensionnelles intrinsèquement définies). En ce qui concerne la connexion avec Bergson, voir D., 1966, chap. 2 ; pour Riemann, D. G., 1980 : 602-09. Pour les aspects mathématiques généraux de la multiplicité deleuzienne voir, à part l'ingénieuse reconstruction de DeLanda (2002 : 9-10 ; 38-40 et *passim*), les articles de Duffy, Smith, Durie et Plotnitsky dans Duffy (sous dir.), 2006. Zourabichvili (2003 : 51-54) nous livre un excellent résumé du sens philosophique du concept dans l'œuvre de Deleuze.

l'identité. La multiplicité est le mode d'existence de la différence intensive pure, « cette irréductible inégalité qui forme la condition du monde » (D., 1968 : 286)¹. Les notions de type et d'entité s'avèrent en général complètement inadéquates quand on veut définir les multiplicités rhizomatiques. S'il n'y a « pas d'entité sans identité » conformément à la jolie rime de Quine, alors on doit conclure que les multiplicités ne peuvent prétendre à un tel statut. Un rhizome ne se comporte pas comme une entité, pas plus qu'il ne définit un type ; c'est un système réticulaire a-centré formé par des relations intensives (« devenirs ») entre singularités hétérogènes qui correspondent à des individuations extra-substantives, ou à des événements (les « heccités »). Ainsi une multiplicité rhizomatique n'est pas réellement un *être*, mais un agencement de devenirs, un « *entre* » : un *difference engine*, ou, plutôt, le diagramme intensif de son fonctionnement. Bruno Latour, en signalant la dette de la théorie de l'acteur-réseau envers le concept de rhizome, est tout à fait explicite : un réseau n'est pas une chose parce que toute chose peut être décrite comme un réseau (Latour, 2005 : 129-31). Un réseau est une *perspective*, un mode d'inscription et de description, « le mouvement enregistré d'une chose au fur et à mesure qu'elle s'associe à de nombreux autres éléments » (Jensen, 2003 : 227). Mais cette perspective est interne ou immanente ; les différentes associations de « choses » la font progressivement différer d'elle-même – « c'est la chose elle-même que l'on a commencé à percevoir comme multiple » (Latour, 2005 : 116). En somme, et la thèse remonte à Leibniz, il n'y a pas de point de vue *sur* les choses ; ce sont les choses et les êtres qui « sont » les points de vue (D., 1968 : 79 ; 1969 *d* : 203). S'il n'y a pas d'entité sans identité, il n'y a pas de multiplicité sans perspectivisme.

S'il n'est pas un *être*, un rhizome n'est pas non plus un être – ni d'ailleurs plusieurs êtres. La multiplicité n'est pas quelque chose de plus grand que l'unité, quelque chose comme une plu-

1. À comparer avec Lévi-Strauss, entre autres passages semblables : « [L]e déséquilibre est toujours donné... » (1966 : 222) ; « [L]'être du monde consiste en une disparité. Du monde, on ne peut pas dire purement et simplement qu'il est ; il est sous la forme d'une asymétrie première... » (1971 : 539). Nous sommes ici face à deux thèmes capitaux du structuralisme, à travers lesquels il communique avec sa postérité : celui de la nature nécessairement déséquilibrée de la structure et celui de l'asymétrie constitutive du réel.

ralité ou une unité supérieure ; elle est plutôt quelque chose de *moins qu'un*, obtenu par soustraction (importance des idées de mineur, de minorité, de minoration chez Deleuze). Toute multiplicité se dérobe à la coordination extrinsèque imposée par une dimension supplémentaire ($n + 1 : n$ et son « principe », n et son « contexte », etc.) ; l'immanence de la multiplicité est autoposition, antériorité au contexte lui-même. Les multiplicités sont tautégoriques, tout comme les symboles wagnériens qui, en possédant leur mesure interne propre, « se représentent eux-mêmes » (Wagner, 1986). Une multiplicité est un système à $n - 1$ dimensions (D. G., 1980 : 13, 27, 31) ou le Un opère seulement comme ce qui doit être soustrait pour produire le multiple qui est alors créé par « détranscendance » ; elle manifeste « une organisation propre au multiple en tant que tel, qui n'a nullement besoin de l'unité pour former un système » (D., 1968 : 236).

Les multiplicités sont ainsi des systèmes dont la complexité est « latérale », réfractaire à la hiérarchie ou à toute autre forme d'unification transcendante – une complexité d'alliance plutôt que de filiation, disons-le pour anticiper l'argument principal de cet essai. Comme ils se forment là et au moment où des lignes intensives ouvertes (lignes de force et non pas lignes de contour – D. G., 1980 : 621) connectent des éléments hétérogènes, les rhizomes projettent une ontologie fractale qui ignore la distinction entre « partie » et « tout »¹. Une conception de complexité plutôt baroque que romantique, comme Kwa (2002) le fait remarquer. En effet, la multiplicité est le quasi-objet qui vient substituer les totalités organiques du Romantisme et les associations atomiques des Lumières qui paraissaient épuiser les possibilités dont disposait l'anthropologie ; de la sorte, la multiplicité invite à une interprétation complètement différente des méga-

1. « Nous ne croyons à des totalités qu'à côté. [...] Le tout ne coexiste pas seulement avec les parties, il leur est contigu, lui-même produit à part, et s'appliquant à elles... » (D. G., 1972 : 50, 52). Sur l'hétérogénéité des éléments connectés en rhizome, il est important de noter qu'elle ne concerne pas une condition substantive préalable, ou une essence, des termes (ce qui compte en tant qu'hétérogène, dans ce sens, dépend des « prédispositions culturelles » de l'observateur – Strathern, 1996 : 525) mais plutôt un effet de sa capture par une multiplicité qui rend les termes qu'elle connecte hétérogènes, en les faisant fonctionner comme des singularités tautégoriques.

concepts emblématiques de la discipline, Culture et Société, au point de les rendre « théoriquement obsolètes » (Strathern *et al.*, 1996/1989).

La personne fractale de Wagner, les connexions partielles de Strathern, les réseaux sociotechniques de Callon et Latour sont quelques exemples anthropologiques bien connus de multiplicités plates. « Une personne fractale n'est jamais une unité qui est en relation avec un agrégat, ou un agrégat en relation avec une unité, mais toujours une entité avec la relationnalité (*relationship*) intégralement impliquée » (Wagner, 1991 : 163). L'imbrication des concepts de multiplicité, implication et intensité est, comme on le sait, un point longuement élaboré par Deleuze (1968, chap. VI). François Zourabichvili, un des commentateurs les plus fins de ce philosophe, observait que « [l']implication est le mouvement logique fondamental de la philosophie de Deleuze » (2004/1994 : 82) ; ailleurs, il soulignait que le pluralisme deleuzien suppose un « primat du rapport » (2003 : 52, n. 1). La philosophie de la différence est une philosophie de la relation.

Mais il ne s'agit pas d'une relation quelconque. La multiplicité est un système formé par une modalité de synthèse relationnelle différente d'une connexion ou conjonction de termes. Il s'agit de l'opération que Deleuze appelle *synthèse disjonctive* ou *disjonction inclusive*, mode relationnel qui n'a pas pour cause (formelle ou finale) la similitude ou l'identité, mais bien la divergence ou la distance ; mode relationnel qui peut aussi prendre le nom de « devenir ». La synthèse disjonctive ou le devenir est « l'opérateur principal de la philosophie de Deleuze » (Zourabichvili, 2003 : 81) puisqu'elle est le mouvement de la différence en tant que telle – le mouvement centrifuge par lequel la différence échappe à l'attracteur circulaire de la contradiction et du dépassement dialectiques. Différence positive plutôt qu'oppositive, indiscernabilité d'hétérogènes plutôt que conciliation de contraires, la synthèse disjonctive fait de la disjonction la « nature même de la relation » (Id., 1994/2004 : 99), et de la relation un mouvement d'« implication réciproque asymétrique » (Id., 2003 : 79) entre les termes ou les perspectives liées par la synthèse, qui ne se résout ni en équivalence ni en une identité supérieure :

La plus profonde idée de Deleuze est bien celle-ci : que la différence est aussi bien communication, contagion des hétérogènes ; qu'en d'autres termes une divergence n'éclate jamais sans contamination réciproque des points de vue [...] Relier, c'est toujours faire communiquer de part et d'autre d'une distance, par l'hétérogénéité même des termes (Zourabichvili, 2004/1994 : 99).

Pour en revenir aux parallèles avec la théorie anthropologique contemporaine, rappelons-nous que le thème de la séparation relationnante est omniprésent dans l'œuvre de Roy Wagner et de Marilyn Strathern. La conception de la relation comme « comprenant disjonction et connexion à la fois (*together*) » (Strathern, 1995 : 165) est la base d'une théorie qui affirme que « les relations font une différence entre les personnes » (Id., 1999 : 126 ; cf. aussi 1996 : 525 ; et 1988, chap. 8). On peut dire que le « Système M » (Gell, 1999), la grandiose description strathernienne de la socialité en Mélanésie comme échange de perspectives et comme processus d'implication-explication relationnelle, est une théorie symétrico-anthropologique de la synthèse disjonctive¹.

D'un point de vue métathéorique, nous pourrions ajouter que la multiplicité soustractive plutôt qu'additive du rhizome fait de celui-ci une figure non mérologique et « post-plurielle », qui de cette façon trace une ligne de fuite à l'alternative infernale entre l'un et le multiple que Marilyn Strathern, avec sa perspicacité habituelle, désigne comme l'impasse caractéristique de l'anthropologie :

Les anthropologues en général ont été encouragés à penser que le multiple est l'alternative à l'un. Par conséquent, nous avons soit à faire à des uns, c'est-à-dire, à des sociétés ou à des attributs singu-

1. Cette théorie a pour référence l'article fondamental de Wagner (1977) sur la « parenté analogique » en Mélanésie, dont le langage du « flux » et de la « coupure » évoque étrangement *L'Anti-Edipe* (que l'auteur ne cite pas et ne connaissait probablement pas). Parmi les travaux récents qui peuvent s'inscrire dans la mouvance des idées de Wagner et de Strathern, retenons la monographie de Rupert Stasch (2009) sur l'imagination relationnelle des Korowai de Nouvelle-Guinée occidentale, une défense et illustration de la puissance autoproblématisante de la pensée sauvage, où l'on trouve exposée l'étonnante théorie korowai de la relation en tant que multiplicité disjonctive et hétérogénéique.

liers, soit à une multiplicité d'uns [...] Un monde obsédé par des uns et par des multiplications et des divisions d'uns a beaucoup de mal à conceptualiser les relations... (1991 : 52-53).

Une thérapie de désobsession conceptuelle s'avère donc nécessaire. Comparer des multiplicités c'est autre chose que de faire converger des particularités autour de généralités, comme c'est le cas habituel des analyses anthropologiques qui cherchent des similitudes substantielles en dessous de différences accidentelles : « dans toute société humaine... » Ce qui renvoie à une observation ponctuelle d'Albert Lautmann (l'auteur de référence de Deleuze pour ce qui est des mathématiques) :

La constitution, par Gauss et Riemann, d'une géométrie différentielle qui étudie les propriétés intrinsèques d'une variété, indépendamment de tout espace dans lequel cette variété serait plongée, élimine toute référence à un contenant universel ou à un centre de coordonnées privilégiées (*apud* Smith, 2006 : 167, n. 39).

Si là où l'on lit géométrie on lisait anthropologie, les implications seraient évidentes. Qu'est-ce qui pourrait faire office de variété pour l'anthropologie ? Ce n'est pas très difficile à imaginer. Tout ce qui d'habitude est rituellement dénoncé comme une contradiction et un scandale, devient subitement concevable : décrire ou comparer des variations sans présupposer un fond invariable ? Où sont les universels ? Qu'en est-il de la constitution biologique de l'espèce, des lois du symbolique, des principes de l'économie politique (pour ne pas parler de la fameuse « réalité extérieure ») ? Concevable en puissance, non en acte, assurément. Mais on y gagne au moins le droit de spéculer dans ce sens. Qu'on ne dise pas que l'anthropologie serait alors en train de faire de la contrebande de marchandises intellectuelles exotiques, telle que la géométrie différentielle ; elles ne sont pas plus exotiques que celles qui alimentent l'orthodoxie anthropologique sur la comparaison et la généralisation, tributaire comme la discipline l'est d'une métaphysique bimillénaire – la même métaphysique, rappelons-le, qui était fière de ne pas admettre dans ses murs qui n'était pas géomètre.

Mais comparer des multiplicités est peut-être aussi autre chose qu'établir des invariants corrélationnels au moyen d'analogies formelles entre des différences extensives, comme dans le

cas des comparaisons structuralistes classiques ou « ce ne sont pas les ressemblances, mais les différences, qui se ressemblent » (Lévi-Strauss, 1962 *a*, 111). Comparer des multiplicités – qui sont des systèmes de comparaisons en elles-mêmes et par elles-mêmes – c'est déterminer leur mode caractéristique de divergence, leur distance interne et externe ; ici l'analyse comparative égale la synthèse séparative. En ce qui concerne les multiplicités, ce ne sont pas les relations qui varient, ce sont les variations qui relient : ce sont les différences qui diffèrent¹. Comme l'écrivait il y a plus d'un siècle le sociologue moléculaire Gabriel Tarde :

La vérité est que la différence va différant, que le changement va changeant et qu'en se donnant ainsi pour but à eux-mêmes, le changement et la différence attestent leur caractère nécessaire et absolu... (Tarde, 1999/1895 : 69).

Chunglin Kwa, dans un article déjà cité, observait « la différence fondamentale entre la conception romantique de la société comme organisme et la conception baroque de l'organisme comme une société » (2002 : 26). Bien qu'il ne cite pas de noms, telle serait la description parfaite de la différence entre les sociologies de Durkheim et de Tarde. À l'encontre du caractère *sui generis* des faits sociaux du premier, le « point de vue sociologique universel » du second soutient que « toute chose est une société, tout phénomène est un fait social » (Tarde, *op. cit.* : 58, 67). Cette position récuse toute validité à la distinction entre individu et société, partie et tout, de même qu'elle ignore la pertinence de toute différence entre l'humain et le non-humain, l'animé et l'inanimé, la personne et la chose. L'ontologie fractale (« exister est différer ») et le sociologisme sans frontières de Tarde aboutissent à son « psychomorphisme universel » : tout est des personnes, des « petites personnes » (*ibid.*, 43), des personnes dans des personnes, et ainsi de suite – des personnes *all the way down*.

Différence intensive, différence de perspective, différence de différences. Nietzsche remarquait que le point de vue de la santé

1. Ce qui serait d'ailleurs une glose acceptable de la « formule canonique du mythe » de Lévi-Strauss.

sur la maladie diffère du point de vue de la maladie sur la santé¹. Car la différence n'est jamais la même, *le trajet n'est pas le même dans les deux sens* :

Une méditation du perspectivisme nietzschéen donne sa consistance positive à la disjonction : *distance* entre des *points de vue*, à la fois indécomposable et inégale à soi puisque le trajet n'est pas le même dans les deux sens (Zourabichvili, 2003 : 79).

La comparaison de multiplicités – en d'autres mots, la comparaison en tant qu'« invention de multiplicité » (Wagner + Deleuze) –, est une synthèse disjonctive tout comme les relations qu'elle met en rapport.

*
* *

Les textes deleuziens semblent se complaire dans la multiplication de dyades : différence et répétition, intensif et extensif, nomade et sédentaire, virtuel et actuel, ligne et segment, flux et quanta, code et axiomatique, déterritorialisation et reterritorialisation, mineur et majeur, moléculaire et molaire, lisse et strié... À cause de cette signature stylistique, Deleuze a déjà été taxé de philosophe « dualiste » (Jameson, 1997), ce qui est, pour le dire gentiment, une conclusion quelque peu hâtive².

Le cours de l'exposition des deux livres de *Capitalisme et schizophrénie*, où pullulent les dualités, est à tout moment interrompu par des expressions adversatives, par des modalisations, des spécifications, des involutions, des subdivisions, et autres déplacements argumentatifs des distinctions duelles (ou autres) que venaient précisément de proposer les auteurs. Ce genre d'interruptions méthodiques est justement cela, une question de méthode et non pas une manifestation de regret après le pêché binaire ; ce sont des moments parfaitement déterminés de la construction conceptuelle³. Ni principes, ni fins, les dyades deleu-

1. D., 1969 d : 202-203. De la même façon, dans la dialectique du Maître et de l'Esclave c'est l'esclave qui est dialectique, et non pas le maître (D., 1962 : 11).

2. Pour une interprétation plus intéressante de Deleuze comme philosophe de la « dualité immédiate ou non dialectique », voir Lawlor, 2003.

3. C'est le cas, par exemple, de la dualité entre l'arborescence et le rhizome (D. G., 1980 : 21) ; des deux types de multiplicités, molaires et moléculaires (*ibid.* : 47) ; de la distinction entre forme de l'expression et forme du contenu (*ibid.* : 110) ; de l'opposition entre segmentaire et centralisé (*ibid.* : 255, 259) ; ou, finalement, des espaces lisses et striés

ziennes sont toujours des moyens pour arriver ailleurs. Le cas exemplaire ici est, encore une fois, la distinction entre la racine et le rhizome. Dans ce qui est peut-être le passage le plus cité de *Mille plateaux*, on peut lire :

Ce qui compte, c'est que l'arbre-racine et le rhizome-canal ne s'opposent pas comme deux modèles : l'un agit comme modèle et comme calque transcendants, même s'il engendre ses propres fuites ; l'autre agit comme processus immanent qui renverse le modèle et ébauche une carte, même s'il constitue ses propres hiérarchies, même s'il suscite un canal despotique. Il ne s'agit pas de tel ou tel endroit sur la terre, ni de tel moment dans l'histoire, encore moins de telle ou telle catégorie dans l'esprit. Il s'agit du modèle, qui ne cesse pas de s'ériger et de s'enfoncer, et du processus qui ne cesse pas de s'allonger, de se rompre et reprendre. Autre ou nouveau dualisme, non. Problème de l'écriture. [...] Nous n'invoquons un dualisme que pour en récuser un autre. Nous ne nous servons d'un dualisme de modèles que pour atteindre à un processus qui récuserait tout modèle. Il faut à chaque fois des correcteurs cérébraux qui défont les dualismes que nous n'avons pas voulu faire, par lesquels nous passons. Arriver à la formule magique que nous cherchons tous : PLURALISME = MONISME, en passant par tous les dualismes qui sont l'ennemi, mais l'ennemi tout à fait nécessaire, le meuble que nous ne cessons pas de déplacer (D. G., 1980 : 31).

Outre le fait d'écarter, en passant, les lectures qui réduisent leur philosophie à une théorie du Grand Partage (l'Occident arborescent, l'Autre rhizomatique), les auteurs illustrent ici deux procédés caractéristiques. Premièrement, le traitement des concepts sur un mode mineur ou pragmatique, comme des instruments, des ponts, ou des véhicules plutôt que comme des objets, des significations ou des destinations ultimes ; le philosophe comme penseur sauvage. De là le pragmatisme lucide de Deleuze et Guattari envers les propensions dualistes de la pensée en mode inertiel. Dans *L'Anti-Œdipe*, ils défendent une conception moniste de la production désirante ; dans *Mille plateaux*, ils avancent une théorie post-pluraliste des multiplicités – deux

(*ibid.* : 593). Juste après avoir distingué deux pôles, processus ou tendances, l'analyse deleuzo-guattarienne, d'une part, dédouble la polarité en d'autres polarités, emboîtées asymétriquement dans la première (produisant ainsi un « mélange » *de jure*) et, d'autre part, ne manque jamais de faire remarquer le mélange *de facto* des pôles initiaux.

entreprises clairement non dualistes. Ils ne supposent pas pour autant, toutefois, que les dualismes soient un obstacle négociable juste avec un peu de bonne volonté. Les dualismes sont réels, et non pas imaginaires ; ils ne sont pas de simples effets d'un biais « idéologique », mais le résultat d'un fonctionnement ou d'un état spécifique de la machine abstraite, la segmentation dure ou surcodante (et il existe d'autres machines abstraites, et d'autres fonctionnements). S'il faut défaire les dualismes, c'est d'abord parce qu'ils ont *réellement* été faits. Et c'est pour la même raison qu'il est possible de les défaire, parce qu'ils ont été *faits* réellement ; car les auteurs ne pensent pas non plus que les dualismes soient l'horizon d'événements de la métaphysique occidentale, la limite absolue qui ne peut être qu'exposée (déconstruite), mais jamais traversée par les prisonniers de la Caverne. Pour les défaire, cependant, il est important d'éviter le piège circulaire qui consisterait à les nier ou à les contredire ; il faut en sortir « de façon calculée », c'est-à-dire toujours par la tangente – par une ligne de fuite. Ce qui nous conduit au second procédé.

Les dualités deleuziennes sont construites et transformées selon un schéma récurrent qui les détermine comme *multiplicités minimales*. C'est ainsi que toute distinction conceptuelle commence par l'établissement d'un pôle actuel-extensif et d'un pôle virtuel-intensif. L'analyse subséquente consiste à montrer comment la dualité change de nature selon qu'elle est considérée du point de vue d'un pôle ou de l'autre. Du point de vue du pôle extensif (arborescent, molaire, dur, strié, etc.), la relation qui le distingue du second est typiquement une opposition : une disjonction exclusive et une synthèse limitative, c'est-à-dire, une relation qui est elle-même extensive, molaire et actuelle. Dans l'optique de l'autre pôle (intensif, rhizomatique, moléculaire, souple, lisse), cependant, il n'y a pas opposition mais bien différence intensive, implication ou inclusion disjonctive du pôle extensif dans le pôle intensif ou virtuel ; la dualité posée par le premier pôle est révélée comme la face, la phase ou l'écho molaire d'une multiplicité moléculaire située à l'autre pôle¹. C'est

1. « [U]ne alternative, une disjonction exclusive est déterminée par rapport à un principe qui en constitue pourtant les deux termes ou les deux sous-ensembles, et qui entre lui-même dans l'alternative (cas tout à fait différent de ce qui se passe quand la disjonction est inclusive) » (D. G., 1972 : 95). Le modèle apparaît tôt dans le *corpus* deleuzien,

comme si chaque pôle appréhendait sa relation avec l'autre suivant sa propre nature ; ou, autrement dit, comme si la relation entre les pôles appartenait de façon nécessaire et alternative au régime de l'un ou de l'autre pôle, le régime de la contradiction ou celui de la ligne de fuite (D. G., 1980 : 263-64) ; elle ne peut être tracée depuis l'extérieur, à partir d'un troisième pôle englobant. Le perspectivisme – la dualité comme multiplicité – est ce que la dialectique – la dualité comme unité – doit nier pour s'imposer comme loi universelle¹.

Les deux pôles ou aspects d'une dualité quelconque sont toujours dits présents et actifs dans tout phénomène ou processus. Leur relation est typiquement conceptualisée comme étant de « *présupposition réciproque* », une notion avancée à maintes reprises dans *Mille plateaux*² à la place de la causalité (linéaire ou dialectique), de la réduction macro → micro, ou des schémas hylémorphiques et expressifs. D'un point de vue anthropologique on peut rapprocher la présupposition réciproque de la double sémiotique wagnérienne de l'invention et de la convention, où chaque mode de symbolisation précipite ou « contre-invente » l'autre, selon un schéma d'alternance figure-fond (Wagner, 1981, chap. 3 ; 1986)³. Ou encore du mode de fonction-

comme le montre le commentaire de la division de Bergson entre la durée et l'espace (D., 1966) : elle ne peut être définie simplement comme une différence de nature, car la différence existe avant tout entre la durée, qui supporte et transporte toutes les différences de nature, et l'espace, qui ne montre que des différences de degré. « Il n'y a donc pas différence de nature entre les deux moitiés de la division ; la différence de nature est tout entière d'un côté » (*op. cit.* : 23).

1. Pour un anthropologue américaniste, cette dualité de dualités rappelle irrésistiblement l'argument central d'*Histoire de Lynx* (Lévi-Strauss, 1991), les conceptions contrastantes de la gémellité dans la mythologie du Vieux et du Nouveau Monde. On voit bien où je veux en venir...

2. D. G., 1980 : 59, 85, 111, 260, 629.

3. Wagner situe la relation de production réciproque entre le moment de la convention et celui de l'invention dans la « dialectique » culturelle (1981 : 52 ; le terme de dialectique est largement utilisé dans Wagner, 1986). Mais cette dialectique, en plus d'être explicitement définie comme non hégélienne, rappelle tout de suite la présupposition réciproque et la synthèse disjonctive : « Une tension ou une alternance semblable à un dialogue entre deux conceptions ou points de vue qui se contredisent et se renforcent simultanément » (Wagner, 1981 : 52). En somme, une dialectique sans résolution ni conciliation : une schismogénèse batesonienne plutôt qu'une *Aufhebung* hégélienne. L'œuvre de Bateson, je le vois à présent, est la connexion transversale entre les évolutions conceptuelles parallèles de Roy Wagner et de Deleuze-Guattari.

nement de certaines polarités analytiques centrales de *The Gender of the Gift* (Strathern, 1988), comme celles qui gouvernent l'économie logique du genre ou l'articulation entre les modes d'échange mélanésiens dans lesquels un pôle – masculin ou féminin, même sexe ou sexe opposé, échange médiat ou immédiat – est toujours décrit comme une version ou une transformation de l'autre pôle, « chacun fournissant le contexte et la base de l'autre », comme le résume Strathern dans un contexte (c'est le cas de le dire) très différent (1991 : 72)¹.

Il est important de relever que la présupposition réciproque définit comme également nécessaires les deux pôles de toute dualité, étant donné que ceux-ci sont mutuellement conditionnants, mais ne fait pas d'eux des pôles symétriques ou équivalents. L'interprétation est une relation d'implication réciproque *asymétrique* : « Le trajet n'est pas le même dans les deux sens. » Ainsi, quand ils distinguent les cartes rhizomatiques des calques arborescents, Deleuze et Guattari observent que les cartes sont constamment en train d'être totalisées, unifiées et stabilisées par les calques, qui à leur tour sont soumis à toutes sortes de déformations anarchiques induites par le processus rhizomatique. Mais en fin de compte, « *il faut toujours reporter le calque sur la carte*. Et cette opération n'est pas du tout symétrique de la précédente » (D. G., 1980 : 21). Et elles ne sont pas symétriques parce que l'une des opérations travaille en sens contraire au devenir qui est le processus du désir (*ibid.*, 334), alors que l'autre travaille en la faveur de ce dernier².

Cette relation asymétrique entre processus et modèles en présupposition réciproque (où le rhizome est processus alors que l'arbre est modèle) rappelle la distinction entre la différence et la négation développée dans *Différence et répétition* : la négation est

1. Dans l'univers de la parenté et du genre mélanésien, « chaque relation ne peut provenir que d'une autre relation [...] les relations conjugales et filiales sont des métaphores les unes des autres, et sont une source interne de réflexion » (Strathern, 2001 : 240).

2. Dans l'article qu'on vient de citer dans la note précédente, Strathern fait l'observation suivante : « Les relations de sexe opposé s'alternent en même temps avec les relations de même sexe et contiennent en soi une prémisse intrinsèque d'alternance » (*op. cit.* : 227). Tel serait un exemple de présupposition réciproque asymétrique : la relation entre des relations *same-sex* et des relations *cross-sex* est, elle-même, de type *cross-sex*. Ce qui est encore une autre façon d'illustrer la prémisse lévi-straussienne selon laquelle l'identité est un cas particulier de la différence.

réelle, mais sa réalité est purement négative ; la négation n'est que la différence invertie, extensivisée, limitée et oppositivisée (D., 1968 : 302 et s.). De ce fait, bien que Deleuze et Guattari avertisse plus d'une fois qu'il ne s'agit pas d'établir un contraste axiologique entre le rhizome et l'arbre, la segmentarité souple-moléculaire et la segmentarité dure-molaire et ainsi de suite (D. G., 1980 : 31, 259-60), il subsiste toujours une tendance et une contre-tendance, deux mouvements entièrement différents : l'actualisation et la contre-effectuation du virtuel. Le premier mouvement consiste en la chute des différences de potentiel ou d'intensité, dans la mesure où celles-ci s'expliquent en extension et s'incarnent dans des états de choses empiriques. Le second mouvement est créateur ou « implicateur » de la différence et, s'il est un mouvement de retour ou de causalité à l'envers (D. G., 1980 : 537), une « involution créatrice », ce n'est pas pour autant qu'il cesse d'être strictement contemporain du premier, étant donné qu'il est sa condition transcendantale, et en tant que tel impossible d'annuler. Ce dernier mouvement est l'Événement ou le Devenir, pur réservoir d'intensité – la part, en tout ce qui arrive, qui échappe à sa propre actualisation (D. G., 1991 : 147).

Une fois encore, il est inévitable de rapprocher cette asymétrie de processus interimpliqués de certains aspects de la sémiotique de Roy Wagner (1981 : 51-53, 116, 121-122). La nature « dialectique » ou « obviationnelle » de la relation entre les deux modes wagnériens de symbolisation renvoie à *un* des modes, la différenciation-invention, tandis que le contraste oppositif entre les deux modes est le résultat, en tant que tel, de l'opération de l'*autre* mode, la collectivisation-conventionalisation. Et en outre, bien que les deux modes soient simultanément et réciproquement actifs en tout acte de symbolisation (ils opèrent l'un sur l'autre, car il n'y a rien au-delà d'eux), il y a « toute la différence du monde » entre les cultures dont le « contexte de contrôle » – le vecteur de territorialisation, dans les termes de *Mille plateaux* – est le mode conventionnel et les cultures dont le contrôle est le mode différenciant. Si le contraste entre les modes n'est pas en soi axiologique, la culture qui favorise la symbolisation conventionnelle et collectivisante – la culture qui a engendré la théorie de la culture en tant que « représentation collective » – s'oriente dans la direction du calque, elle bloque et réprime la

dialectique de l'invention, et doit être, pour cette raison et en dernière instance, « reporté sur la carte ». De la même façon, le contraste avancé dans *The Gender of the Gift* entre les socialités du « don » et de la « marchandise » est explicitement assumé comme interne au monde de la marchandise (Strathern, 1988 : 16, 136, 343), mais en même temps tout se passe comme si la forme-marchandise était une transformation (ou déformation) de la forme-don plutôt que le contraire, dès que l'analyse d'une socialité du don nous oblige, en tant qu'anthropologues, à appréhender la particularité des présupposés culturels de l'anthropologie elle-même, et à décomposer nos propres métaphores capitalistes (*op. cit.* : 309). Le point de vue du don sur la marchandise n'est pas le même que le point de vue de la marchandise sur le don. Implication réciproque asymétrique¹.

1. Cette même stratégie selon laquelle on évoque un dualisme uniquement pour en déplacer un autre est aussi employée par Latour, par exemple, dans son livret anti-critique sur les *fétiches* : « Le double répertoire des modernes n'est pas à découvrir dans leur distinction des faits et des fétiches, mais dans la [...] distinction, plus subtile, entre la séparation des faits et des fétiches qu'ils font en théorie, d'une part, et le passage de la pratique qui en diffère totalement, d'autre part (Latour, 1996 b : 42-43).

Tout est production : la filiation intensive

S'il y a effectivement une asymétrie implicative que l'on peut dire primaire dans le système conceptuel de Deleuze, elle réside dans la distinction entre l'intensif (ou virtuel) et l'extensif (ou actuel). Ce qui m'intéresse ici c'est d'évaluer la portée de cette distinction pour la relecture faite dans *Capitalisme et schizophrénie* de deux catégories clés de la théorie classique de parenté, l'alliance et la filiation. Le choix se justifie, en premier lieu, parce que le traitement donné par Deleuze et Guattari à ces deux notions exprime avec une clarté particulière un important déplacement qui a lieu entre *L'Anti-Œdipe* et *Mille plateaux*. En second lieu, parce que le choix suggère la possibilité d'une transformation de l'anthropologie de la parenté de façon à l'aligner sur les développements « non humanistes » (Jensen, 2004) qui ont lieu aujourd'hui dans d'autres domaines de recherche. Car la question est effectivement celle de la possibilité de conversion des notions d'alliance et de filiation, classiquement considérées comme les coordonnées de l'homination en tant qu'effectuée dans et par la parenté, en des modalités d'ouverture sur l'extra-humain. Si l'humain n'est pas une essence, quelles en sont les implications pour une anthropologie de la parenté ?

Après avoir joué un rôle quasi totémique dans la discipline entre 1950 et 1970, quand elles signalaient par synecdoque deux conceptions diamétralement opposées de la parenté (Dumont, 1971), les notions d'alliance et de filiation, suivant le destin général du paradigme morganien dans lequel elles s'inséraient, ont subitement perdu leur valeur synoptique, à l'heure d'assumer la

fonction de simples conventions analytiques, et cela quand elles n'ont pas atteint leur fin de carrière active en passant de l'usage à la mention. Les pages qui suivent proposent une interruption réflexive de ce mouvement, en suggérant que certaines parties de la théorie classique peuvent être recyclées. Certes, il ne s'agit pas de proposer un retour en arrière : il ne s'agit ni de reproduire les formalismes un peu vains de l'« alliance prescriptive », qui ont beaucoup fait pour le retentissement des *Structures élémentaires de la parenté*, ni d'en revenir à la métaphysique substantialiste des groupes de filiation, la marque déposée de l'école britannique (d'inspiration durkheimienne) de Radcliffe-Brown, Meyer Fortes et Jack Goody. Il s'agit, au contraire, d'imaginer les contours possibles d'une conception rhizomatique de la parenté capable d'extraire toutes les conséquences de la prémisse selon laquelle « les personnes sont intégralement constituées par leurs relations » (Strathern, 1992 *b* : 101)¹. Si la théorie des groupes de filiation avait pour archétype les idées de *substance* et d'*identité* (le groupe en tant qu'individu métaphysique), et la théorie de l'alliance de mariage, les idées d'*opposition* et d'*intégration* (la société comme totalité dialectique), la perspective ici proposée puise dans l'œuvre de Deleuze et Guattari quelques éléments pour une théorie de la parenté en tant que *différence* et *multipllicité* (la relation comme disjonction inclusive).

*
* *

L'anthropologie sociale occupe une place de choix dans *Capitalisme et schizophrénie*. À commencer par Bachofen et Morgan, Engels et Freud, pour en arriver à Lévi-Strauss et Leach (nous étions en 1972), le premier livre du diptyque réécrit complètement la théorie du socius primitif. Il a pour principal interlocuteur le structuralisme de Lévi-Strauss, à propos duquel, et dans une large mesure contre lequel, sont mobilisées une quantité de références théoriques et ethnographiques allant du fonctionnalisme de Malinowski au juralisme de Fortes, de l'expérimentation ethnographique de Griaule et Dieterlen à l'ethno-marxisme de Meillassoux et Terray, de la segmentarité relationnelle

1. « *Persons have relations integral to them.* »

d'Evans-Pritchard à la dramaturgie sociale de Victor Turner¹. La conception lévi-straussienne de la parenté, fondée sur la déduction transcendantale de la prohibition de l'inceste comme condition de la socialité (Lévi-Strauss, 1967/1949), est rejetée par Deleuze et Guattari car ils y voient une généralisation anthropologique de l'Œdipe. Les auteurs comparent à son désavantage l'*Essai sur le Don* de Mauss (la référence majeure de Lévi-Strauss) à la *Généalogie de la morale* de Nietzsche ; c'est ce dernier qui, suggèrent-ils, devrait être le vrai livre de chevet des anthropologues (D. G., 1972 : 224 et s.).

Cette différence établie entre Mauss et Nietzsche me semble quelque peu exagérée dans *L'Anti-Œdipe*. La distinction entre « échange » et « dette » ne correspond à aucun développement maussien reconnaissable et n'est pas si évidente que ce que les auteurs le disent². Après tout, ce que l'on échange, dans le *potlatch* ou la *kula*, ce sont des dettes ; dans le premier cas, surtout, le but de l'échange agonistique de dons c'est de « tuer » (parfois littéralement) le partenaire par la dette. La notion d'échange, dans *L'Anti-Œdipe*, est toujours tirée soit vers le côté de l'échange marchand (ce qui permet aux auteurs d'opposer « échange » et « don »), soit vers le côté du contrat social, idées qui sont indubitablement présentes dans l'*Essai*, mais qui sont clairement subordonnées, je pense, à l'idée plus fondamentale d'*obligation*, conçue par Mauss moins comme norme transcendante que comme division interne du sujet, dépendance de celui-ci face à une altérité immanente. De plus, la théorie nietzschéenne de la répression proto-historique d'une « mémoire biologique », indispensable à la création d'une « mémoire sociale », n'est pas tellement incompatible avec le paradigme hominisant partagé par les théories maussiennes et structuralistes de l'échange. Je pense que c'est seulement lorsque Deleuze et Guattari définissent clairement le devenir comme anti-mémoire, dans *Mille plateaux* (D. G., 1980 : 324), que l'on peut dire que les termes du problème ont résolument changé.

Le contraste Mauss/Nietzsche de *L'Anti-Œdipe* renvoie à une toile de fond polémique sur laquelle apparaissent les noms de Hegel, Kojève, Bataille, le Collège de sociologie et, plus proche de nous, ceux de Lévi-

1. La bibliothèque ethnologique de Deleuze et Guattari possède une section « Afrique » bien fournie, ce qui reflète les conditions du milieu anthropologique français de l'époque, quand l'africanisme était, de loin, la sous-spécialité la plus répandue et la plus réfractaire à l'influence du structuralisme.

2. La distinction apparaît déjà dans *Nietzsche et la philosophie* (D., 1962 : 155).

Strauss, Lacan et Baudrillard, entre autres. L'« économie généralisée » déduite par Bataille d'une lecture nietzschéenne de l'*Essai sur le don* est très rarement mentionnée dans *L'Anti-Œdipe* (*op. cit.* : 10, 225). Le mépris de Deleuze et Guattari envers la catégorie bataillienne de transgression (l'observation est de Lyotard) peut expliquer partiellement ce quasi-silence. Ceci dit, dans l'essai sur Klossowski inclus dans *Logique du sens*, Deleuze établit un contraste entre échange, généralité (équivalence) et répétition fausse, d'une part, et don, singularité (différence) et répétition authentique, d'autre part. Tout en anticipant les thèses de *L'Anti-Œdipe* sur l'échange (comme d'ailleurs au début de *Différence et répétition* – D., 1968 : 7), le contraste est ici justement associé à Bataille : Théodore, le héros d'un des romans de Klossowski, « sait que la vraie répétition est dans le don, dans l'économie du don qui s'oppose à l'économie mercantile de l'échange (... hommage à Georges Bataille) » (D., 1969 c : 334 ; points de suspension dans l'original).

Quoi qu'il en soit, *L'Anti-Œdipe* avance, contre le thème de l'échange en tant que synthèse sociogénétique d'intérêts contradictoires, le postulat selon lequel la machine sociale répond au problème de la codification des flux du désir. Deleuze et Guattari proposent une conception inscriptrice – « le socius est inscripteur », c'est à lui de marquer les corps, la circulation n'étant qu'une activité secondaire (*op. cit.* : 217 et s.) – et simultanément productionniste : « Tout est production » (*ibid.* : 10). Dans le meilleur style des *Grundrisse*, la production, la distribution et la consommation sont posées comme des moments d'une production en tant que processus universel. L'inscription est le moment de l'enregistrement ou de la codification de la production qui contre-effectue le *socius* fétichisé comme instance du Donné naturel ou divin, surface magique d'inscription ou élément d'anti-production (le « Corps sans Organes »).

Mais, somme toute, on n'arrive pas à se défaire de l'impression que la démolition schizoanalytique de la parenté menée dans *L'Anti-Œdipe* est encore incomplète, justement parce qu'elle se veut une critique. Notez bien le kantisme appuyé, parodique même, du langage de ce livre : illusion transcendantale, usage illégitime des synthèses de l'inconscient, les quatre paralogismes d'Œdipe... *L'Anti-Œdipe* reste ainsi dans l'Œdipe ; c'est un livre nécessairement, ou pire encore, dialectiquement œdipien¹. Il est

1. « *L'Anti-Œdipe* avait une ambition kantienne... » (D. G., 2003/1997 : 289).

révisé à une conception anthropocentrique de la socialité ; son problème continue à être celui de l'hominisation, le « passage » de la Nature à la Culture. Évidemment, les insuffisances de cette approche ne se révèlent que du point de vue radicalement œdipien du second tome de *Capitalisme et schizophrénie*. En vérité, il ne serait pas absurde d'imaginer les auteurs de *Mille plateaux* dire, en considérant leur livre précédent, que toute et n'importe quelle interrogation de type « anthropologique » sur la distinctivité de l'espèce ou de la condition humaine, quel que soit le signe ou la cause de son élection (ou de sa malédiction), est irrémédiablement compromise avec l'Œdipe. Car le défaut n'est pas dans la réponse, mais bien dans la question.

La limitation de l'approche du premier tome de *Capitalisme et schizophrénie* expliquerait ainsi l'interprétation de l'alliance comme jouant le rôle exclusif de transmetteur du triangle œdipien. Argument qui place la parentalité avant la conjugalité (la première « se prolonge » dans la deuxième) et l'alliance comme simple instrument pour la filiation (D. G., 1972 : 85-86). En d'autres termes, la critique des conceptions échangistes mise en place par *L'Anti-Œdipe* dépend d'une contre-théorie de l'Œdipe dans laquelle c'est la filiation et la production qui sont primordiales, plutôt que l'alliance et l'échange. En ce sens, comme en d'autres d'ailleurs, *L'Anti-Œdipe* est bien un livre anti-structuraliste. Mais, si Deleuze et Guattari ont ainsi pris leurs distances à l'égard de l'évaluation lévi-straussienne de la structure de la parenté humaine, il a fallu d'abord qu'ils acceptent certains des termes dans lesquels la question de la parenté a été formulée par Lévi-Strauss. Ils semblent croire, par exemple, que l'alliance est une affaire de parenté, et que la parenté est une affaire de société. Pour une fois, ils se montrent trop prudents.

*
* *

Le chapitre 3 (« Sauvages, barbares, civilisés »), partie centrale et la plus longue de *L'Anti-Œdipe*, commence par un exposé des caractéristiques de la « machine territoriale primitive » et de sa « déclinaison » de l'alliance et de la filiation (*ibid.* : 171). L'hypothèse fondamentale pour la construction

d'une théorie alternative au structuralisme, là-dessus, consiste à *faire apparaître deux fois la filiation*. La première fois, en tant qu'état générique et intensif de la parenté, la deuxième fois comme état particulier et extensif en opposition complémentaire à l'alliance. L'alliance n'apparaît qu'au moment extensif ; sa fonction est précisément celle de coder la parenté, c'est-à-dire, d'opérer le passage de la parenté intensive à la parenté extensive.

Les auteurs postulent l'existence primordiale d'une filiation précosmologique intense, germinale, disjonctive, nocturne et ambiguë, un « implexe » ou « influx germinal » (*ibid.* : 191) qui est le premier caractère de l'inscription marquée sur le corps plein et inengendré de la terre : « force pure de la filiation ou généalogie, Numen » (*ibid.* : 181). Cette analyse s'appuie quasi exclusivement sur une interprétation des récits collectés par Marcel Griaule et son équipe en Afrique de l'Ouest, notamment sur le grand mythe d'origine des Dogon publié dans *Le renard pâle* (Griaule et Dieterlen, 1965) : l'œuf cosmique d'Amma, la Terre placentaire, le *trickster* incestueux Yuruggu, les Nommo, « jumeaux » hermaphrodites et anthro-ophidiomorphes...

La place que ce récit tient dans l'argument général se révèle d'une grande importance théorique ; il fonctionne comme l'« anti-mythe de référence » de *L'Anti-Œdipe*¹. Dans le chapitre 2 (« Psychanalyse et familialisme »), les auteurs avaient établi un contraste entre les conceptions théâtrale-expressive et machinique-productive de l'inconscient, ce qui les menait à soulever à maintes reprises la question impatiente : « Pourquoi revenir au mythe ? » (D. G., 1972 : 67, 99, 134), se référant ainsi à l'usage emblématique de l'histoire grecque fait par la psychanalyse. Mais lorsque, dans le chapitre suivant (*ibid.* : 181-195), ils arrivent au bout de leur reconstruction anthropologique de la parenté, ce sont eux-mêmes qui, en fin de compte, reviennent au mythe. Deleuze et Guattari n'introduisent pas les matériaux

1. L'article de Cartry et Adler (1971) sur le mythe dogon est à l'origine de la place attribuée à cet horizon ethnographique ; il est cité à des moments cruciaux de l'analyse. Ces deux anthropologues, avec A. Zempléni, ont lu attentivement le manuscrit du troisième chapitre de *L'Anti-Œdipe* (cf. Nadaud, 2004 : 20-21). D'autre part, les idées de Deleuze et Guattari ont eu une influence déterminante sur l'étude de Cartry et Adler (1971 : 37, n. 1).

dogon sans passer par une réévaluation radicale du concept de mythe :

[L]e recours au mythe est indispensable, non pas parce qu'il serait une représentation transposée ou même inversée des relations réelles en extension, mais parce que lui seul détermine conformément à la pensée et à la pratique indigènes les conditions intensives du système (y compris du système de la production) (D. G., 1972 : 185).

Ces évaluations apparemment discordantes du recours au mythe, au sein même de *L'Anti-Œdipe*, exigeraient une réflexion plus approfondie que celle que je suis en condition de faire pour le moment. À titre spéculatif, on peut dire que ce que l'on observe, entre les références à la tragédie d'Œdipe et au cycle du Renard pâle, c'est moins une différence d'attitude face à un même mythe qu'une différence dans le mythe lui-même, une différence interne à ce que nous appelons « mythe » : l'histoire d'Œdipe appartient au régime barbare ou « oriental » du signifiant despotique, alors que le récit dogon appartiendrait plutôt au régime sauvage de la sémiotique primitive ou « présignifiante » (dans le sens de D. G., 1980 : 147 et s.). Il ne s'agit donc pas d'un seul et même mythe, d'un même autre générique du *logos* ; il y a mythe et mythe – exactement dans le même sens où l'on peut dire qu'il y a « figure » et « figure », pour évoquer un concept clé de la géophilosophie (le concept, en quelque sorte, du presque-concept ; voir D. G., 1991 : 86 et s.). La question du sens complètement différent que l'énonciation mythique assume lorsque nous sortons du monde préphilosophique des « Maîtres de Vérité » (Detienne, 1981/1967) et de son régime monarchique d'énonciation, monde classique de l'helléniste, de l'historien de la philosophie, pour entrer dans le monde extraphilosophique des « sociétés contre l'État », monde de la pensée sauvage, de l'altérité anthropologique radicale – eh bien, cette question n'a pas encore reçu une analyse à sa hauteur¹.

Mais le métamythe dogon n'est pas une pensée quelconque qui serait venue à l'esprit d'une pensée sauvage générique. Elle

1. Le débat entre Lévi-Strauss et Ricœur au sujet de l'analyse structurale des mythes prend sa source dans cette différence (voir « La pensée sauvage et le structuralisme », *Esprit*, 322, novembre 1963). Richir (1994) apporte des suggestions intéressantes sur les différents régimes du mythe ; voir aussi ci-dessous, p. 141.

est un mythe cosmogonique d'une population d'Afrique de l'Ouest, région où fleurit une culture de la parenté profondément marquée par les idées d'ancestralité et de descendance, ainsi que par la présence de groupements politiques constitués sur la base d'une origine parentale commune (les lignages). Il n'est donc pas surprenant que les auteurs de *L'Anti-Œdipe* en arrivent, à travers ce mythe, à la filiation comme dimension relationnelle originelle de la parenté, et qu'ils voient l'alliance comme une dimension adventice dont la fonction serait de distinguer les affiliations lignagères. Nous sommes au sein d'un univers de parenté structuralo-fonctionnaliste, très fortésien (Fortes, 1969, 1983). Ce qui est intense et primordial ce sont les lignages filiatifs ambigus, involués, impliqués et (pré-)incestueux qui perdent leur usage inclusif et illimitatif dans la mesure où, en faisant l'objet d'une mémoire « nocturne et biocosmique », ils doivent « remonter le refoulement » exercé par l'alliance pour qu'ils puissent s'expliquer et s'actualiser dans l'espace physique du socius (D. G., 1972 : 183).

Cependant, tout se passe comme si le système des Dogon, qui sont synecdochiquement les Sauvages à ce point-là de *L'Anti-Œdipe*, exprimait la théorie de la filiation sur le plan virtuel ou intensif et la théorie de l'alliance sur le plan actuel ou extensif. Car les auteurs prennent entièrement à leur compte les critiques de Leach à Fortes au sujet de la « filiation complémentaire », tout comme ils concluent, d'un passage crucial de Lévi-Strauss sur la logique du mariage des cousins croisés (1967 : 151-154), que « jamais les alliances ne dérivent des filiations, ni ne s'en déduisent » et que « dans ce système en extension, il n'y a pas de filiation première, ni de première génération ou d'échange initial, mais toujours et déjà des alliances... » (D. G., 1972 : 182, 184)¹. Dans l'ordre de l'extensif, la filiation revêt un caractère *a posteriori*, « administratif et hiérarchique », alors que l'alliance, qui dans cet ordre est première, est « politique et économique » (*op. cit.* : 172). L'affin, l'allié de mariage comme personnage

1. Cf. aussi ce raisonnement structuraliste typique : « On évite difficilement dans les structures de parenté de faire comme si les alliances découlaient des lignes de filiation et de leurs rapports, bien que les alliances latérales et les blocs de dette conditionnent les filiations étendues dans le système en extension, et non l'inverse » (*op. cit.* : 220).

sociopolitique, est là depuis le début pour faire en sorte que les relations familiales soient toujours des relations coextensives au champ social (*ibid.* : 188). Mais il y a quelque chose avant ce début : dans l'ordre de la genèse métaphysique, autrement dit, du point de vue mythique (*ibid.* : 185), l'alliance vient après. « Le système en extension naît des conditions intensives qui le rendent possible, mais réagit sur elles, les annule, les refoule et ne leur laisse d'expression que mythique » (*ibid.* : 188). Reste évidemment la question de savoir ce que serait une *expression mythique* dans un sens non trivial, puisque le mythe « n'est pas expressif, mais conditionnant » (*ibid.* : 185).

Le champ de la parenté d'après la prohibition de l'inceste est, ainsi, organisé par l'alliance et la filiation en une relation de pré-supposition réciproque commandée actuellement par la première et virtuellement par la seconde. Le plan intensif du mythe est peuplé de filiations pré-incestueuses qui ignorent l'alliance. Le mythe est intensif car (pré-)incestueux, et *vice versa* : l'alliance est « réellement » le principe de la société, et la fin du mythe. Il est difficile de ne pas se souvenir ici du dernier paragraphe des *Structures élémentaires de la parenté*, dans lequel Lévi-Strauss observe que, dans ses mythes sur l'Âge d'or et l'Au-delà, « l'humanité a rêvé de saisir et de fixer cet instant fugitif où il fut permis de croire qu'on pouvait ruser avec la loi de l'échange, gagner sans perdre, jouir sans partager », et qu'ainsi, pour elle, la douceur complète, « éternellement déniée à l'homme social » consisterait à « vivre *entre soi* » (1967 : 569-70).

Pour reprendre le problème dans les termes de l'économie conceptuelle de *L'Anti-Œdipe*, il me semble que l'aspect décisif de l'analyse du mythe dogon est celui de la détermination de la filiation (intensive) en tant qu'opérateur de la synthèse disjonctive d'inscription – le(s) Nommo qui est/sont un et deux, homme et femme, humain et ophidien ; le Renard pâle qui est simultanément fils, frère et époux de la Terre, etc. – alors que l'alliance est l'opérateur de la synthèse conjonctive :

Telle est l'alliance comme second caractère d'inscription : l'alliance impose aux connexions productives la forme extensive d'une conjugaison de personnes, compatible avec les disjonctions de l'inscription, mais inversement réagit sur l'inscription en déterminant un usage exclusif et limitatif de ces mêmes disjonctions. Il est donc

forcé que l'alliance soit représentée mythiquement comme survenant à un certain moment dans les lignes filiatives (bien que, en un autre sens, elle soit déjà là de tout temps) (D. G., 1972 : 182).

Nous avons vu plus haut que la synthèse disjonctive est le régime relationnel caractéristique des multiplicités. Comme on peut le lire juste après le passage ci-dessus, le problème n'est pas d'aller des filiations aux alliances, mais « de passer d'un ordre intensif énergétique à un système extensif ». Et, en ce sens,

[q]ue l'énergie première de l'ordre intensif... soit une énergie de filiation, ne change rien à l'affaire, car cette filiation intense n'est pas encore étendue, ne comporte encore aucune distinction de personnes ni même de sexe, mais seulement des variations prépersonnelles en intensité... (*op. cit.* : 183).

Il faudrait ajouter ici que si cet ordre intensif ne connaît ni distinction de personne ni de sexe, il ne connaît pas non plus de distinction d'espèce, et spécialement de distinction entre humains et non-humains : dans le mythe, tous les actants occupent un champ interactionnel unique, en même temps ontologiquement hétérogène et sociologiquement continu (là où toute chose est « humaine », l'humain est tout autre chose).

La question surgit alors naturellement : si le fait que l'énergie primaire soit une énergie de filiation ne change rien, est-il possible de déterminer un ordre intensif dans lequel l'énergie primaire serait une énergie d'alliance ? Est-il vraiment *nécessaire* que l'alliance fonctionne seulement et toujours pour ordonner, discerner, discrétiser et policer une filiation pré-incestueuse antérieure ? Ou bien serait-il *possible* de concevoir une alliance intense, anœdipienne, qui comprenne des « variations prépersonnelles en intensité » ? Bref, le problème consiste à construire un concept de l'alliance comme synthèse disjonctive.

Cependant, pour ce faire, il faudrait prendre une plus grande distance que celle que prend *L'Anti-Cédipe* vis-à-vis de la socio-cosmologie de Lévi-Strauss, tout en soumettant le concept d'échange à une interprétation deleuzienne ou « perverse ». Et à cette fin, il faut, à la fois et réciproquement, commencer par admettre pour de bon que la théorie lévi-straussienne de l'échange matrimonial continue d'être, tout compte fait, une construction anthropologique infiniment plus sophistiquée et

intéressante que la doctrine juraliste des groupes de filiation. Dans un certain sens, *Les structures élémentaires de la parenté* ont été le premier *Anti-Œdipe*, dans la mesure où elles ont opéré une rupture avec l'image de la parenté comme étant centrée sur la famille et dominée par la parentalité ; ou, pour le dire autrement, la relation entre *L'Anti-Œdipe* et *Les structures élémentaires* est analogue à la relation entre ce dernier livre et *Totem et tabou*.

Une reprise du discours structuraliste de la parenté en clé anti-œdipienne exige, pour le moins, l'abandon de la description de l'« atome de parenté » en termes d'une alternative exclusive – cette femme comme étant ma sœur ou bien mon épouse, cet homme comme étant mon père ou bien mon oncle maternel – et sa reformulation en termes d'une disjonction inclusive ou non restrictive : « soit... soit... », « et/ou ». La différence entre sœur et épouse, frère et beau-frère, doit être prise comme une différence interne, « indécomposable et inégale à soi-même » ; ce que disent Deleuze et Guattari sur le schizophrène et les disjonctions masculin/féminin et mort/vivant auxquelles il fait face, serait aussi valable dans notre cas : une femme donnée est de fait ma sœur ou ma belle-sœur, mais « précisément elle est des deux côtés », sœur du côté des sœurs (et des frères), épouse du côté des épouses (et des maris) – non pas les deux à la fois pour moi, « mais chacun[e] des deux au terme d'une distance qu'[elle] survole en glissant [...] l'un[e] au bout de l'autre comme les deux bouts d'un bâton dans un espace indécomposable » (D. G., 1972 : 90-91).

Ce point peut être reformulé dans un langage que tout anthropologue reconnaîtra. Ma sœur est ma sœur *parce qu'elle* est une épouse pour autrui : les sœurs ne naissent pas sœurs sans naître en même temps épouses ; la sœur existe *pour qu'il y ait* épouse ; toute « femme » est un terme – une métarelation – constitué par la relation asymétrique entre les relations de « sœur » et d'« épouse » (la même chose s'appliquant évidemment aux « hommes »). La consanguinité de la sœur, tout comme son affectation sexuelle molaire, n'est pas donnée – il n'y a jamais eu de « donnée biologique de base » (Héritier, 1981) –, mais plutôt instituée, non seulement au même titre que l'affinité de l'épouse, mais aussi par son intermédiaire (causalité formelle à l'envers). C'est la relation de sexe opposé entre ma sœur/épouse et moi qui

engendre ma relation de même sexe avec mon beau-frère. Les relations de sexe opposé engendrent non seulement des relations de même sexe, mais elles leur communiquent aussi leur propre potentiel différentiel interne (Strathern, 1988, 2001). Deux beaux-frères sont liés entre eux de la même façon que le sont les dyades de sexe croisé qui fondent leur relation (frère/sœur, mari/femme) : non pas malgré leur différence, mais à cause d'elle. Un des beaux-frères voit la face conjugale de sa sœur dans le mari de celle-ci ; l'autre voit le côté sororal de son épouse dans le frère de celle-ci. L'un voit l'autre comme étant défini par le lien de sexe opposé qui les différencie l'un de l'autre : chacun se voit soi-même comme étant « de même sexe », dans la même mesure où l'autre est vu « comme » étant de sexe opposé, et réciproquement. Les deux faces du terme relationnant créent, ainsi, une division interne aux termes reliés. Tous deviennent doubles, les « femmes » et les « hommes » ; le relieur et les reliés se révèlent permutables sans pour autant devenir redondants ; chaque sommet du triangle de l'affinité inclut les deux autres sommets comme des *versions de soi-même*.

On peut reprendre l'analyse que fait R. Wagner (1977) sur l'échange matrimonial pour les Daribi mélanésiens : le clan patrilineaire donneur de femmes voit les femmes qu'il cède comme un flux efférent de sa propre substance masculine ; mais le clan récepteur verra le flux afférent comme constitué de substance féminine ; lorsque les prestations matrimoniales suivent le chemin inverse, la perspective s'inverse. L'auteur conclut : « Ce que l'on pourrait décrire comme échange, ou réciprocité, est, en fait, une [...] imbrication de deux visions d'une seule chose » (*op. cit.* : 62). L'interprétation de l'échange de dons mélanésien comme définissable intensionnellement en termes d'échange de perspectives (où, notons-le bien, c'est la notion de perspective qui détermine conceptuellement celle d'échange et non pas le contraire) a été élevée par Marilyn Strathern à un très haut niveau de sophistication dans *The Gender of the Gift* (1988), probablement l'étude anthropologique la plus influente du dernier quart de siècle. Cet aspect des travaux de Wagner et de Strathern représente ainsi une « transformation anticipée » du thème des relations entre le perspectivisme cosmologique et l'affinité potentielle, qui commençait à peine à être ébauché par l'ethnologie amazoniste à l'époque. La synergie des interprétations a eu lieu bien plus tard (Strathern, 1999 : 246 et s. ; 2005 : 135-162 ; Viveiros de Castro, 1998, 2008 a).

Au sujet de l'antériorité de la détermination « épouse » sur celle de « sœur », je conseille le lecteur de se reporter à un paragraphe du dactylogramme de *La pensée sauvage*, supprimé dans l'édition de 1962, mais récupéré par Frédéric Keck dans l'édition critique incluse dans les *Œuvres* de « La Pléiade » :

Le fondement spéculatif des prohibitions alimentaires et des règles d'exogamie consiste donc dans une répugnance à conjoindre des termes qui peuvent l'être d'un point de vue général (toute femme est "copulable" comme toute nourriture est "mangeable") mais entre lesquels l'esprit a posé une relation de similitude dans un cas particulier (la femme, ou l'animal, de mon clan)... [P]ourquoi ce cumul de conjonction... est-il tenu pour néfaste ? La seule réponse possible... est que *la similitude première n'est pas donnée comme un fait, mais qu'elle est promulguée comme une loi [...] Assimiler le semblable sous un nouveau rapport serait en contradiction avec la loi qui a consenti au semblable comme moyen de créer du différent. En effet, la similitude est le moyen de la différence, et elle n'est rien d'autre que cela...* (L.-S., 2008 : 1834-35, n. 14 ; je souligne).

Ce n'est certainement pas parce qu'il contredirait l'idée que Lévi-Strauss se fait en général de la similitude et de la différence que ce passage remarquable a été supprimé ; il s'agit là, au contraire, d'un développement anticipant la formule que l'on retrouvera plus tard dans *L'homme nu*, déjà citée (« la ressemblance n'existe pas en soi : elle n'est qu'un cas particulier de la différence... ») – et qui n'est autre chose, du reste, qu'un énoncé plus abstrait de l'argument sur l'impossible gémelité amérindienne que l'on trouve dans *Histoire de Lynx*. Le passage me semble cependant éloquent de par sa valeur diacritique : il permet de bien mesurer la distance qui sépare le concept structuraliste d'échange matrimonial de principes tels que celui du « *non-cumul de l'identique* » proposé par Françoise Héritier, principe qui fait découler la ressemblance d'elle-même, selon un parti pris substantialiste (au double sens du terme) entièrement étranger à l'ontologie lévi-straussienne de la différence. Pour le structuralisme, en effet, une idée comme celle du « non-cumul de l'identique » est le type même, si l'on me passe l'oxymoron, d'un principe secondaire.

Or, cette duplication complexe créée par l'échange (dans laquelle il y a, notons-le en passant, deux triangles, un pour chaque sexe pris comme « relieur ») est explicitement décrite par Deleuze et Guattari dans un commentaire sur l'analogie entre l'homosexualité et la reproduction végétale faite dans *Sodome et*

Gomorrhe. Quelque chose de l'ordre d'un « atome de genre » peut être entrevu ici :

[L]e thème végétal... nous apporte encore un autre message et un autre code : chacun est bisexué, chacun a les deux sexes, mais cloisonnés, incommunicants ; l'homme est seulement celui chez qui la partie mâle domine statistiquement, la femme, celle chez qui la partie femelle domine statistiquement. Si bien qu'au niveau des combinaisons élémentaires, il faut faire intervenir aux moins deux hommes et deux femmes pour constituer la multiplicité dans laquelle s'établissent des communications transversales [...] : la partie mâle d'un homme peut communiquer avec la partie femelle d'une femme, mais aussi avec la partie mâle d'une femme, ou avec la partie femelle d'un autre homme, ou encore avec la partie mâle de l'autre homme, etc. (D. G., 1972 : 82).

« Aux moins deux hommes et deux femmes ». Si on les reliait par un « échange de sœurs », c'est-à-dire, par un arrangement matrimonial entre deux paires de germains de sexe opposé (deux dividus bisexuels, en somme), on aboutirait à une version extensive, canoniquement structuraliste, de la multiplicité-genre. Mais, évidemment, « c'est en intensité qu'il faut tout interpréter » (D. G., 1972 : 186). Tel est le travail que le petit « etc. » de la fin du passage ci-dessus semble être en train de faire. De l'échange au devenir ?

TROISIÈME PARTIE

L'alliance démonique

CHAPITRE 8

Métaphysique de la prédation

La lecture à rebrousse-poil du structuralisme proposée dans les pages qui suivent exige un rapide détour par le récit autobiographique, ce pour quoi je demande l'indulgence du lecteur en le priant de prendre en compte que ce récit est empiriquement fondé sur mon expérience en tant qu'ethnologue américaniste.

Dans les deux œuvres charnière de 1962, *Le totémisme aujourd'hui* et *La pensée sauvage*, où le « préstructuralisme » des *Structures élémentaires* commence à céder sa place au « post-structuralisme » des *Mythologiques*¹, Lévi-Strauss établit un contraste paradigmatique entre « totémisme » et « sacrifice » qui est venu assumer, pour moi, une valeur que l'on pourrait décrire comme proprement mythique, me permettant de formuler plus distinctement ce que je percevais confusément comme étant les limites de l'anthropologie structurale. Limites dans le sens géométrique du terme – le périmètre de juridiction de la méthode lévi-straussienne – tout comme dans son sens mathématico-dynamique – l'attracteur vers lequel tendent certaines virtualités de cette méthode. Ce contraste a été important, tout particulièrement, pour une relecture de l'ethnographie amazonienne à la lumière d'une recherche faite auprès des Araweté, un peuple de langue tupi d'Amazonie orientale². Il m'a servi de point d'appui

1. Voir Viveiros de Castro, 2008 c.

2. Viveiros de Castro, 1992/1986.

pour une tentative de repenser le sens du cannibalisme guerrier et du chamanisme, institutions cosmopolitiques centrales (ou plutôt, « dé-centrales ») des Tupi et autres sociétés amérindiennes.

*
* *

La question de l'existence de rites « sacrificiels » en Amazonie indigène pose le problème des relations historiques et typologiques entre les cultures des basses terres d'Amérique du Sud et les formations étatiques andines et méso-américaines, où le sacrifice est un dispositif théologico-politique essentiel. Derrière ce problème, se trouve à son tour celui, plus vaste, de l'émergence de l'État dans les sociétés dites primitives. En Amazonie, le phénomène qui concentre les attentions des spécialistes intéressés par la question est celui du chamanisme, une fois que le chamane semble parfois assumer l'apparence proto-sacerdotale d'un délégué de la transcendance. Mais le consensus américaniste est que la définition classique, franco-sociologique de sacrifice (Hubert et Mauss, 1950/1899), qui continue à servir de référence générale à la discipline, ne rend pas compte de façon satisfaisante du complexe du chamanisme sud-américain.

Et pourtant, la connexion entre l'ethnographie araweté et la notion de sacrifice ne s'est pas imposée à moi directement à partir des pratiques chamaniques de ce peuple, mais bien à partir de son discours eschatologique. La cosmologie des Araweté réserve une place d'honneur au cannibalisme posthume : les divinités célestes (les *Mai*) dévorent les âmes des morts arrivées au ciel, comme prélude à la métamorphose de ces derniers en êtres immortels, semblables à ceux qui les dévorent. Comme je l'ai argumenté dans ma monographie, ce cannibalisme mystico-funéraire est une transformation structurale évidente du cannibalisme bellico-sociologique des Tupinambá qui habitaient la côte brésilienne au XVI^e siècle, et qui constituaient la plus importante tribu de langue tupi, établie à Rio de Janeiro et à Bahia.

Il serait sans doute utile de rappeler les traits généraux du cannibalisme tupinambá. Il s'agissait d'un système très élaboré de capture, d'exécution et de dévoration cérémonielle des ennemis. Les captifs de guerre, fréquemment pris à des peuples de même langue et de mêmes coutumes que ceux de leurs ravisseurs,

pouvaient vivre suffisamment longtemps auprès de ces derniers, avant de subir l'exécution solennelle sur la place centrale du village. Ils étaient en général bien traités, vivaient en liberté surveillée pendant toute la durée des longs préparatifs en vue du grand rite d'exécution ; il était d'usage de leur donner des femmes du groupe comme épouses – les captifs étaient donc transformés en beaux-frères (« ennemi » et « beau-frère » se dit, en tupi ancien, de la même façon : *tovajar*, terme qui veut dire littéralement « contraire ») : on voit déjà ici en quoi la prédation amérindienne implique la question de l'affinité, comme l'observait Lévi-Strauss... Le cycle rituel atteignait son point culminant au moment de la mise à mort du captif, acte qui avait une valeur d'initiation pour l'officiant (celui-ci obtenait un nouveau nom, subissait des scarifications commémoratives, gagnait le droit de se marier et d'avoir des enfants, l'accès au paradis, etc.), et s'en suivait la dévoration du corps du captif par toute l'assistance, c'est-à-dire par les hôtes et invités de villages voisins, à l'exception de l'officiant-bourreau, qui, non seulement ne mangeait pas du captif, mais entrait, lui, en réclusion funéraire, c'est-à-dire, dans une période de deuil. Il s'engageait, en d'autres termes, dans un processus d'identification avec le « contraire » qu'il venait de mettre à mort.

L'anthropophagie des Tupinambá a été fréquemment interprétée comme une forme de « sacrifice humain », soit dans le sens figuratif de l'expression, utilisée par certains des premiers chroniqueurs, soit dans un sens conceptuellement précis, comme l'a fait l'un des pères fondateurs de la sociologie au Brésil, Florestan Fernandes (1970/1952), qui a appliqué le schéma de Hubert et Mauss aux matériaux du XVI^e siècle brésilien. Pour ce faire, cependant, Fernandes a postulé une information qui ne figurait pas dans les sources : un destinataire du sacrifice, une « entité surnaturelle ». Selon lui, le sacrifice était destiné aux esprits des morts du groupe, vengés et célébrés par l'exécution et la dévoration du captif de guerre.

Dans mon étude sur les Araweté, j'ai contesté l'idée selon laquelle des entités surnaturelles seraient impliquées dans le cannibalisme tupi, et que leur propitiation serait la raison du rite. Il est vrai que, justement dans le cas araweté, on trouvait des « entités surnaturelles » jouant le rôle du pôle actif de la relation

cannibale. Mais, d'après ma lecture de l'eschatologie de ce peuple à travers la sociologie tupinambá, cette condition surnaturelle des dévoreurs n'était pas d'une grande importance. J'argumentais que les *Maï araweté* (c'est-à-dire les dieux) occupaient la place qui, dans le rite tupinambá, était occupée par le groupe en fonction du sujet – le groupe du meurtrier et ses alliés, qui dévorait le captif –, alors que la place de l'objet du sacrifice, le captif du rite tupinambá, était occupée par les morts araweté. Les vivants araweté, enfin, occupaient la place de *cosujets* qui, chez les Tupinambá, était occupée par le groupe ennemi, celui duquel provenait la victime¹. En somme, la transformation que le cannibalisme divin araweté imposait au cannibalisme humain tupinambá ne portait pas sur le contenu symbolique de cette pratique ou sur sa fonction sociale, mais consistait en un glissement pragmatique, une torsion ou une translation de perspective qui affectaient les valeurs et les fonctions de sujet et d'objet, de moyen et de fin, de soi et d'autrui.

J'en suis venu à conclure, ensuite, que l'idée d'un changement coordonné de points de vue faisait plus que décrire la relation entre les versions araweté et tupinambá du motif cannibale. Ce changement manifestait une propriété du cannibalisme tupi lui-même, en tant que schéma actanciel. Je l'ai alors défini comme un processus de transmutation de perspectives, où le « je » est déterminé en tant qu'« autre » par l'acte d'incorporation de cet autre, qui à son tour devient un « je », mais toujours *dans l'autre*, littéralement « à travers l'autre ». Une telle définition proposait de résoudre une question simple, mais insistante : qu'est-ce qui était véritablement dévoré de cet ennemi ? Ce ne

1. Dans la mesure où la mort cérémonielle était considérée comme le *kalòs thánatos* (la belle mort), la relation entre les groupes ennemis était pourvue d'une positivité essentielle : non seulement elle donnait accès à l'immortalité individuelle, mais elle permettait aussi la vengeance collective, qui était le moteur et le motif central de la vie tupinambá. Soares de Souza a cette formule lapidaire : « Comme les Tupinambá sont très belliqueux, tous leurs fondements consistent à savoir comment faire la guerre à leurs contraires » (1971/1587 : 320). Sur la dialectique de la mort de l'individu et de la vie du groupe, voir ce passage de Thevet : « Et ne pensez pas que le prisonnier s'étonne de ces nouvelles [qu'il serait exécuté et dévoré rapidement], ains a opinion que sa mort est honorable, et qu'il luy vault beaucoup mieux mourir ainsi, que en sa maison de quelque mort contagieuse : car (disent-ils) on ne se peult venger de la mort, qui offense et tue les hommes, mais on venge bien ceux qui ont été occis et massacrez en fait de guerre » (1953/1575 : 196).

pouvait pas être sa matière ou sa « substance », étant donné qu'il s'agissait d'un cannibalisme rituel, où la consommation de la chair de la victime, en termes quantitatifs, était insignifiante ; de plus, les témoignages d'une quelconque vertu physique ou métaphysique qui serait attribuée aux corps des ennemis sont rares et non conclusifs, dans les sources que nous connaissons. Donc, la « chose » mangée ne pouvait justement pas être une « chose », tout en étant, et cela est essentiel, un corps. Ce corps était néanmoins un signe, une valeur purement positionnelle ; ce qu'on mangeait c'était la relation de l'ennemi à ses dévoreurs, autrement dit, sa *condition d'ennemi*. Ce qu'on assimilait de la victime, c'était les signes de son altérité, et ce qu'on visait, c'était cette altérité comme point de vue sur le Soi. Le cannibalisme et le type de guerre indienne qui lui est associée impliquaient un mouvement paradoxal d'autodétermination réciproque par le point de vue de l'ennemi.

Avec cette thèse j'avais, évidemment, une contre-interprétation de certains préceptes classiques de la discipline. Si le but de l'anthropologie multiculturaliste européenne est de décrire la vie humaine telle qu'elle est vécue du point de vue de l'indigène, l'anthropophagie multinaturaliste indigène assume comme condition vitale d'autodescription la préhension « sémiophysique » – la mise à mort et la dévoration – du point de vue de l'ennemi. L'anthropophagie en tant qu'anthropologie¹.

Cette idée m'est venue en écoutant les chants de guerre araweté, dans lesquels le guerrier, à travers un jeu déictique et anaphorique complexe, parle de soi-même du point de vue de l'ennemi mort : la victime, qui est le sujet (dans les deux sens) du chant, parle des Araweté qu'il a tués, et parle de son meurtrier – qui est celui qui « parle », c'est-à-dire, celui qui chante les paroles de l'ennemi mort – comme d'un ennemi cannibale (bien que chez les Araweté on ne mange que des mots). À travers son ennemi, le meurtrier araweté se voit ou se pose *comme* ennemi, « en tant qu'ennemi ». Il s'appréhende comme sujet à partir du moment où il se voit soi-même à travers le regard de sa vic-

1. Ou, dans la veine de l'humour féroce d'Oswald de Andrade, l'auteur du célèbre *Manifeste anthropophage* de 1928 : de l'odontologie comme ontologie... (Le *Manifeste* peut être lu dans la traduction française, in Andrade, 1972/1928).

time, ou plutôt, où il prononce sa singularité à lui par la voix de celle-ci. Perspectivisme.

La sémiophagie guerrière des Tupi était loin d'être un développement hors du commun dans le paysage amérindien. Le thème de l'existence d'une philosophie politique indigène du cannibalisme, qui était en même temps une philosophie cannibale du politique, avait été ébauché dans ses grandes lignes par la théorie clastrienne de la guerre (Clastres, 1977 ; voir P. Clastre et L. Sebag, 1963 ; H. Clastres, 1968 et 1972, pour des articles pionniers). Cependant, sa généralité et sa complexité ethnographique n'ont commencé à être reconnues, grâce aux efforts de divers collègues amazonistes, que plus ou moins au même moment où je me penchais sur les matériaux tupi¹. Ces travaux pointaient vers une économie de l'altérité prédatrice comme constituant le régime basal de la socialité amazonienne : l'idée selon laquelle l'« intériorité » du corps social est intégralement constituée par la capture de ressources symboliques – noms et âmes, personnes et trophées, mots et mémoires – de l'extérieur. En choisissant comme principe de mouvement l'incorporation d'attributs venant de l'ennemi, le socius amérindien est amené à se « définir » selon ces mêmes attributs. C'est ce que l'on pouvait voir à l'œuvre au cours du grand moment rituel de la vie des Tupinambá, la mise à mort du captif, où la place d'honneur est réservée à la figure gémellaire du meurtrier et de sa victime, qui se reflètent et se réverbèrent à l'infini. Enfin, voilà l'essentiel de la « métaphysique de la prédation » dont parlait Lévi-Strauss : la société primitive comme société sans intérieur, qui n'arrive à être « elle-même » que *hors de soi*. Son immanence coïncide avec sa transcendance.

1. Certains d'entre eux méritent une mention spéciale : la thèse essentielle de Bruce Albert (1985) sur le complexe bélico-funéraire des Yanomami ; les études réunies par Patrick Menget (1985 a) dans un numéro du *Journal de la Société des américanistes*, et notamment les articles de Taylor (1985) sur la chasse aux têtes des Jivaros comme dispositif de capture de virtualités de personnes, et celui de Chaumeil (1985) sur l'économie cosmologique de la guerre chez les Yagua ; les travaux de Menget (1985 b : 1988) sur le système d'« adoption » de femmes et d'enfants ennemis par les Ikpeng ; l'article d'Erikson (1986) sur l'ethnosociologie cannibale des peuples de langue pano ; et celui d'Overing (1986) sur les images du cannibalisme dans la cosmologie des Piaroa. Dans les années suivantes, les études se sont multipliées (au-delà des nombreux travaux des chercheurs déjà mentionnés, citons ceux de Ph. Descola, B. Keifenheim, I. Combès, A. Vilaça, C. Fausto, A. Surrealès, D. Karadimas, T. Stolze Lima...).

C'est ainsi, moins par le chamanisme que par la guerre et par le cannibalisme que j'ai eu à faire, pour la première fois, au problème du sacrifice. Or, si la définition maussienne me semblait inappropriée – pas de destinataire, pas de sacré... –, la notion proposée par Lévi-Strauss dans sa discussion sur le totémisme, au contraire, me paraissait éclairer d'un nouveau jour l'anthropophagie tupi.

*
* *

Le contraste entre totémisme et sacrifice se présente au départ sous la forme d'une opposition orthogonale entre les systèmes *totem* et *manido* des Ojibwa, établie dans les premiers chapitres de *Le totémisme aujourd'hui* (L.-S., 1962 a : 32). Dans le chapitre VII de *La pensée sauvage* l'opposition est généralisée, redessinée (L.-S., 1962 b : 298) et systématisée dans les termes suivants :

- 1 / Le totémisme postule l'existence d'une homologie entre deux séries parallèles (espèces naturelles et groupes sociaux) en établissant une corrélation formelle et réversible entre deux systèmes de différences globalement isomorphes.
- 2 / Le sacrifice postule l'existence d'une seule série, continue et orientée, tout au long de laquelle s'effectue une médiation réelle et irréversible entre deux termes polaires et non homologues (humains et divinités), dont la contiguïté doit être établie par des identifications ou des approximations analogiques successives.
- 3 / Le totémisme est métaphorique, le sacrifice est métonymique ; le premier est un « système interprétatif de références » ; le deuxième un « système technique d'opérations » ; le premier est de l'ordre de la langue ; le deuxième, de l'ordre de la parole.

On peut déduire de cette définition que le sacrifice actualise des processus d'un type différent, à première vue, des équivalences de proportionnalité à l'œuvre dans le totémisme et dans les autres « systèmes de transformation » analysés dans *La pensée sauvage*. Les transformations logiques du totémisme s'établissent entre des termes qui voient leurs positions réciproques être modi-

fiées par des permutations, des inversions, des chiasmes ou d'autres redistributions combinatoires et extensives – le totémisme est une topique de la discontinuité. Les transformations sacrificielles, au contraire, déclenchent des relations intensives qui modifient la nature des termes eux-mêmes, car elles « font passer » quelque chose entre eux : la transformation, ici, est moins une permutation qu'une *transduction*, dans le sens de Gilbert Simondon – elle fait appel à une énergétique du continu. Si l'objectif du totémisme est d'établir une ressemblance entre deux séries de différences données chacune de leur côté, la visée du sacrifice est d'induire une zone ou un moment d'indiscernabilité entre deux pôles supposés être auto-identiques, ce qui engage la différence tout autrement (pour ainsi dire par-dedans plutôt que par-dehors). En recourant à une allégorie mathématique, on pourrait dire que le modèle de transformations structurales du totémisme est l'analyse combinatoire, alors que l'instrument nécessaire pour explorer le « royaume de la continuité » (Lévi-Strauss) établi par les métamorphoses intensives du sacrifice renverrait, plutôt, à quelque chose de l'ordre du calcul différentiel : imaginez que la mort de la victime soit le tracé d'une tangente, la meilleure approximation à la courbe de la divinité...

Ainsi, la définition lévi-straussienne du totémisme appréhende celui-ci comme un système de formes, alors que celle du sacrifice a recours à des formulations qui suggèrent la présence d'un système de forces. Une véritable mécanique des fluides : Lévi-Strauss utilise tout un schématisme de vases communicants pour parler du sacrifice, en se référant, par exemple, à une « solution de continuité » entre « réservoirs », à un « déficit de contiguïté » rempli « automatiquement » et autres expressions semblables. Tout cela évoque irrésistiblement l'idée clé d'une *différence de potentiel* comme principe du sacrifice.

Le même langage hydraulico-énergétique réapparaît dans l'analyse du rire et de l'émotion esthétique comme décharge d'énergie symbolique accumulée, dans le « Finale » de *L'homme nu*. Lévi-Strauss y a aussi recours lorsqu'il se réfère aux sociétés à histoire « chaude », qui lutteraient contre l'entropie en utilisant les différences de potentiel contenues dans leurs inégalités de classe ou dans l'exploitation d'autres peuples pour, ainsi, engendrer du devenir et de l'énergie (L.-S. et Charbonnier, 1961 : 44-48). La notion de différence de potentiel joue un rôle

décisif, quoique peu remarqué, dans la construction du concept de *mana* dans l'*Esquisse d'une théorie générale de la magie*. Hubert et Mauss soutiennent que le *mana* est l'idée de valeur différentielle des choses et des êtres (« il s'agit toujours, en magie, des valeurs respectives reconnues par la société »), et donc, de leur agencement hiérarchique, et que cette différence hiérarchique de valeur (Mauss avec Nietzsche !) est cohérente avec la traduction des concepts de *mana*, *orenda*, etc. par Hewitt comme « potentialité magique ». Et ils concluent : « Ce que nous appelons place relative ou valeur respective des choses, nous pourrions l'appeler aussi bien différence de potentiel. Car c'est en vertu de ces différences que les choses agissent les unes sur les autres... [L]'idée de *mana* n'est rien d'autre que l'idée de ces valeurs, de ces différences de potentiel. C'est là le tout de la notion qui fonde la magie, et partant, de la magie » (Hubert et Mauss, 1950/1902-1903 : 114). L'interprétation lévi-straussienne du *mana* en termes d'une inadéquation entre le signifiant et le signifié (L.-S., 1950 : XLIX) est alors un compromis entre une explication de type totémique, dans la mesure où elle fait appel à un modèle de différences corrélatives entre une série signifiante et une série signifiée, et une explication de type sacrificiel, du moment où elle s'appuie sur le constat d'un désajustement perpétuel (l'absence d'une « péréquation ») entre les deux séries, déséquilibre qui ressemble beaucoup à la « différence de potentiel » d'Hubert et Mauss.

En somme, deux images différentes de la différence, une image extensive et une image intensive : la forme et la force. Des images qui sont si différentes au point d'être « incompatibles », suggère l'auteur (L.-S., 1962 *b* : 295), jugement que je me permets d'interpréter comme voulant indiquer des images *complémentaires*, dans le sens de Niels Bohr, auteur fréquemment cité par Lévi-Strauss¹. Dans ce cas, plutôt que de désigner deux « systèmes », totémisme et sacrifice désigneraient deux descriptions simultanément nécessaires, mais mutuellement exclusives d'un même phénomène général, le sens ou la sémiologie en tant qu'articulation de séries hétérogènes.

Cependant, une telle complémentarité, du moins en ce qui concerne Lévi-Strauss, est nettement asymétrique. Dans sa leçon inaugurale au Collège de France, l'auteur affirmait que, contrairement à l'histoire, l'anthropologie structurale doit utiliser

1. Voir, par exemple, L.-S., 1958/1952 : 326 ; 1958/1954 : 398 ; 2004 : 42 ; L.-S. et Charbonnier, 1961 : 18, 25.

« une méthode qui soit plutôt de *transformations* que de *fluxions* » (L.-S., 1973/1960 : 28), suggérant avec ça une algèbre de groupes plutôt qu'une dynamique différentielle. Rappelons que « méthode des fluxions » était le nom donné par Newton à ce que l'on a appelé par la suite le calcul différentiel. Et, de fait, tout se passe comme si la méthode structurale en anthropologie – il vaudrait peut-être mieux dire l'interprétation habituelle de cette méthode – avait été conçue pour rendre compte de la forme plutôt que de la force, du combinatoire mieux que du différentiel, du corpusculaire plus facilement que de l'ondulatoire, de la langue au détriment relatif de la parole, de la catégorisation par préférence à l'action¹. Par conséquent, ces aspects qui semblent résister dans une plus grande ou plus petite mesure à la méthode structurale sont habituellement traités par Lévi-Strauss comme des modes sémiotiques (ou même ontologiques) mineurs – ce n'est pas par hasard qu'on parlait au début de ce livre d'une anthropologie mineure –, soit parce qu'ils témoigneraient des limites du pensable, soit parce qu'ils relèveraient de l'assignifiant, soit, finalement, parce qu'ils exprimeraient les puissances de l'illusion. Ainsi, comme nous le savons, le sacrifice a été tenu pour imaginaire et faux, et le totémisme estimé objectif et vrai (*ibid.* : 301-302), jugement qui se répète et se généralise dans la grande opposition entre mythe et rite développée dans *L'homme nu* (L.-S., 1971 : 596-603) ; jugement qui, nous sommes tentés de le dire, nous en apprend plus sur certains aspects de la cosmologie de Lévi-Strauss que sur la cosmologie des peuples qu'il a si bien étudiés².

1. Cela dit, Deleuze observait, déjà en 1972, au sujet des mathématiques du structuralisme : « Il arrive qu'on cherche l'origine du structuralisme du côté de l'axiomatique. Et il est vrai que Bourbaki, par exemple, emploie le mot structure. Mais c'est, nous semble-t-il, en un sens très différent du structuralisme. [...] L'origine mathématique du structuralisme doit plutôt être cherchée du côté du calcul différentiel, et précisément dans l'interprétation qu'en donnent Weierstrass et Russel, interprétation *statique* et *ordinaire*, qui libère définitivement le calcul de toute référence à l'infiniment petit, et l'intègre à une pure logique des relations » (D., 2002/1972 : 247).

2. Cette opposition entre mythe et rite faite dans *L'Homme nu* a été un grand achoppement pour la postérité structuraliste, comme en témoignent les nombreuses tentatives de modalisation, de reformulation ou carrément de rejet de celle-ci (et avec elle, parfois, des pans entiers de la problématique lévi-straussienne). L'ethnologie américaniste, en particulier, a dû affronter cette opposition dans au moins deux études fondamentale sur des systèmes rituels amazoniens (Hugh-Jones, 1979 ; Albert, 1985).

Le totémisme, aujourd'hui, se trouve dissout dans l'activité classificatoire générale de la pensée sauvage¹ ; le sacrifice, lui, attend toujours une dissolution constructive comparable. On sait comment le totémisme a été défait par Lévi-Strauss : il a cessé d'être une institution, devenant une méthode de classification et un système de signification où la référence à la série des espèces naturelles est contingente. Serait-il possible de repenser le sacrifice selon des lignes semblables ? Serait-il possible, en somme, de voir les divinités qui fonctionnent comme termes de la relation sacrificielle comme étant aussi contingentes que les espèces naturelles du totémisme ? À quoi ressemblerait un schéma générique du sacrifice dont les cristallisations institutionnelles typiques ne seraient qu'un cas particulier ? Ou pour formuler le problème dans un langage plus sacrificiel que totémique, quel serait le champ de virtualités dynamiques dont le sacrifice est une actualisation singulière ? Quelles forces le sacrifice mobilise-t-il ?

Mis à part les jugements de valeur de Lévi-Strauss, les contrastes établis entre discontinuité métaphorique et continuité métonymique, quantité positionnelle et qualité vectorielle, référence paradigmatique et opération syntagmatique, me sont apparus comme très éclairants, me menant alors à inscrire le cannibalisme rituel tupi dans la colonne (le paradigme !) du sacrifice. Véritable opérateur anti-totémique, le cannibalisme réaliserait une transformation potentiellement réciproque (l'impératif de vengeance qui lui donnait son sens dans la société tupinambá) mais réellement irréversible entre les termes qu'elle connecte, par le moyen d'actes d'une suprême contiguïté et « discontiguïté » (le contact physique violent de l'exécution, le dépeçage et la consommation du corps de la victime) qui impliquent un mouvement d'indéfinition et de création d'une zone d'indiscernabilité entre meurtriers et victimes, dévoreurs et dévorés. Il n'est aucunement nécessaire de postuler l'existence d'entités surnaturelles pour se rendre compte que l'on est bien dans l'élément du sacrifice. Dans l'interprétation tripolaire du rituel tupinambá développée dans mon ethnographie sur les Araweté, les actants sont

1. Avec l'importante exception, déjà remarquée, de la théorie de Ph. Descola, où le terme est venu désigner une ontologie spécifique, dont les cas types se trouveraient dans l'Australie aborigène.

le groupe des dévoreurs, la personne duelle exécuter-victime, et le groupe ennemi. Le « mort » n'est qu'une fonction vicariante assumée en alternance et successivement par ces trois pôles du rite ; mais c'est elle qui conduit les forces circulant dans le processus.

Tout cela est très bien. Mais le concept de « sacrifice », dans ce nouveau sens lévi-straussien, rend-il vraiment compte de ce qui se passe dans le rituel cannibale ? Il n'y a rien d'imaginaire, et encore moins de faux, dans le cannibalisme tupi. Pas même la vengeance, qui est à la rigueur « impossible », n'était imaginaire ; elle était, avant tout, un schématisme de la *poiesis* sociale, un mécanisme de production rituelle de la temporalité collective (le cycle interminable des vengeances) par l'installation d'un déséquilibre perpétuel entre les groupes ennemis¹. Et de toute façon, s'il fallait toujours imaginer l'ennemi – construire l'autre comme tel –, l'objectif était de le manger réellement – pour construire le Soi en tant qu'autre. Il y a quelque chose qui ne passe pas par le concept de sacrifice, même si bien plus de choses y passent que dans celui de totémisme.

1. « Déséquilibre perpétuel » est un concept clé dans *Histoire de Lynx* (L. S., 1991), élaboré – comme par hasard – à partir de l'analyse du mythe tupinamba des jumeaux, recueilli par Thevet *ca* 1554.

CHAPITRE 9

Chamanisme transversal

Repassons par le chamanisme, que nous avons évoqué plus haut, dans l'abrégé de la théorie perspectiviste. Du fait d'être capables de voir les autres espèces comme celles-ci se voient – comme humaines –, les chamanes amazoniens jouent le rôle de diplomates cosmopolitiques dans une arène où s'affrontent les divers intérêts socationaturels. En ce sens, la fonction du chamane n'est pas essentiellement différente de la fonction du guerrier. Toutes deux sont des commutateurs ou des conducteurs de perspectives ; le premier opère dans la zone interspécifique, le second dans la zone interhumaine ou intersociétaire¹. Ces zones se superposent intensivement, plus qu'elles ne se disposent extensivement en relation d'adjacence horizontale ou d'englobement vertical. Le chamanisme amazonien, comme on l'a souvent remarqué, est le prolongement de la guerre par d'autres moyens. Cela n'a rien à voir pourtant avec la violence en soi², mais bien avec la communication – une communication transversale entre des incommunicables, une comparaison dangereuse et délicate entre perspectives dans laquelle la position d'humain est perpétuellement disputée. À qui revient la position d'humain ici ? – telle est toujours la question qui se pose lorsqu'un individu se

1. N'oublions pas que chaque espèce possède ses propres chamanes, et que la relation des chamanes humains avec les autres espèces se noue, surtout, avec les chamanes de ces espèces avec lesquelles il est allié.

2. Même si les chamanes sont fréquemment des auxiliaires indispensables à la guerre, soit comme oracles, soit comme guerriers de l'invisible.

trouve face à un faisceau allogène d'affections et d'agentivité, qu'il s'agisse d'un animal ou d'un inconnu en forêt, d'un parent longuement absent qui revient au village, de l'image d'un défunt qui apparaît dans un rêve. L'humanité universelle des êtres – l'humanité cosmique de fond qui fait de toute espèce d'être un genre réflexivement humain – est sujette au principe de complémentarité, en se définissant par le fait que deux espèces différentes, nécessairement humaines à leurs propres yeux, ne peuvent jamais l'être simultanément l'une aux yeux de l'autre.

Il serait également correct de dire que la guerre est la prolongation du chamanisme par d'autres moyens : en Amazonie, le chamanisme est tout aussi violent que la guerre est surnaturelle. Tous deux gardent un lien avec la chasse en tant que modèle d'agonisme perspectif, configurant un éthogramme transhumain qui manifeste une attirance toute métaphysique pour le danger (Rodgers, 2002) et qui reste marqué par la conviction profonde selon laquelle toute activité vitale est une forme d'expansion prédatrice¹.

Dans les termes du contraste lévi-straussien, le chamanisme serait certainement placé du côté du sacrifice. Il est vrai que l'activité chamanique consiste à établir des corrélations ou des traductions entre les mondes respectifs de chaque espèce naturelle, en recherchant des homologues et des équivalences actives entre les différents points de vue qui s'affrontent (Carneiro da Cunha, 1998). Mais le chamane lui-même est un « relateur » réel, et non pas un corrélateur formel : il faut qu'il passe d'un point de vue à un autre, qu'il se transforme en animal pour pouvoir transformer l'animal en humain et réciproquement. Le chamane utilise – « substancie » et incarne, établit un rapport (une relation) et rapporte (une narration) – les différences de potentiel inhérentes aux divergences de perspectives qui constituent le cosmos : son pouvoir aussi bien que les limites de son pouvoir dérivent de ces différences.

1. C'est la raison pour laquelle la supposée importance conférée par les Amérindiens aux valeurs de la « convivialité » et de la « tranquillité », au sujet desquelles on a fait couler énormément d'encre amère ainsi que quelques larmes de douce émotion morale, dans la littérature amazoniste récente, me semble être une interprétation comiquement équivoque des pouvoirs ambigus de l'altérité prédatrice assumée par la pensée indigène en tant qu'horizon ontologique universel.

C'est ici finalement que l'on peut commencer à obtenir un certain rendement de la théorie maussienne du sacrifice. Imaginons le schéma sacrificiel comme constituant une structure médiatrice saturée ou complète, connectant la polarité entre le sacrifiant (celui qui offre le sacrifice et en recueille les bénéfiques) et le destinataire au moyen de la double intermédiation du sacrificateur (l'officiant du sacrifice) et de la victime. Imaginons les deux figures « sacrificielles » amazoniennes, le cannibalisme rituel et le chamanisme, comme dégénération d'un schéma maussien, dans le même sens que ce que disait Lévi-Strauss au sujet de l'échange restreint en tant que cas mathématiquement dégénéré de l'échange généralisé.

Une caractéristique distinctive du chamanisme amazonien, c'est que le chamane est *à la fois* l'officiant et le véhicule du sacrifice. C'est en lui que se réalise le « déficit de contiguïté » – le vide créé par la séparation entre corps et âme, l'externalisation soustractive des parties de la personne du chamane – capable de faire passer un flux sémiotique bienfaisant entre humains et non-humains. C'est le chamane lui-même qui passe de l'autre côté du miroir ; il n'envoie pas de délégués ou de représentants sous forme de victimes, il est la victime lui-même : un mort anticipé, tout comme le chamane Araweté qui, lors de ses voyages au ciel, est interpellé par les divinités cannibales de ce peuple en termes de « notre future nourriture » – la même expression que celle qu'utilisaient les Tupinambá, cinq siècles auparavant, pour s'adresser de façon moqueuse à leurs captifs de guerre¹. On franchit le seuil d'un autre régime sociocosmique lorsque le chamane devient le sacrificateur d'autrui : lorsqu'il devient, par exemple, l'exécuteur de victimes humaines, l'administrateur de sacrifices offerts par les puissants, quelqu'un qui sanctionne des mouve-

1. Par ce raccourci araweté on retrouve le cannibalisme, réduction encore plus dramatique du schéma sacrificiel, où non seulement le sacrificateur-exécuteur s'identifie à la victime (deuil, mort symbolique, interdiction de manducation de l'ennemi), mais où le sacrifiant, c'est-à-dire, le groupe des dévoreurs, coïncide avec le destinataire du sacrifice. Simultanément, selon une torsion caractéristique, le schéma se dédouble, et le groupe d'où provient l'ennemi, poussé à la vengeance rituelle, devient, d'une part, une sorte de co-sacrifiant, celui qui semble « offrir » la victime, et, d'autre part, se définit comme un destinataire futur, le détenteur de la vengeance guerrière qu'il exercera fatalement contre le groupe des dévoreurs.

ments qu'il ne fait que superviser. C'est ici qu'on voit se profiler derrière la figure du chamane l'ombre de celle du prêtre.

Il ne s'agit pas, bien entendu, d'une opposition absolue. Ce que l'on désigne en général comme chamanisme, dans l'Amazonie indigène, recouvre une différence importante, qui a été signalée par S. Hugh-Jones (1996), entre un chamanisme « horizontal » et un chamanisme « vertical ». Ce contraste est particulièrement saillant chez des peuples tels que les Bororo du Brésil central ou les Tukano et les Arawak du Rio Negro, où l'on trouve deux catégories bien distinctes de médiateurs mystiques. Les chamanes que Hugh-Jones classe comme horizontaux sont des spécialistes dont les pouvoirs proviennent de l'inspiration et du charisme, et dont l'action, tournée vers l'extérieur du *socius*, n'est pas exempte d'agressivité et d'ambiguïté morale ; leurs interlocuteurs par excellence sont les esprits animaux, peut-être la cause la plus fréquente des maladies en Amazonie indigène (les maladies sont fréquemment conçues comme des cas de vengeance cannibale de la part des animaux consommés). La catégorie des chamanes verticaux, pour sa part, comprend les maîtres chanteurs et les spécialistes cérémoniels, les gardiens pacifiques de la connaissance ésotérique indispensable au bon déroulement des processus de reproduction des relations internes au groupe : la naissance, l'initiation, la nomination, les funérailles.

Le chamane que j'ai qualifié de « sacrificateur-victime » est le chamane horizontal ; ce spécialiste, observe Hugh-Jones, est typique des sociétés amazoniennes dont l'ethos est plutôt égalitaire et belliqueux. Alors que le chamane vertical, présent uniquement dans les sociétés plus hiérarchisées et pacifiques, se rapprocherait plutôt de la figure du prêtre. Or, il faut noter qu'il n'y a pas de société amazonienne dans laquelle n'officiant que des chamanes verticaux ; là où l'on ne trouve qu'un seul type reconnu de chamane, celui-ci tend à accumuler les fonctions des deux chamanes reconnus par les Bororo ou les Tukano, avec une nette dominance, pourtant, des attributs et responsabilités du chamanisme horizontal.

Le contraste établi par Hugh-Jones est explicitement conçu en termes de types idéaux, très simplifiés et schématiques. Mais cela ne remet pas en question la pertinence analytique de la différence

entre les chamanismes, à mes yeux complètement justifiée par l'ethnographie. La division du travail de médiation cosmopolitique entre les deux types de chamanes trouve un sens comparatif important si on l'insère dans la série de dédoublements médiatifs énumérés par Lévi-Strauss dans « La structure des mythes » : messie > dioscures > *trickster* > être bisexué > germains croisés > couple... > triade (L.-S., 1958/1955 : 251). À ce titre, la dualité asymétrique des chamanes indiquerait une propriété essentielle des structures cosmologiques amérindiennes, le « dualisme en perpétuel déséquilibre » exposé dans *Histoire de Lynx*. Mais avant cela, notons que le messianisme, premier terme de la série ci-dessus, est effectivement un élément central du problème construit par Hugh-Jones à partir de la distinction entre les deux chamanes. Les nombreux mouvements millénaristes qui se sont déroulés dans la région du Nord-Ouest amazonien à partir de la moitié du XIX^e siècle ont tous été, souligne l'auteur, menés par des chamanes-prophètes, au profil « horizontal ». Cela suggère que la distinction ne serait pas tant à faire entre deux types de spécialistes, le chamane *stricto sensu* (ou « chamane-guerrier ») et le chamane-prêtre, mais plutôt entre deux trajectoires possibles de la fonction chamanique : la *transformation sacerdotale* et la *transformation prophétique*. Le prophétisme serait, dans ce cas-ci, le résultat d'un processus de réchauffement historique du chamanisme, alors que l'émergence d'une fonction sacerdotale bien définie proviendrait de son refroidissement politique, c'est-à-dire de sa subsumption par le pouvoir social.

Une autre façon de formuler l'hypothèse serait de dire que la transformation sacerdotale, sa différenciation à partir de la fonction chamanique de base, est associée à un processus de constitution d'une intériorité sociale, c'est-à-dire, à l'apparition de valeurs telles que l'*ancestralité*, qui exprime une continuité diachronique entre les vivants et les morts, et la *hiérarchie politique*, qui établit et consacre des discontinuités synchroniques entre les vivants. En effet, si l'Autre archétypique auquel est confronté le chamane horizontal est thériomorphique, l'Autre du chamanisme vertical tend à assumer les traits anthropomorphiques de l'Ancêtre.

Le chamanisme horizontal amérindien s'insère dans une économie cosmologique où la différence entre humains vivants et

humains morts est au moins aussi grande que la ressemblance entre humains morts et non-humains vivants. Il n'y a pas d'animaux dans le monde des morts, a observé Conklin (2001) au sujet de l'eschatologie des Wari' d'Amazonie occidentale. Il n'y en a pas parce que les morts sont eux-mêmes des animaux – ce sont les animaux eux-mêmes, dans leur version-gibier : ils se transforment en cochons sauvages, la quintessence de la viande et donc de la vraie nourriture. D'autres morts, d'autres peuples, deviendront des jaguars, l'autre pôle de l'animalité, la version-chasseur ou cannibale¹. Tout comme les animaux étaient humains au tout début, les humains seront des animaux à la fin de chaque homme : l'eschatologie de la (dés)individuation rejoint la mythologie de la (pré)spéciation. Les spectres des morts sont, dans l'ordre de l'ontogenèse, comme les animaux dans l'ordre de la phylogenèse. « Au début, tous les animaux étaient humains... » Il n'est donc pas surprenant que, en tant qu'images définies par leur disjonction par rapport à un corps humain, les morts soient attirés par des corps animaux ; c'est pour cela qu'en Amazonie, mourir c'est se transformer en animal : si les âmes des animaux sont conçues comme possédant une forme corporelle humaine primordiale, il est logique que les âmes des humains soient conçues comme pourvues d'un corps animal posthume, ou comme entrant dans un corps animal qui sera éventuellement tué et mangé par les vivants.

L'émergence du chamanisme vertical serait ainsi associée à la séparation entre ces deux positions d'altérité, les morts et les animaux. À partir d'un certain moment – dont la détermination, je dois le dire, m'échappe complètement –, les morts humains commencent à être vus plus comme des humains que comme des morts, ce qui offre, par conséquent, la possibilité symétrique d'une « objectivation » plus achevée des non-humains. En somme, la séparation entre humains et non-humains, la projection d'une figure générique animale comme Autre de l'humanité,

1. Rappelons-nous du « Rondeau du caetetu » de *Le cru et le cuit*, dans lequel les porcs et les jaguars sont présentés comme les deux archétypes animaux polaires de l'affinité (le mauvais et le bon affini, respectivement), c'est-à-dire, de l'humanité en tant que structurée par l'altérité ; et souvenons-nous, avec Carneiro da Cunha (1978), que les morts et les affins, c'est du pareil au même.

est fonction de la séparation préalable entre morts et animaux, associée à la survenue d'une figure générique de l'humanité objectivée sous la forme de l'ancêtre. Le fait eschatologique de base, à savoir que les morts devenaient des animaux, était quelque chose qui simultanément humanisait les animaux et altérait les morts ; avec le divorce entre morts et animaux, les premiers restent humains, ou deviennent même des surhumains, et les seconds commencent à cesser de l'être, en dérivant vers une sous- ou une anti-humanité.

Pour résumer les divers aspects de la distinction examinée par Hugh-Jones, nous pouvons dire que le chamanisme horizontal est exopratique, alors que le vertical est endopratique. Je suggère qu'en Amazonie indigène l'exopraxis est antérieure – logiquement, chronologiquement, et cosmologiquement – à l'endopraxis, et qu'elle reste toujours opérationnelle, même dans ces formations plus hiérarchiques telles que celles du Nord-Ouest amazonien, à la manière d'un résidu qui bloque la constitution de chefferies ou d'États pourvus d'une intériorité métaphysique achevée. Les morts ne cessent jamais d'être partiellement animaux, car tout mort engendre un spectre, dans la mesure où il possède un corps ; et dans cette mesure, si quelqu'un peut naître aristocrate, personne ne peut mourir immédiatement ancêtre ; il n'y a pas de purs ancêtres si ce n'est dans l'espace-temps du dedans, le plan précosmologique et précorporel du mythe – mais là, humains et animaux communiquaient entre eux directement. D'autre part, les animaux, les plantes et autres catégories amazoniennes d'êtres ne cessent jamais d'être complètement humains ; leur transformation post-mythique en animaux, etc., contre-effectue une humanité originelle, fondement de l'accessibilité à la logopraxis chamannique dont jouissent leurs représentants actuels. Tout mort continue d'être un peu bestial ; toute bête continue d'être quelque peu humaine. L'humanité reste immanente, en réabsorbant la plus grande partie des foyers de transcendance qui s'allument sans cesse dans la vaste forêt touffue, diverse et foisonnante qu'est le socius amazonien.

Le chamane horizontal amazonien marque, par son omniprésence dans la région, l'impossibilité de coïncidence entre le pouvoir politique et la puissance cosmique, rendant ainsi plus difficile l'élaboration d'un système sacrificiel de type classique.

L'institution du sacrifice par lesdites « hautes cultures » andines et méso-américaines marquerait de la sorte la capture du chamanisme par l'État. La fin du bricolage cosmologique du chamane, le début de l'ingénierie théologique du prêtre¹.

L'opposition entre des chamanismes de type vertical et horizontal a été quelque fois associée à un contraste entre transcendance et immanence (Pedersen, 2001 ; Holbraad et Willerslev, 2007). Le chamanisme amazonien, tout comme le perspectivisme qui lui sert de toile de fond, est effectivement une pratique de l'immanence. Je remarque tout simplement que cela n'implique aucune égalité de statut entre les humains et les extrahumains connectés par le chamanisme ; bien au contraire. (La confusion entre immanence et égalité est fréquente dans l'ethnologie amazonienne.) Mais il n'y a pas non plus de hiérarchie fixe de points de vue entre les êtres. Le perspectivisme amazonien n'est interprétable ni comme une échelle de perspectives en rapport d'inclusion progressive, selon une chaîne de dignité ontologique², et encore moins comme projection d'un quelconque « point de vue du tout ». Les différences de potentiel transformatif entre les existants sont la raison d'être du chamanisme, mais aucun point de vue n'en contient aucun autre d'une façon unilatérale. Tout point de vue est « total », et aucun point de vue ne connaît d'équivalent ou de semblable : le chamanisme horizontal n'est donc pas horizontal, mais *transversal*. La relation entre points de vue (la relation qu'est le point de vue en tant que multiplicité) est de l'ordre de la synthèse disjonctive ou de l'exclusion immanente, et non pas une inclusion transcendante. En somme, le système

1. L'opposition que j'exprime dans les termes du vocabulaire de Lévi-Strauss entre le bricoleur (le chamane) et l'ingénieur (le prêtre), correspond à celle établie dans *Mille plateaux* entre la sémiotique présignifiante ou primitive – segmentaire, multidimensionnelle, anthropophagique – et la sémiotique signifiante ou despotique – l'interprétose, la dette infinie, la visagété (D. G., 1980 : 140 et s.). Dans les termes de Descola (2005), il s'agirait d'un contraste entre animisme et analogisme.

2. Je suggère par là que les observations divergentes de Kohn (2002, 2005) sur le cas des Ávila Runa doivent être interprétées comme des manifestations d'une tendance, peut-être ancienne, à la « verticalisation » propre à la cosmologie de ces Quechua de la forêt. Voir, dans mon sens, Taylor (2009) sur les Jivaro Achuar : « Ni les classes d'êtres spirituels ni les formes d'interaction que les humains développent avec elles ne sont ordonnées en fonction d'une échelle de dignité ou de puissance, et aucun des sexes ne bénéficie d'une exclusivité dans la capacité à entrer en relation avec des non-humains. »

perspectiviste est en déséquilibre perpétuel, pour revenir une fois de plus à l'expression que Lévi-Strauss a appliquée aux cosmologies amérindiennes.

Mais s'il en est ainsi, alors l'interprétation du chamanisme amazonien (horizontal) comme une réduction structurale du schéma maussien s'avère, en fin de compte, inadéquate. Le chamanisme échappe au partage que l'on croyait exhaustif entre logique totémique et pratique sacrificielle. Le chamane n'est pas un prêtre larvaire ou inchoatif, le chamanisme est plutôt un prophétisme de bas impact qu'une religion quasi sacerdotale. Les opérations chamaniques, si elles ne se laissent pas réduire à un jeu symbolique de classifications totémiques, ne cherchent pas non plus à produire le continuum fusionnel poursuivi par l'inter-sérialité imaginaire du sacrifice. Exemplaires d'une troisième forme de relation, elles mettent en scène la communication entre termes hétérogènes constituant des multiplicités pré-individuelles, intensives ou rhizomatiques : le sangbère impliqué dans tout devenir-jaguar, pour revenir à notre exemple.

C'est par ici – par la voie du devenir – que nous revenons à l'œuvre de Deleuze et Guattari. Et ce n'est pas par hasard que nous revenons à *Mille plateaux*, au point précis où les auteurs proposent une relecture de l'opposition entre totémisme et sacrifice.

La production n'est pas tout : les devenirs

Nous remarquons plus haut que l'auteur double de *L'Anti-Œdipe* soutenait que le fait que l'énergie primitive était une énergie de filiation ne changeait « rien à l'affaire » – en d'autres termes, qu'elle était un fait contingent. Nous nous demandions alors s'il ne serait pas légitime de concevoir un autre ordre intensif où l'énergie primaire serait une « énergie d'alliance ». Le problème, avons-nous conclu, était celui de déterminer les conditions de construction d'un concept d'alliance comme synthèse disjonctive.

La possibilité d'une interprétation intensive de l'alliance ne devient intelligible qu'à partir de *Mille plateaux*, dans le long chapitre sur les devenirs. La notion de devenir est centrale chez Deleuze depuis ses études sur Bergson et Nietzsche, et occupe la place que l'on sait dans *Logique du sens* ; mais à partir de l'essai à quatre mains sur Kafka (D. G., 1975), elle acquiert une inflexion et une intensité conceptuelles singulières, qui atteindront leur vitesse d'évasion dans le plateau « 1730 : Devenir-intense, devenir-animal, devenir-imperceptible... » du livre de 1980. Le devenir est ce qui, littéralement, s'évade, fuit, échappant tant à la *mimesis*, soit l'imitation et la reproduction (« Le mimétisme est un très mauvais concept... »)¹, qu'à la « *meme-sis* », soit la mémoire et l'histoire. Le devenir est amnésique, pré-historique, aniconique et stérile ; il est la différence en pratique.

1. D. G., 1980 : 18.

*
* *

Le chapitre 10 de *Mille plateaux* commence par un exposé de l'opposition établie par Lévi-Strauss entre les logiques sérielle-sacrificielle et totémique-structurale : l'identification imaginaire entre humain et animal, d'une part, la corrélation symbolique entre différences sociales et différences naturelles, de l'autre. Entre ces deux modèles analogiques, la série et la structure, Deleuze et Guattari introduisent le motif bergsonien du devenir, un type de relation irréductible tant aux ressemblances sérielles qu'aux correspondances structurales. Le concept de devenir décrit une relation dont l'appréhension est, à première vue, difficile dans le cadre analytique du structuralisme, où les relations fonctionneraient comme des objets logiques molaires, appréhendés essentiellement en extension (oppositions, contradictions, médiations). Le devenir est une relation réelle, moléculaire et intensive, qui opère dans un registre autre que celui de la rationalité encore trop morphologique du structuralisme. La synthèse disjonctive du devenir n'est pas possible selon les règles des jeux combinatoires des structures formelles ; elle opère dans les régions loin de l'équilibre, habitées par les multiplicités réelles (DeLanda, 2002 : 75). « Le devenir et la multiplicité sont une seule et même chose. »¹

Si les ressemblances sérielles sont imaginaires et les corrélations structurales symboliques, les devenirs sont, eux, réels. Ni métaphore, ni métamorphose, un devenir est un mouvement qui déterritorialise les deux termes de la relation qu'il crée, en les extrayant des relations qui les définissaient pour les associer par le biais d'une nouvelle « connexion partielle ». Le verbe devenir, dans ce sens, ne désigne pas une opération prédicative ou une action transitive : être impliqué dans un devenir-jaguar n'est pas la même chose que de devenir un jaguar. Le jaguar « totémique » dans lequel un homme se transforme « sacrificiellement » est imaginaire, mais la transformation est réelle. C'est le devenir lui-même qui est félin : dans un devenir-jaguar, « jaguar » est un aspect immanent de l'action, et non pas son objet transcendant,

1. D. G., 1980 : 305.

car devenir est un verbe intransitif¹. Dès l'instant où l'homme devient un jaguar, le jaguar n'est plus là (voilà pourquoi nous faisons appel, plus haut, à la formule « humainjaguar » pour désigner cette multiplicité disjonctive du devenir). Comme le disent les auteurs, en citant, de façon significative, les mythes amérindiens,

Lévi-Strauss ne cesse de croiser, dans ses études des mythes, ces actes rapides par lesquels l'homme devient animal en même temps que l'animal devient... (mais devient quoi ? devient homme ou devient autre chose ?) (D. G., 1980 : 290).

Devenir, poursuivent-ils, est un verbe possédant une consistance bien à lui ; ce n'est pas imiter, apparaître, être, correspondre. Et – surprise – devenir « ce n'est pas non plus produire, produire une filiation, produire par filiation » (*op. cit.* : 292). *Ni production, ni filiation*. Comme dirait Dorothy à Toto, « j'ai l'impression que » nous ne sommes plus du tout dans *L'Anti-Œdipe*.

« La pensée intensive en général est une pensée sur la production », affirme DeLanda (2003 : 15). Peut-être pas si généralement que cela. Le concept de devenir joue effectivement le même rôle cosmologique axial dans *Mille plateaux* que le concept de production dans *L'Anti-Œdipe*. Non pas parce que « tout est devenir » – ce qui serait un solécisme – ni parce qu'il n'y aurait pas d'autres idées intéressantes dans le livre, mais bien parce que le dispositif anti-représentatif par excellence de *Mille plateaux*, celui qui bloque le travail de la représentation, est le concept de devenir, exactement comme la production était le dispositif anti-représentatif de *L'Anti-Œdipe*. Production et devenir : deux mouvements distincts. Tous deux engagent la nature, tous deux sont intensifs et préreprésentatifs ; dans un certain sens, ils sont deux noms pour un seul mouvement : le devenir est le processus du désir, le désir est la production du réel, le devenir et la multiplicité sont une seule et même chose, le devenir est un rhizome, et le rhizome est un processus de production de l'inconscient. Mais dans un autre sens, ils ne sont définitivement pas le même mouvement : entre la production et le devenir, « le trajet n'est pas le

1. Et hyperdéfectif, étant donné que son seul mode est l'infinitif, le mode de l'instantanéité extra-historique.

même dans les deux sens ». La production est un processus dans lequel se réalise l'identité de l'homme et de la nature, dans lequel la nature se révèle comme processus de production (« l'essence humaine de la nature et l'essence naturelle de l'homme s'identifient dans la nature comme production ou industrie... » [D. G., 1972 : 10]). Devenir, au contraire, est une participation « *contre nature* » de l'homme et de la nature ; il est un mouvement instantané de capture, symbiose, connexion transversale entre hétérogènes (D. G., 1980 : 294, 296). « [L]a nature ne procède qu'ainsi, contre elle-même. Nous sommes loin de la production filiative, de la reproduction héréditaire... » (*ibid.* : 296). Le devenir est l'autre côté du miroir de la production : l'envers d'une identité. Une identité « au contraire », pour rappeler le mot tupinambá pour l'ennemi.

L'Univers ne fonctionne pas par filiation » (*ibid.*) – sous-entendu : l'univers dans tous ses états, l'état intensif-virtuel tout comme l'état extensif-actuel. Mais alors, s'il ne fonctionne pas par *filiation* – et non pas par n'importe quelle autre chose –, nous sommes tentés de croire qu'il est possible qu'il fonctionne par *alliance*. Et, en effet, dans le premier plateau nous lisions que « l'arbre est filiation, mais le rhizome est alliance, uniquement alliance (*ibid.* : 36). Et maintenant, nous voyons que

le devenir n'est pas une évolution, du moins une évolution par descendance et filiation. Le devenir ne produit rien par filiation ; toute filiation est imaginaire. Le devenir est toujours d'un autre ordre que celui de la filiation. Il est de l'alliance (*ibid.* : 291).

Très bien. Que s'est-il passé entre l'analyse qui affirmait la filiation intensive, ambiguë, nocturne du mythe dogon dans *L'Anti-Ceïpe* et le refus d'attribuer un quelconque rôle positif à ce mode relationnel dans *Mille plateaux* ? Comment la filiation qui était *intensive* a-t-elle pu devenir *imaginaire* ?

Il me semble que ce changement reflète un détournement majeur du regard de Deleuze et Guattari, d'un horizon intraspécifique vers un horizon interspécifique : d'une économie humaine du désir – désir historico-mondial, sans doute ; désir racial, sociopolitique, et non pas désir familial, personnalologique, œdipien ; mais désir tout de même *humain* – vers une économie d'affects transpécifiques qui ignorent l'ordre naturel des espèces et

leurs synthèses limitatives, en nous connectant par disjonction inclusive au plan d'immanence. Du point de vue de l'économie désirante de *L'Anti-Œdipe*, l'alliance extensive venait limiter la filiation intensive et moléculaire, en l'actualisant sous la forme molaire du groupe de filiation ; mais du point de vue de l'économie cosmique de l'affect – du désir comme *force inhumaine* –, c'est la filiation qui vient maintenant limiter, au moyen de ses identifications imaginaires, une alliance d'autant plus réelle que contre-naturelle entre des êtres hétérogènes : « Si l'évolution comporte de véritables devenirs, c'est dans le vaste domaine des symbioses qui met en jeu des êtres d'échelles et de règnes tout à fait différents, sans aucune filiation possible » (D. G., 1980 : 291).

S'ensuit leur exemple favori de la guêpe et de l'orchidée, un agencement « dont aucune guêpe-orchidée ne peut descendre » – et, sans lequel, ajoutons-le, aucune guêpe et aucune orchidée, telles que nous les connaissons, ne pourraient de toute évidence laisser de descendance, car la filiation naturelle au sein de chaque espèce dépend de cette alliance contre nature entre les deux espèces.

La déterritorialisation conceptuelle de la sexualité entamée dans *L'Anti-Œdipe* s'accomplit ici ; l'organisation binaire des sexes, y compris la bisexualité (cf. l'« atome de genre », *supra* p. 106) cède le pas à « *n* sexes » qui se connectent avec « *n* espèces » sur le plan moléculaire : « La sexualité passe par le devenir-femme de l'homme et le devenir-animal de l'humain : émission de particules » (D. G., 1980 : 341). Et si tout animal impliqué dans un devenir-animal est une multiplicité (« tout animal est d'abord une bande, une meute » – *ibid.* : 293), c'est parce qu'il définit une socialité multiple, latérale, hétérogénétique, extra-filiative et extrareproductive, qui entraîne la socialité humaine dans une métonymie démonique universelle :

« Nous opposons l'épidémie à la filiation, la contagion à l'hérédité, le peuplement par contagion à la reproduction sexuée, à la production sexuelle [...] Les participations, les noces contre nature, sont la vraie Nature qui traverse les règnes » (*ibid.* : 295).

Alliance, soit. Mais pas toute alliance. Comme nous l'avons vu, le premier volume de *Capitalisme et schizophrénie* posait deux

filiations, l'une intensive et germinale, l'autre extensive et somatique, cette dernière étant contraposée par l'alliance, principe extensif qui joue le rôle de « représentation refoulante » du représentant du désir, l'influx germinal. Maintenant, dans *Mille plateaux*, nous voyons surgir *deux alliances* : celle qui a été dis-séquée dans *L'Anti-Œdipe*, interne au socius et même au genre masculin (homosexualité collective primaire) ; et l'autre, immanente au devenir, irréductible tant à la production et à la métamorphose imaginaires (généalogie mythique, filiation à l'animal) qu'à l'échange et à la classification symboliques (alliance exogamique, totémisme).

Tout devenir est une alliance. Ce qui ne veut pas dire, encore une fois, que toute alliance est un devenir. Il y a l'alliance extensive, culturelle et sociopolitique, et l'alliance intensive, contre-naturelle et cosmopolitique. Si la première distingue des filiations, la seconde confond des espèces, ou mieux encore, contre-effectue par synthèse implicative les différences continues qui sont actualisées, dans l'autre sens (le trajet n'est pas le même...), par la synthèse limitative de la spéciation discontinue. Quand un chamane active un devenir-jaguar, il ne « produit » pas de jaguar, il ne « s'affilie » pas non plus à la descendance des jaguars : il *adopte* un jaguar ; il *coopte* un jaguar – il établit une alliance féline :

On dirait plutôt qu'une zone d'indistinction, d'indiscernabilité, d'ambiguïté, s'établit entre deux termes, comme s'ils avaient atteint le point qui précède immédiatement leur différenciation respective : non pas une similitude, mais un glissement, un voisinage extrême, une contiguïté absolue ; non pas une filiation naturelle, mais une alliance contre nature (D., 1993 : 100).

Observons la façon dont cette définition du devenir (car c'est de cela qu'il s'agit) se place de façon transversale au dualisme paradigmatique : {filiation, continuité métonymique, ressemblance sérielle} vs {alliance, discontinuité métaphorique, différence oppositive}. La « contiguïté absolue » de type tangenciel-différentiel établie par l'alliance contre nature est certainement autre chose que la « discontiguïté » absolue, contrastive, entre des lignages filiatifs établie par l'alliance symbolico-culturelle (exogamie). Mais elle ne se résume pas non plus, inutile de l'ajouter

(D. G., 1972 : 131), à une identification ou une indifférenciation imaginaires entre les « deux termes ». Il ne s'agit pas d'opposer filiation naturelle et alliance culturelle, comme dans le structuralisme classique. La contre-naturalité de l'alliance intensive est également contre-culturelle ou contre-sociale¹. Nous parlons d'un tiers inclus, d'une autre relation – d'une « nouvelle alliance » :

“Alliance” est un bon mot et un mauvais mot à la fois. Tout mot est bon s'il peut être utilisé pour traverser la frontière entre les personnes et les choses. Ainsi, l'alliance est un bon mot si tu l'utilises pour un microbe. Force est un bon mot si tu l'utilises pour un humain (Latour, 1993).

*
* *

Il n'est pas nécessaire de quitter le paysage africaniste pour trouver un premier exemple de cette alliance transfrontalière, cette affinité (affin = *ad-finis*) entre humains et non-humains. Dans la section « Souvenirs d'un sorcier, II » du dixième plateau, les auteurs évoquent les hommes-animaux tels que ces « déflorateurs sacrés » étudiés par Pierre Gordon, ou les hommes-hyènes de certaines traditions soudanaises décrites par G. Calame-Griaule. Ces derniers donnent lieu à un commentaire, à nos yeux, décisif :

[L']homme-hyène vit en bordure du village, ou entre deux villages, et surveille les deux directions. Un héros, ou même deux héros dont chacun a sa fiancée dans le village de l'autre, triompheront de l'homme-animal. C'est comme s'il fallait distinguer deux états très différents de l'alliance : une alliance démonique, qui s'impose du dehors, et qui impose sa loi à toutes les filiations (alliance forcée avec le monstre, avec l'homme-animal) ; puis une alliance consentie, qui se conforme au contraire à la loi des filiations, lorsque les hommes des villages ont vaincu le monstre et organisent leurs propres relations. La question de l'inceste peut en être modifiée. Car il ne suffit pas de dire que l'interdit de l'inceste vient des exigences positives de l'alliance en général. Il y a plutôt une alliance qui est tellement étrangère à la filiation, tellement hostile à la filiation, qu'elle

1. Contre-sociale dans la mesure où, comme nous pourrions dire, la socialité humaine est nécessairement contre-intensive, une fois qu'elle est engendrée en tant qu'extensivisation de l'« énergie première de l'ordre intensif ».

prend nécessairement position d'inceste (l'homme-animal est toujours en rapport avec l'inceste). La seconde alliance interdit l'inceste parce qu'elle ne peut se subordonner aux droits de la filiation qu'en s'établissant précisément entre filiations distinctes. L'inceste apparaît deux fois, comme puissance monstrueuse de l'alliance quand celle-ci renverse la filiation, mais aussi comme puissance prohibée de la filiation quand celle-ci se subordonne l'alliance et doit la ventiler entre lignées distinctes (D. G., 1980 : 303, n. 15).

« La question de l'inceste peut en être modifiée »... Les auteurs semblent faire allusion ici à la théorie des *Structures élémentaires de la parenté* ; mais l'observation s'applique également bien à la façon dont la question était traitée dans *L'Anti-Œdipe*. Car maintenant, c'est la notion d'alliance qui acquiert une double incidence ; elle n'est plus seulement une régulatrice de la « sexualité comme procès de filiation », mais aussi « une puissance d'alliance [qui] inspire des unions illicites ou des amours abominables ». Son but n'est plus seulement de gérer, mais aussi celui d'« empêcher la procréation » (*ibid.* : 301) : alliance antifiliative, alliance contre la filiation. Même l'alliance *échangiste*, refoulante, productrice de filiation, exposée dans *L'Anti-Œdipe* commence à ce moment-là à faire preuve de certains pouvoirs sauvages et obscurs – comme si elle avait été contaminée par l'autre alliance, l'alliance « démonique »¹. « Il est vrai que l'alliance et la filiation entrent dans des rapports réglés par les lois de mariage, mais même alors l'alliance garde une puissance dangereuse et contagieuse. Leach a pu [le] démontrer... » (*loc. cit.*)². Observons que le mot « puissance » vient qualifier de façon insistante l'alliance en général, dans ce chapitre clé de *Mille plateaux* ; le concept d'alliance cesse de désigner une institution – une structure – et commence à fonctionner comme une puissance et un potentiel – un devenir. De l'alliance comme forme à

1. « [C]e fauve en puissance que, sur le plan de la vie sociale, est toujours un beau-frère qui vous a ravi votre sœur... » (L.-S., 1971 : 436). Comme l'auteur lui-même nous en avertit, il faut savoir prendre ces équivalences « mythiques » littéralement, dans un « sens qui transcende la distinction du réel et de l'imaginaire : sens plein dont nous ne savons plus guère qu'évoquer le fantôme sur la scène réduite du langage figuré » (L.-S., 1962 b : 351).

2. Ils se réfèrent ici à « Rethinking anthropology », où Leach (1961 : 20) observe le fait général d'une « influence métaphysique » qui s'exercerait entre alliés par mariage. Pour un commentaire récent, voir Viveiros de Castro, 2008 a.

l'alliance comme force, en sautant par-dessus la filiation en tant que substance ? C'est que nous ne sommes plus ici ni dans l'élément mystico-sériel du sacrifice, ni dans celui mythico-structurel du totémisme, mais bien dans l'élément magico-réel du devenir.

Nous ne sommes pas non plus dans l'élément du contrat social. « Le désir ignore l'échange ; il ne connaît que le vol et le don... » (D. G., 1972 : 219). Mais, comme dans le cas de l'alliance, il y a échange et échange. Il y a un échange qui ne peut pas être dit « échangiste » dans le sens capitaliste-marchand du terme, puisqu'il appartient à la catégorie du vol et du don : l'échange caractéristique des « économies du don », précisément – l'alliance établie par l'échange de dons, mouvement perpétuel alterné de double capture, dans lequel les partenaires commutent (contre-aliène) des perspectives invisibles à travers la circulation de choses visibles : c'est le « vol » qui réalise la synthèse disjonctive immédiate des « trois moments » du donner, recevoir, rendre¹. Car les dons peuvent être réciproques, mais cela ne fait pas pour autant de l'échange un mouvement moins violent ; toute la finalité de l'acte de donner est de forcer le partenaire à agir, d'extraire un geste de l'autre, de provoquer une réponse : de lui voler, en somme, son âme (l'alliance en tant que vol réciproque de l'âme). Et dans ce sens, il n'existe pas d'action sociale qui ne soit pas un « échange de dons », car toute action n'est sociale qu'en tant que, et seulement en tant que, action sur une action, réaction sur une réaction. *Réciprocité* ici, veut simplement dire *récurtivité*. Aucune insinuation de sociabilité ; encore moins d'altruisme. La vie est vol².

1. Sur l'échange et la perspective, voir Strathern, 1988 : 230, 271, 327 ; 1991 : *passim* ; 1992 a : 96-100 ; 1999 : 249-56 ; Munn, 1992/1986 : 16 ; Gregory, 1982 : 19. Sur la notion de double capture, voir Deleuze et Parnet, 1996/1977 : 7-9 ; Stengers, 2003/1996 (1) : 42, n. 11.

2. « Le langage peut travailler contre celui qui l'emploie. [...] La notion de socialité est fréquemment comprise comme si elle impliquait la sociabilité ; la réciprocité, comme si elle signifiait l'altruisme ; et le fait de la relation, la solidarité... » (Strathern, 1999 : 18). « Action sur une action » est l'une des formules à laquelle recourait comme on sait Foucault pour décrire le pouvoir (il n'y a que des forces appliquées sur des forces, comme dirait le Nietzsche de Deleuze) ; et « réaction à une réaction » est la façon dont Bateson (1958/1936) explique le concept de *schismogenèse*, qui est d'une grande importance autant pour l'analyse structurale lévi-straussienne que pour la schizoanalyse deleuzo-guattarienne. Quant au vol qui est la vie, A. N. Whitehead : « La vie est vol, et le voleur requiert une justification » (*apud* Stengers, 2002 : 349). Appelons cette justification le « don » ?

*
* *

L'allusion aux sorciers africains n'est naturellement pas accidentelle. Deleuze et Guattari associent les devenirs à la sorcellerie, comme pratique et comme discours (les contes magiques), en opposition au monde clair et distinct des mythes et des institutions totémiques, d'une part, et au monde obscur et confus du prêtre et de la technologie sacrificielle, de l'autre. L'observation est capitale (Goldman, 2005), car le chamanisme transversal amazonien appartient à ce monde « obscur et distinct » de la magie, de la sorcellerie et du devenir.

Ici, il y aurait matière à une réflexion ultérieure, sur laquelle je ne peux qu'indiquer quelques pistes, inspirées de cet article de Goldman. Dans l'œuvre de Mauss, c'est évidemment à l'étude sur la magie, et non pas au texte sur le sacrifice, qu'il faudrait revenir pour penser le chamanisme – à cette *Esquisse* vieille et méprisée qu'il rédigea avec H. Hubert, et qui contient en puissance tout le célèbre *Essai sur le don*, dès lors que le *haut* de l'*Essai*, à l'origine du « principe de réciprocité » des *Structures élémentaires*, n'est qu'une version échangiste du *mana* de l'*Esquisse*, lequel est, à son tour, le préconcept du « signifiant flottant » (L.-S., 1950)¹. Dans l'œuvre lévi-straussienne, à son tour, c'est moins « Le sorcier et sa magie » qu'un commentaire assez mystérieux que l'on trouve dans le troisième volume des *Mythologiques* (L.-S., 1967 : 94-99) qui serait à retenir. Là, juste après le résumé de M60, « Les mésaventures de Cimi-dyuë », Lévi-Strauss fait mention, dans une même foulée, de l'existence de narrations mythiques qui adoptent des formes sérielles genre feuilleton, de la singulière atmosphère onirique caractéristique de ces récits – dans lesquels abondent les rencontres avec des esprits trompeurs qui induisent des distorsions conceptuelles et des équivoques perceptives –, des allusions cryptiques à des pratiques de sorcelleries, ainsi que de leur association avec des rituels d'ingestion de drogues hallucino-

1. La condition de potentialisation relationnelle instituée par la prohibition de l'inceste qui vient, comme on le sait, de la lecture que Lévi-Strauss a fait de l'*Essai sur le don*, est fondamentalement liée au déséquilibre perpétuel entre signifiant et signifié que cet auteur a repéré dans l'*Esquisse*.

gènes inductrices de processus d'« identification » avec des animaux.

Ce commentaire permet d'entrevoir, pour un bref instant, une tout *autre* mythopraxis amérindienne coulant côte à côte, parfois même à contre-courant – comme ces fleuves à double sens évoqués dans ce même livre –, de cette mythologie étiologique que Lévi-Strauss privilégie : les récits de transformation, le genre des « contes de sorcellerie », comme les appelleraient Deleuze et Guattari, où les variations de perspective qui affectent les personnages – « ces actes rapides... » – font l'objet d'une forte topicalisation narrative. *Le perspectivisme renvoie directement à ce devenir-sorcier de la mythologie amérindienne.*

Moins que d'une involution historique linéaire du mythe en roman, telle qu'elle est imaginée par Lévi-Strauss dans ce chapitre de *L'origine des manières de table*, il s'agirait ici d'un devenir latéral interne au mythe, qui le fait entrer dans le régime de la multiplicité, en le faisant éclater en fragments d'une rapsodie aussi infinie qu'éparse sur les *quasi-événements*¹ : les anecdotes, les rumeurs, les ragots, le folklore familial et villageois – la « petite tradition » de Redfield –, les histoires drôles, les incidents de chasse, les visites d'esprits, les mauvais rêves, les frayeurs subites, les présages... Tel est l'élément d'un *mythe mineur*, le mythe comme registre et instrument du simulacre, de l'hallucination et du mensonge. Et si le mythe de la « grande tradition », le mythe soumis à un usage majeur par les philosophies et les religions du monde (le mythe proche-oriental ricœurrien) est le porteur du dogme et de la foi, du *credo quia absurdum*, le mythe mineur de Lévi-Strauss (le mythe amérindien dans son devenir-sorcier) illustre la maxime doublement inverse d'Henri Michaux : « C'est faux, même si c'est vrai. »² Comme nous en

1. Pour la notion de « quasi-événements », voir Rodgers, 2004 et Viveiros de Castro, 2008 b.

2. Les *Mythologiques* nous avertissent à plusieurs reprises qu'elles n'incluront pas dans leur parcours les récits associés à des doctrines ésotériques, aux confréries de savants, aux élaborations théologiques (elles excluent ainsi la mythologie des Hautes Terres du continent, tout comme une partie de la mythologie du Nord-Ouest amazonien et du Sud-Ouest nord-américain). Comme si le mythe amérindien – mythe structural étiologique – s'attendait constamment à voir sa trajectoire prendre une bifurcation : le devenir-sorcier du mythe mineur, qui le transforme en conte de transformation – le mythe comme multiplicité rhizomatique –, et la dérive arborescente en direction de la

sommes encore témoins aujourd'hui, avec les *Science wars*, la distance existant entre religion et magie est beaucoup plus grande que celle qu'il y a entre religion et science.

Ni sacrifice, ni totémisme, enfin. « On dit de deux choses l'une, et c'est toujours la troisième... » (L.-S. et Éribon, 1988 : 176). Il faut en effet en conclure que le concept de sacrifice de *La pensée sauvage* confond deux « faux amis », en amalgamant deux opérations en une seule, la ressemblance intersérielle et le devenir extrasériel. Plus encore, il faudrait en conclure que l'autre opération sur les séries sauvages, le totémisme, n'est finalement pas le meilleur modèle pour la différence ; ou plutôt, elle est, précisément, un *modèle*, qui ne nous fournit pas tout le *processus* de la différence. Il ne faut pas se laisser hypnotiser par les analogies de proportionnalité, les groupes de Klein et les tableaux de permutation ; il faut savoir passer de l'homologie corrélationnelle au décalage transformationnel (Maniglier, 2000 : n. 26).

Tel qu'il a été construit dans les livres de 1962, le totémisme est un système de relations classificatoires où rien ne passe entre les séries corrélatives : un modèle, apparemment, d'équilibre parfait. Les « différences de potentiel » totémiques sont internes à chaque série, incapables de produire un quelconque effet sur la série alterne. Le devenir, au contraire, affirme la relation comme pure extériorité, comme extraction des termes des séries auxquelles ils appartiennent, leur entrée en rhizome : il demande, non pas une théorie des relations enfermées dans les termes, mais une théorie des termes comme ouverts aux relations. Donc, à la rigueur, le devenir ne constitue pas un troisième *type* de relation, comme nous l'avons dit plus haut, mais plutôt un troisième *concept* de relation, à travers lequel on doit lire autant le totémisme que le sacrifice : reterritorialisations secondaires d'une différence relationnante primaire, actualisations alternatives du devenir en tant que multiplicité intensive universelle. Actualisé à la fois dans les séparations totémiques et dans les mélanges sacrificiels (purification et médiation – Latour), le devenir est sans

cosmogonie et de la théologie, au *logos* monarchique – le mythe d'État. Y aurait-il ici une analogie possible avec la double trajectoire du chamanisme amazonien, le prophétisme et la prêtrise ? Car il est vrai que, du point de vue d'un Ricœur, par exemple, toute la mythologie amérindienne analysée par Lévi-Strauss appartient au mythe mineur.

cesse contre-effectué aux marges des appareils sacrificiels et dans les intervalles des taxonomies totémiques, à la périphérie de la « religion » et aux frontières de la « science ».

Cela dit, il faudrait tout de même tirer les conséquences du fait que le schéma analogique du totémisme, avec sa correspondance symétrique entre différences naturelles et différences sociales, est basé sur une asymétrie qui est sa raison d'être : c'est précisément le fait selon lequel les espèces totémiques sont endopratiques – les ours se marient aux ours, les lynx aux lynx – qui les rend aptes à signifier des espèces sociales exopratiques – les gens du clan de l'ours se marient à ceux du clan de lynx. Des différences externes deviennent des différences internes, des distinctions deviennent des relations, des termes deviennent des fonctions. Une formule canonique guette au fond du totémisme – celle qui transforme le dispositif totémique en un dispositif de castes, comme nous pouvons le voir dans le chapitre IV de *La pensée sauvage*. Il nous semble significatif que ce soit justement ici, dans la démonstration des limites de la symétrie (L.-S., 1962 *b* : 167) entre la spécialisation fonctionnelle des castes endogames et l'homogénéité fonctionnelle des clans exogames, que Lévi-Strauss applique au totémisme des termes tels qu'« imaginaire », « illusion », « forme vide », « usurpation mensongère »... Si le totémisme sera, plus tard, dans le même livre, déclaré comme étant fondamentalement vrai, par opposition au sacrifice, puissance pure du faux, ici, lorsqu'il est confronté à la caste, il montre que l'illusion et la vérité ne se distribuent pas si simplement : « Les castes naturalisent faussement une culture vraie, les groupes totémiques culturalisent vraiment une nature fausse » (*op. cit.* : 169). C'est-à-dire : c'est comme si la nature et la culture étaient en déséquilibre perpétuel ; comme si, entre les deux, il ne pouvait y avoir de parité ; comme si la « vérité » dans une série correspondait à l'« illusion » dans l'autre série. Ce motif – qu'on pourrait appeler le « principe de complémentarité du sens » – accompagne toute la pensée de Lévi-Strauss, de l'« Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss » à *Histoire de Lynx*.

En somme : il nous semble, en toute modestie, que l'avenir de la notion maîtresse de l'anthropologie, la notion de relation, dépend de l'attention que la discipline saura prêter aux concepts de différence et de multiplicité, de devenir et de synthèse disjonctive. Une théorie post-structuraliste de la relationalité, c'est-à-dire, une théorie qui respecte le compromis « infondamental » du structuralisme avec une ontologie relationnelle, ne peut pas ignorer la *série* construite par la philosophie de Gilles Deleuze, le

paysage peuplé par les figures de Leibniz, Spinoza, Hume, Nietzsche, Butler, Whitehead, Bergson et Tarde, ainsi que par les idées de perspective, force, affect, habitude, événement, processus, préhension, transversalité, devenir et différence. Telle est la lignée d'un structuralisme mineur, auquel on aurait soustrait une articulation ou un médiateur essentiel, un personnage encore plus stratégique que le sujet transcendantal mémorablement éliminé par Lévi-Strauss de son propre kantisme à lui. Un structuralisme avec un petit quelque chose en moins – un structuralisme donc, mais disons-le avec la circonspection nécessaire, qui ne tournerait pas de façon aussi obsessionnelle autour de Kant.

Avec circonspection et sens d'orientation, car il ne s'agit pas de faire une nouvelle fois marche arrière et d'abandonner une anthropologie kantienne pour tomber dans les bras d'une « anthropologie cartésienne », avec ou sans dualismes (ou guillemets) ; il ne s'agit pas de remplacer le kantisme sans sujet transcendantal par un « kantisme » avec sujet empirique – par un innéisme cognitif, avec ou sans modularité. Et il s'agit également de résister, en prenant la tangente projective deleuzienne, à un autre préstructuralisme qui, parfois, se présente comme l'avenir de la discipline, un étrange mouvement de réaction à la relation qui favorise la reproductibilité d'identités et de substances, d'essences et de transcendances, d'*agenciers* et de consciences. Même la « matérialité » des corps et des signes est en train d'être recrutée, un peu partout, pour la tâche assez ingrate de réincarner le mystère de l'incarnation et de célébrer le miracle de l'*agency*. Et cela, lorsque l'on ne va pas droit à la « substance », comme l'a déjà fait l'anthropologie française de la parenté, qui a passé les vingt dernières années à s'appliquer avec entrain à saper les soubassements échangeistes, autrement dit relationnels, du structuralisme, histoire de mettre en place des idées innées touchant aux fluides corporels. Substance sur substance.

Les conditions intensives du système

Revenons sur ce passage de Lévi-Strauss déjà tant cité dans ces pages, celui où le doyen des américanistes connecte les « analyses critiques » de la notion d'affinité menées à bien par les ethnologues brésiliens¹ avec la mise en évidence d'une problématique philosophique indigène. Tout cela dérive, en dernière instance, de Lévi-Strauss lui-même, et je pense qu'il le sait parfaitement. Que l'affinité sud-amérindienne, en effet, n'est pas une catégorie sociologique, mais bien une idée philosophique, Lévi-Strauss l'avait observé de façon prémonitoire dans l'un de ses premiers travaux, quelques années avant d'avoir ramené, avec *Les structures élémentaires*, cette idée de la raison cosmologique à une catégorie de l'entendement sociologique, et cette dernière, à son tour, à son Ur-schématisme de parenté – non pas sans que quelque chose de la puissance déterritorialisante de l'idée ne se soit conservé dans le processus. Ainsi, dans un article d'*American Anthropologist* dans lequel il comparait les anciens Tupinambá aux Nambikwara qu'il avait connus quelques années auparavant, l'auteur observait qu'

un certain lien de parenté, la relation entre beaux-frères, possédait un sens, pour de nombreuses tribus sud-américaines, qui transcendait de loin [*far transcending*] une simple expression de la parenté [*relationship*] (1943 : 398).

1. Avec l'aide, plus que décisive, de collègues d'autres nationalités, notamment Peter Rivière, Joanna Overing, Bruce Albert, Anne-Christine Taylor et Peter Gow.

Tout est là. Il n'y aurait peut-être qu'à préciser que le verbe choisi indique la nature véritablement transcendante, plutôt que transcendantale, de ce sens de l'affinité cosmopolitique amérindienne : elle est la condition de la parenté, et, en tant que telle, sa dimension d'extériorité immanente.

*
* *

La différence entre les deux alliances proposées dans *Mille plateaux* semble s'imposer avec la force d'un trait typique, ethnologiquement parlant, lorsque l'on quitte le paysage de l'Afrique de l'Ouest pour pénétrer dans celui de l'Amérique indigène. Elle correspond de près à un contraste établi par les ethnographes de cette région entre, d'une part, une affinité intensive ou « potentielle », cosmologique, mythico-rituelle, que l'on pourrait parfaitement qualifier d'« ambiguë, disjonctive, nocturne et démonique » et, d'autre part, une affinité extensive ou actuelle, subordonnée à la consanguinité. Étant donné que j'ai déjà traité ce sujet dans divers travaux sur la parenté amazonienne, je ne serai ici qu'allusif¹.

Dans les sociétés amazoniennes, en règle générale, l'affinité matrimoniale est conçue comme une relation particulièrement *délicate*, dans tous les sens de l'adjectif : dangereuse, fragile, gênante, embarrassante et précieuse à la fois. Elle est moralement ambivalente, affectivement tendue, politiquement stratégique, économiquement fondamentale. Par conséquent, les liens d'affinité font l'objet d'un effort collectif de désinvestissement, que permet son camouflage par les relations de consanguinité (germanité et filiation). Les affins terminologiques (ces affins *a priori* dont la présence définit les « systèmes élémentaires de parenté ») sont conçus comme des types de cognats – en l'occurrence, des cousins et des oncles croisés – plutôt que comme des

1. Par exemple Viveiros de Castro, 1992/1986, 2001 *b*, 2002 *b*, 2008 *a*. Ce que j'ai appelé presque toujours « affinité potentielle » devrait être rebaptisé « affinité virtuelle », comme le suggère d'ailleurs Taylor (2000 : 312, n. 6), ce qui rendrait le rapprochement avec la théorie deleuzienne du virtuel plus consistant. À ce sujet, voir Viveiros de Castro, 2002 *b* : 412-13 et Taylor, 2009. Les sources directes de la notion d'affinité potentielle sont : Overing, 1983-1984, 1984 ; Albert, 1985 ; Taylor, 1993, ainsi que mes propres travaux sur les Tupi (Viveiros de Castro, 1992/1986).

affins ; les affins effectifs sont consanguinisés dans la référence et l'adresse (« mon beau-père » devient « mon oncle maternel », etc.) ; les termes spécifiques de l'affinité sont évités à la faveur d'euphémismes consanguins ou de technonymes qui expriment une cognation transitive (« oncle maternel de mon fils » plutôt que « beau-frère », etc.) ; les conjoints deviennent *una caro*, une seule chair, à travers le sexe et la commensalité quotidienne... Comme l'a observé Peter Rivière (1984 : 70) pour le cas assez typique des Guyanes, où règne une atmosphère de forte endogamie villageoise et cognatique, « dans le village idéal l'affinité n'existe pas ».

Mais si l'affinité n'existe pas dans le village idéal, elle devra exister ailleurs. À l'intérieur de tout village réel, pour commencer ; mais surtout à l'extérieur du village idéal : dans le dehors idéal du village, en tant qu'idée d'affinité – autrement dit, comme affinité intensive ou virtuelle. Car dès que l'on quitte le village, réel ou idéal, le camouflage s'inverse, et l'affinité devient la forme non marquée de relation sociale, d'autant plus forte qu'elle est plus générique, d'autant plus explicite qu'elle est moins actuelle : le beau-frère parfait est celui avec la sœur duquel je ne me suis pas marié, ou qui ne s'est pas marié à ma sœur¹. Les affins sont des ennemis, et ainsi, les ennemis sont des affins. Quand les affins ne sont pas des ennemis, quand ils sont des parents et des corésidents – le cas « idéal » –, alors il faut qu'ils ne soient *pas* traités comme affins ; lorsque les ennemis ne sont pas des affins, c'est parce qu'ils sont des ennemis, c'est-à-dire, qu'ils doivent être traités *comme* des affins.

Les relations supralocales en Amazonie tendent ainsi à être fortement connotées par l'affinité : les alliances localement exogames, rares, mais politiquement stratégiques ; les divers liens ritualisés d'amitié ou de partenariat commercial, l'ambivalente cérémonialité intercommunautaire qui est le revers d'un état permanent de guerre physique ou spirituelle, latente ou manifeste, entre les groupes locaux. Et, point fondamental, cette affinité

1. C'était, par exemple, le prisonnier tupinambá, ennemi/beau-frère (voir ci-dessus) voué à la mort sur la place centrale à qui l'on donnait une femme du groupe pendant toute la durée de sa captivité, en un simulacre d'affinité d'autant plus réel que cette femme était, idéalement, une sœur du futur meurtrier.

intensive traverse les frontières entre les espèces : animaux, plantes, esprits, autres tribus d'incertaine humanité, tous se trouvent impliqués dans de telles relations synthético-disjonctives avec les humains¹. En première instance, et le plus souvent jusqu'à la dernière, les autres sont tous des affins, des partenaires obligés du jeu cosmique du vol et du don – ou d'un « échange » qui doit être compris comme un cas particulier du vol et du don, celui où la différence de potentiel entre les partenaires tend vers zéro, « mais ne s'annule jamais complètement ». Même au sein du village idéal des Guyanes, un certain coefficient d'altérité est nécessaire entre les partenaires d'une union matrimoniale, vu que la sœur reste toujours non mariable ; l'union d'un homme avec la fille de sa sœur étant celle qui s'approche le plus de cet idéal incestueux (l'union avec la nièce utérine est le mariage préférentiel de diverses tribus amazoniennes). C'est-à-dire : si l'on pousse l'analyse suffisamment loin, on trouvera, dans le village idéal lui-même, cette affinité qui « n'existe pas ». Et, de toute façon, comme nous le savons, l'inceste est impossible² ; toute endogamie actuelle est la limite inférieure d'une exogamie virtuelle. Comme le disait Lévi-Strauss, la similitude est un cas particulier de la différence, et la sociabilité est la limite inférieure de la prédation.

La relation d'affinité virtuelle pure ou méta-affinité, le schématisme générique de l'altérité en Amazonie, appartient sans aucun doute au « deuxième type d'alliance » dont parle *Mille plateaux*. Elle est hostile à la filiation car elle apparaît là où le mariage n'est pas une option, alors qu'elle disparaît là où il se réalise, et sa productivité n'est pas du type procréatif. Ou plutôt,

1. Insistons sur le fait que cette affinité *a priori* d'autrui a lieu malgré le fait que les alliances matrimoniales effectives, dans la plupart des régimes amazoniens, se réalisent à l'intérieur du groupe local. En vérité, les alliances ne peuvent pas *ne pas* se concentrer dans le groupe local, une fois que c'est précisément cette concentration qui *définit* la dimension du « local » – village, nexus endogame ou ensemble multicommunautaire. De la sorte, la situation ne change pas beaucoup lorsque l'on considère ces régimes amazoniens qui encouragent ou prescrivent l'exogamie de village ou de groupe de filiation. L'affinité potentielle et ses harmoniques cosmologiques continuent à donner le ton des relations génériques avec les groupes non alliés, les Blancs, les ennemis, les animaux, les esprits.

2. Voir Wagner, 1972, sur le caractère tautologique de la notion de prohibition de l'inceste – une sœur n'est pas interdite parce qu'elle est sœur, mais elle est sœur en même temps qu'elle est interdite. Voir également une argumentation très ressemblante de D. G., 1972 : 190, sur l'impossibilité de « jouer à la fois de la personne et du nom ».

elle subordonne toute procréativité interne à une alliance démonique avec l'extérieur. Non pas un *mode de production* (de filiation homogénéique), mais un *mode de prédation* (de cooptation hétérogénéique), « reproduction » par capture symbiotique et par « reprédation » ontologique : l'intériorisation cannibale de l'autre comme condition de l'extériorisation du Soi, un Soi qui se voit, de la sorte, « autodéterminé » par l'ennemi, c'est-à-dire, *en tant qu'ennemi* (voir ci-dessus, p. 113). Tel est le devenir-autre intrinsèque à la cosmopraxis amazonienne. L'affinité virtuelle a partie liée avec la guerre plus qu'avec la parenté ; elle fait, littéralement, partie d'une machine de guerre antérieure et extérieure à la parenté en tant que telle. Une alliance contre la filiation, alors : non pas parce qu'elle est la représentation refoulante d'une filiation intensive primordiale, mais parce qu'elle empêche la filiation de fonctionner comme germe d'une transcendance (l'origine mythique, l'ancêtre fondateur, le groupe de filiation identitaire). Toute filiation est imaginaire, disent les auteurs de *Mille plateaux*. Nous pourrions ajouter : et toute filiation projette un État, est une filiation d'État. L'alliance intensive amazonienne est une alliance contre l'État (hommage à Pierre Clastres...).

L'affinité intensive ou primordiale est l'un des signes diacritiques de la socialité amazonienne, et peut-être du continent comme un tout ; nous touchons ici la « roche mère » de la mythologie américaine (L.-S., 1991 : 295). Considérons le complexe continental parcouru par les *Mythologiques* : si l'on compare les mythes amérindiens à notre propre mythologie de la culture, il en ressort une différence, celle de la prééminence des relations d'alliance matrimoniale dans les premiers et des relations de parentalité dans la seconde. Les figures centrales des mythes amérindiens sont liées canoniquement en tant qu'affins ; un célèbre personnage de ces récits, pour prendre un exemple, est celui du beau-père cannibale, le Maître non humain de tous les biens culturels, qui soumet son gendre à une série d'épreuves dans l'intention de le tuer ; le jeune homme les surmonte toutes (le plus souvent grâce à l'intervention d'autres non-humains qui le prennent en pitié) et il retourne au sein de sa communauté humaine en apportant le précieux butin de la culture. Le contenu de cet archimythe (L.-S., 1971 : 503 et s.)

n'est pas très différent du scénario prométhéen : on y trouve le ciel et la terre, et un héros coincé entre les deux ; il y a le feu civilisateur, et le « don » des femmes, et l'origine de la mortalité humaine. Mais les antagonistes du héros humain du mythe amérindien sont des beaux-pères ou des beaux-frères, et non pas des figures paternelles ou filiales comme celles qui règnent dans les mythologies du Vieux Monde, qu'elles soient grecques, proche-orientales, africaines ou freudiennes. Pour faire bref, disons que dans le Vieux Monde, les humains ont dû voler le « feu » à un père divin, alors que les Amérindiens ont dû le voler à un beau-père ou le recevoir comme présent d'un beau-frère, tous deux animaux.

Ce que nous appelons « mythologie » est un discours – des autres, en règle générale – sur le Donné (Wagner, 1978) ; c'est dans les mythes qu'est donné, une fois pour toutes, ce qui sera, dorénavant, pris comme le donné : les conditions primordiales à partir desquelles, et contre lesquelles, les humains se définissent ou se construisent ; ce discours établit les termes et les limites (là où ils existent) de la dette ontologique. Si tel est le cas, alors la dette amérindienne ne relève pas de la filiation et de la parentalité – le « donné généalogique de base » –, mais bien du mariage et de l'affinité ; l'Autre, comme nous l'avons vu, est avant tout un affiné. Il faut observer que nous ne faisons pas référence ici au fait trivial selon lequel les mythes indigènes traitent les relations d'affinité comme étant toujours déjà là – ils font de même avec les relations consanguines, ou alors ils imaginent des mondes dans lesquels les pré-humains ignoraient les prohibitions matrimoniales, etc. –, mais bien au fait que l'affinité constitue l'« armature » (dans le sens des *Mythologiques*) du mythe. Cette armature, ou cadre, contient une grande variété d'entités. Plus précisément, elle est pleine d'affins animaux. Il leur est indispensable d'être des animaux, ou, en général, non humains : végétaux, astraux, météorologiques, artefactiformes... (futurs non humains, à vrai dire ; dans le mythe tout le monde est partiellement humain, y compris les humains actuels, même si le chemin n'est pas le même dans les deux sens). Car c'est précisément cette alliance avec le non-humain qui définit « les conditions intensives du système » en Amazonie.

Certes, les mythes amérindiens contiennent des incestes œdipiens, des conflits entre pères et fils, et tout ce que l'on veut. *La potière jalouse* s'attarde, avec les intentions que l'on connaît, sur un « Totem et tabou jivaro » (L.-S., 1985 : chap. XVI). Mais il est assez clair que, pour Lévi-Strauss, la mythologie du continent, et particulièrement celle qui traite de l'origine de la culture, tourne autour de l'affinité et de l'échange, et non pas de la parentalité et de la procréation, tout comme l'inceste caractéristique de l'imaginaire amérindien est celui-là même que Lévi-Strauss a placé aux fondements de *Les structures élémentaires de la parenté*, l'inceste entre frère et sœur, ou « inceste d'alliance », plutôt que l'« inceste de filiation », ou inceste freudien entre parents et enfants. Souvenons-nous que le mythe de plus vaste diffusion dans le Nouveau Monde (L.-S., 1967 : 32, 73-79 ; 1971 : 192) explique l'origine du Soleil et de la Lune comme étant le résultat d'un inceste entre frère et sœur ; c'est ce récit que l'auteur appellera la « vulgate américaine » (L.-S., 1979 : 197, 217), et qui constitue la cellule fondamentale de M1, le mythe de référence bororo, dans lequel l'inceste archi-œdipien entre mère et fils, et le combat mortel qui s'ensuit avec le père, sont retranscrits par Lévi-Strauss – humour de l'anthropologie structurale – comme un inceste entre « germains » et un conflit entre « affins » : dans la société bororo, organisée en clans matrilineaires exogames, tout individu appartient au clan de sa mère, alors que son père est un affin, membre d'un clan allié par mariage ; du point de vue du père, le fils est comme un frère de la femme. Ce déplacement lévi-straussien de la problématique de l'inceste est mis à profit dans le commentaire du mythe dogon dans *L'Anti-Œdipe* : « L'inceste avec la sœur n'est pas un substitut de l'inceste avec la mère, mais au contraire le modèle intensif de l'inceste comme manifestation de la lignée germinale » (D. G., 1972 : 187).

*
* *

Mais sur ce plan intensif, il ne peut pas y avoir, à la rigueur, une opposition distinctive – nécessairement extensive – entre alliance et filiation. Ou bien, s'il y a deux alliances, il y a également deux filiations. Si toute production est filiative, toute filia-

tion n'est pas forcément (re)productive ; s'il existe des filiations reproductives et administratives (représentatives, d'État), il y a aussi des filiations contagieuses et monstrueuses, celles qui résultent des alliances et des devenirs contre nature, des unions incestueuses ou transpécifiques¹.

Endogamie et exofiliation : les structures élémentaires de l'anti-parenté. Si dans le village idéal de Guyane l'affinité exogamique n'existe pas, dans d'autres villages idéaux amérindiens ce qui n'existe pas c'est la consanguinité endofiliative – puisque la majorité des enfants du groupe sont d'origine ennemie, comme dans le cas « idéal » des Caduveo décrits dans *Tristes tropiques* :

Cette société se montrait fort adverse aux sentiments que nous considérons naturels ; ainsi, elle éprouvait un vif dégoût pour la procréation. L'avortement et l'infanticide étaient pratiqués de façon presque normale, si bien que la perpétuation du groupe s'effectuait par adoption bien plus que par génération, un des buts principaux des expéditions guerrières étant de se procurer des enfants (L.-S., 1955 : 205-208).

Un autre exemple de déviation perverse de la doctrine structuraliste ce sont les Tupinambá qui, tout en préférant se marier avec les filles de leurs sœurs, s'adonnaient en même temps, de façon enthousiaste, à la capture de beaux-frères à l'extérieur, des hommes ennemis auxquels ils cédaient leurs propres sœurs comme épouses temporaires, avant qu'ils soient exécutés et dévorés de façon cérémonielle. Une hyperendogamie presque incestueuse se double d'une hyperexogamie cannibale. Dans le schématisme outrancier des mythes : copuler avec la sœur, adopter un petit d'animal... Mais aussi, dans une double torsion du schéma précédent : se marier à une étoile, porter ses propres sœurs dans les tripes...².

1. Il y a des mythologies amazoniennes qui projettent un décor précosmique semblable à la situation de filiation intensive discernée par Deleuze et Guattari dans le mythe des Dogon. Les mythes des peuples Tukano et Arawak du Nord-Ouest amazonien doivent être mentionnés plus particulièrement, malgré le fait, comme le remarque G. Andreollo (2006), qu'ils renvoient au même schéma d'affinité intensive qui constitue l'état de base – le plan d'immanence – du précosmos amazonien.

2. Voir les sœurs que Coyote héberge dans ses tripes et qu'il excrète régulièrement pour leur demander conseil, in L.-S., 1971 : 233-35, 276-78.

Tout compte fait, la question est moins de savoir s'il y a une ou deux alliances, une ou deux filiations, si les mythes reconnaissent ou non une filiation primordiale, etc. que de déterminer *d'où provient l'intensité*. Finalement, la question est celle de savoir si l'extérieur naît de l'intérieur – si l'alliance descend et dépend de la filiation – ou si, au contraire, l'intérieur est la répétition de l'extérieur – si la filiation et la consanguinité sont un cas particulier de l'alliance et de l'affinité, celui dans lequel la différence en tant que disjonction intensive tend vers zéro, sans jamais, bien entendu...¹.

C'est précisément cette « zone d'indistinction, d'indiscernabilité, d'ambiguïté » entre affinité et consanguinité² – moins une indifférenciation entre elles que leur infinie réverbération, leur redoublement interne, une involution fractale qui les met l'une dans l'autre – qui se voit marquée par l'importance qu'assume la figure de la gémellité dans la mythologie amérindienne, qui, évoquée rapidement dans « La structure des mythes », prend corps tout au long du développement des *Mythologiques* (surtout à travers les mythes du Soleil et de la Lune), pour se transformer en « la clé de tout le système » dans *Histoire de Lynx* (L.-S., 1991 : 295). Car, loin de représenter le prototype de la similarité ou de l'identité consanguine, la gémellité amérindienne – provisoire, incomplète, semi-médiative, divergente, déséquilibrée, teinte par un incestueux antagonisme – est la répétition interne de l'affinité potentielle ; les jumeaux inégaux sont la personnification mythique de l'« inéluctable dissymétrie » (*ibid.*, 1967 : 406) qui forme la condition du monde. La consanguinité comme métonymie de l'affinité ; la gémellité comme métaphore de la différence : il faut être un peu leibnizien pour savourer l'ironie.

La gémellité différentielle commence par séparer la personne d'elle-même, en se révélant une catégorie intensive : comme l'exprime si joliment le chapitre sur « la sentence fatidique » dans *Histoire de Lynx* (« si c'est une fille/garçon je l'élève, si c'est un garçon/fille je le tue »),

1. Comme nous le savons, « la quantité intensive [...] a un rapport à zéro qui lui est consubstantiel » (Deleuze, 1983).

2. Et à l'intérieur de cette dernière, entre filiation et germanité : cf. la mère-sœur de M₁.

un enfant encore dans le ventre de sa mère est le « jumeau de lui-même » (L.-S., 1991 : 87 et s.), puisqu'il porte un double virtuel du sexe opposé, qui disparaît quand le nouvel individu unisexe est finalement né. (Le paradoxe du « chat de Schrödinger » peut être vu comme une transformation de ce thème mythique – qui est peut-être devenu plus visible pour Lévi-Strauss sous la forme du chat quantique lui-même, évoqué d'ailleurs à la page 10 d'*Histoire de Lynx*.) Notons que ce livre se concentre sur la paire de jumeaux masculins courants dans la mythologie américaine (pour mieux les contraster, d'ailleurs, aux Dioscures) ; mais dans *L'homme nu*, l'auteur avance l'argument selon lequel les jumeaux de même sexe sont un état transformationnel « dérivé » et « subsidiaire » d'une armature formée par des jumeaux (incestueux) de sexe opposé (L.-S., 1971 : 190-192). La dissemblance des jumeaux amérindiens de même sexe dériverait ainsi, *inter alia*, de son « origine » comme paire de jumeaux de sexe opposé. Ce qui suggère, non pas que toute différence dérive de la différence sexuelle, comme l'a prétendu un jour F. Héritier (1981 : 39), mais justement l'inverse, à savoir, que toute sexualité est différentielle – comme tout système de signes (Maniglier, 2000 ; Viveiros de Castro, 1990). Car, pour paraphraser à nouveau Lévi-Strauss (cf. L.-S., 1971 : 539), c'est le cas de dire que l'expérience constitutive de la parenté n'est pas celle d'une opposition entre les sexes, mais celle de l'autre sexe appréhendé comme opposition. Voir ci-dessus, note 104, pour la version strathernienne de cette intuition profonde du structuralisme.

Concluons cette brève évocation en réaffirmant que l'idée d'une affinité potentielle comme catégorie cosmologique de fond de l'Amazonie indigène se constitue, du point de vue de son cadre théorique et ethnographique de référence, en *rupture* avec l'image « échangeiste » du *socius*. De là l'importance des notions de prédation ou de préhension – le vol et le don, le cannibalisme et le devenir-ennemi – qui lui ont toujours été associées. Elles cherchaient à capter le mouvement d'une puissance de l'alliance qui serait comme l'état fondamental de la métaphysique indigène, une puissance cosmopolitique irréductible à l'affinité domestico-publique des théories classiques de la parenté (le « domaine domestique », la « sphère publique »...), qu'elles soient structuralo-fonctionnalistes, structuralistes ou marxistes. Le vol, le don, la contagion, la dépense et le devenir : c'est de *cet* échange-là qu'il s'agissait. L'alliance potentielle est le devenir-autre qui circonscrit et subordonne la parenté amazonienne. Ce

fut à travers elle que l'ethnologie de ces peuples, fidèle aux *Mythologiques* avant de l'être (afin de pouvoir l'être) aux *Structures élémentaires de la parenté*, a anticipé l'observation si juste du philosophe Patrice Maniglier :

La parenté n'est pas essentiellement un phénomène social, [il] ne s'agit pas à travers elle exclusivement ni même primordialement de régler et de déterminer les rapports des êtres humains les uns avec les autres, mais de veiller à ce qu'on pourrait appeler l'économie politique de l'univers, à la circulation des choses de ce monde dont nous faisons partie (Maniglier, 2005 *b* : 768).

QUATRIÈME PARTIE

Le cogito cannibale

Le philosophe doit devenir non philosophe, pour que la non-philosophie devienne la terre et le peuple de la philosophie... Le peuple est intérieur au penseur parce que c'est un "devenir-peuple", pour autant que le penseur est intérieur au peuple...

Qu'est-ce que la philosophie ?

CHAPITRE 12

L'ennemi dans le concept

L'Anti-Narcisse, ce livre que nous aurions aimé écrire, mais dont nous n'avons pu qu'exposer le plan en quelques chapitres, serait une expérience de pensée et un exercice de fiction anthropologique. L'expression « expérience de pensée » n'a pas le sens usuel d'entrée (imaginaire) dans l'expérience par la pensée, mais celui d'une entrée dans la pensée par l'expérience (réelle). Il ne s'agit pas d'imaginer une expérience, mais d'expérimenter une imagination, ou « d'expérimenter la pensée elle-même »¹. L'expérience, dans le cas présent, est celle de générations d'ethnographes de l'Amazonie indigène, et l'expérimentation tentée est une fiction contrôlée par cette expérience. Donc, la fiction serait anthropologique, mais son anthropologie n'est pas fictive.

La fiction consiste à prendre les idées indigènes comme des concepts et de tirer les conséquences de cette décision : définir le sol préconceptuel ou le plan d'immanence que de tels concepts présupposent, les personnages conceptuels qu'ils appellent à l'existence, et la matière du réel qu'ils posent. Traiter ces idées comme des concepts ne veut pas dire pas qu'elles soient objectivement déterminées comme autre chose, comme un autre type d'objet actuel. Car les traiter comme des cognitions individuelles, des représentations collectives, des attitudes propositionnelles, des croyances cosmologiques, des schémas inconscients, des com-

1. Cette lecture de la notion de *Gedankenexperiment* est appliquée par T. Marchaisse à l'œuvre de F. Jullien sur la Chine (Jullien et Marchaisse, 2000 : 71).

plexes textuels, des dispositions incarnées et ainsi de suite – serait en faire autant de fictions théoriques.

Ainsi, *L'Anti-Narcisse* n'est ni une étude de « mentalité primitive », ni une analyse des « processus cognitifs » indigènes : son objet est moins le mode de pensée indigène que les objets de cette pensée, le monde possible que ses concepts projettent. Il ne s'agit pas non plus d'un essai ethno-sociologique sur une certaine vision du monde. D'abord, parce qu'il n'y a pas de monde prêt-à-voir, de monde avant la vision, ou plutôt, de monde d'avant la division entre le « visible » et l' « invisible » qu'institue l'horizon d'une pensée. Ensuite, parce que prendre les idées comme des concepts c'est récuser leur explication en termes de la notion transcendante de contexte (écologique, économique, politique, etc.), pour privilégier la notion immanente de problème. Il ne s'agit pas, enfin, de proposer une interprétation de la pensée amérindienne, mais de réaliser une expérimentation avec celle-ci, et donc avec la nôtre : « *Every understanding of another culture is an experiment with one's own* » (Wagner).

Soyons clairs. Je ne pense pas que l'esprit des Amérindiens soit (nécessairement...) la scène de « processus cognitifs » différents de ceux de n'importe quels autres humains. Il ne s'agit pas d'imaginer les Indiens comme pourvus d'une neurophysiologie particulière, qui traiterait différemment le divers. En ce qui me concerne, je pense qu'ils pensent exactement « comme nous » ; mais je pense aussi que ce qu'ils pensent, c'est-à-dire, les concepts qu'ils se donnent, sont très différents des nôtres – et donc que le monde décrit par ces concepts est très différent du nôtre¹. En ce qui concerne les Indiens, je pense qu'ils pensent que tous les humains et, au-delà de ceux-ci, bien d'autres sujets non humains pensent exactement « comme eux », mais que cela, loin d'exprimer une convergence référentielle universelle, est exactement la raison des divergences de perspective.

L'image de la pensée sauvage que nous nous efforçons de définir, ainsi, ne vise ni le savoir indigène et ses représentations plus ou moins vraies sur le réel – les « savoirs traditionnels » si

1. Voir F. Jullien sur la différence entre affirmer l'existence de différents « modes d'orientation dans la pensée » et d'affirmer l'opération d'une « autre logique » (*in* Jullien et Marchaisse, 2000 : 205-207).

convoités aujourd'hui sur le marché global des représentations –, ni ses catégories mentales, sur la représentativité desquelles, du point de vue des facultés de l'espèce, les sciences de l'esprit ne cessent d'épiloguer. Ni des représentations, individuelles ou collectives, rationnelles ou du moins raisonnables, qui exprimeraient partiellement des états de choses antérieurs et extérieurs à elles-mêmes ; ni des catégories et des processus cognitifs, universels ou particuliers, innés ou acquis, qui manifesteraient des propriétés d'une chose du monde, qu'elle soit l'esprit ou la société – l'objet dont l'existence est affirmée ici est celui des concepts indigènes, des mondes qu'ils constituent (mondes qui ainsi les expriment), le fond virtuel duquel ils sont issus.

Prendre comme concepts les idées indigènes signifie les considérer comme pourvues d'une signification philosophique, ou comme potentiellement capables d'un usage philosophique. Décision irresponsable, dira-t-on, d'autant plus que les Indiens ne sont pas les seuls à n'être pas philosophes dans cette histoire, mais, soulignons-le vigoureusement, l'auteur ne l'est pas non plus. Comment appliquer la notion de concept, par exemple, à une pensée qui n'a apparemment jamais estimé nécessaire de se pencher sur elle-même, et qui renverrait plutôt au schématisme fluent et bigarré du symbole, de la figure et de la représentation collective qu'à l'architecture rigoureuse de la raison conceptuelle ? N'existe-t-il pas un abîme historique et psychologique bien connu, une « rupture décisive » entre le bricoleur et ses signes d'un côté, et l'ingénieur et ses concepts de l'autre (L.-S., 1962 *b*), entre la mythopoïesis humaine générale et l'univers particulier de la rationalité occidentale (Verlant, 1966 : 229), entre la transcendance paradigmatique de la Figure et l'immanence syntagmatique du Concept (D. et G., 1991) ?

Pourtant, sur tous ces contrastes, qui émanent plus ou moins directement de Hegel, j'ai quelques doutes. Et, d'ailleurs, j'ai quelques raisons internes (non philosophiques) pour parler de concept. La première raison découle de la décision de prendre les idées indigènes comme étant situées sur le même plan que les idées anthropologiques.

Nous disions au début de ce texte que les théories anthropologiques se situent dans une stricte continuité avec les pragma-

tiques intellectuelles des collectifs qu'elles prennent pour objet. Dès lors, l'expérience proposée commence par affirmer l'équivalence de droit entre les discours de l'anthropologue et ceux de l'indigène, tout comme la situation de « présupposition réciproque » de ces discours, qui n'accèdent comme tels à l'existence qu'en entrant en relation de connaissance. Les concepts anthropologiques actualisent cette relation, et c'est pourquoi ils sont complètement relationnels, autant dans leur expression que dans leur contenu. Ils ne sont ni des reflets véridiques de la culture de l'indigène (le rêve positiviste), ni des projections illusoire de la culture de l'anthropologue (le cauchemar constructionniste). Ce que ces concepts reflètent c'est une certaine relation d'intelligibilité entre les deux cultures, et ce qu'ils projettent ce sont les deux cultures en tant que leurs propres présupposés. Ils effectuent ainsi, un double déracinement : ils sont comme des vecteurs qui pointent toujours vers l'autre côté, des interfaces transcontextuelles dont la fonction est de représenter, dans le sens diplomatique du terme, l'Autre au sein du Même, ici comme là.

L'origine et la fonction relationnelle des concepts anthropologiques sont habituellement marquées par un mot exotique : *mana, totem, kula, potlatch, tabu, gumsa/gumlao...* D'autres concepts, non moins authentiques, portent une signature étymologique qui évoque plutôt les analogies entre la tradition de l'origine de la discipline et les traditions qui sont leur objet : don, sacrifice, parenté, personne... D'autres, enfin, sont des néologismes qui tentent de généraliser les dispositifs conceptuels des peuples étudiés – animisme, opposition segmentaire, échange restreint, schismogénèse... – ou, à l'inverse et de façon plus problématique, qui dévient vers l'intérieur d'une économie théorique spécifique certaines notions diffuses de notre tradition – prohibition de l'inceste, genre, symbole, culture... – afin de les universaliser¹.

Ne serait-ce pas là, finalement, que réside l'originalité de l'anthropologie : dans cette synergie relationnelle entre les conceptions et les pratiques provenant des mondes du « sujet » et de

1. Sur la signature des idées philosophiques et scientifiques et le baptême des concepts, voir D. G., 1991 : 13, 28-29.

l'« objet » ? Reconnaître cela, entre autres, aiderait à mitiger notre complexe d'infériorité face aux sciences « dures ». Comme l'observe Latour :

La description de la *kula* équivaut à la description des trous noirs. Les complexes systèmes d'alliance sont tout aussi imaginatifs que les complexes scénarios involutifs proposés pour les gènes égoïstes. Comprendre la théologie des aborigènes australiens est aussi important que de cartographier les grandes failles sous-marines. Le système de possession foncière aux Trobriands est un objectif scientifique aussi intéressant que celui de sonder les glaces des calottes polaires. Si la question est de savoir ce qui compte pour la définition d'une science – la capacité d'innovation en ce qui concerne les agences [*agencies*] qui peuplent notre monde –, alors l'anthropologie se trouverait bien proche du sommet de la hiérarchie disciplinaire... (1996 a : 5).

Dans ce passage, l'analogie est faite entre les conceptions indigènes et les objets des sciences naturelles. Telle est une perspective possible, et même nécessaire : on doit pouvoir produire une description scientifique des idées et des pratiques indigènes, comme s'il s'agissait d'objets du monde, ou mieux encore, pour qu'il s'agisse d'objets du monde. (Les objets scientifiques de Latour sont tout sauf des entités indifférentes, patiemment en attente d'une description.) L'autre stratégie possible est celle de comparer les conceptions indigènes aux théories scientifiques, comme le fait Horton, selon sa « thèse de similarité » (1993 : 348-354). Une autre encore serait celle que nous proposons ici. Je pense que l'anthropologie a toujours été trop obsédée par la « Science », non seulement par rapport à soi-même – si elle est ou pas, si elle peut ou pas, si elle doit ou pas être une science –, mais surtout, et tel est le vrai problème, par rapport aux conceptions des peuples qu'elle étudie, soit pour les disqualifier en tant qu'erreur, rêve, illusion – et ensuite expliquer scientifiquement comment et pourquoi les « autres » n'arrivent pas à (s')expliquer scientifiquement ; soit pour les promouvoir comme étant plus ou moins assimilables à la science, fruits d'une même volonté de savoir consubstantielle à l'humanité : nous aurions alors la similarité de Horton, ou la science du concret de Lévi-Strauss (Latour, 1991 : 133-134). L'image de la science, cette espèce d'étalon-or de la pensée, n'est cependant pas le seul terrain sur

lequel nous pouvons nous mettre en relation avec l'activité intellectuelle des peuples étrangers à la tradition occidentale.

Imaginons une autre analogie que celle de Latour, et une autre similarité que celle de Horton. Une analogie selon laquelle, au lieu de considérer les conceptions indigènes comme des entités semblables aux trous noirs ou à la tectonique des plaques, nous les prenions pour quelque chose du même ordre que le cogito ou que la monade. Nous dirions alors, en paraphrasant la citation ci-dessus, que le concept mélanésien de personne comme « dividu » (Strathern, 1988) est aussi imaginatif que l'individualisme possessif de Locke ; que déchiffrer la « philosophie de la chefferie indienne » (Clastres, 1974/1962) est aussi important que de comprendre la doctrine hégélienne de l'État ; que la cosmogonie maori est comparable aux paradoxes éleatiques et aux antinomies kantienne (Schrempp, 1992) ; que le perspectivisme amazonien est un objectif philosophique aussi intéressant que celui de comprendre le système de Leibniz... Et si la question est de savoir ce qui est important pour l'évaluation d'une philosophie – sa capacité à créer de nouveaux concepts –, alors l'anthropologie, sans prétendre aucunement remplacer la philosophie, s'avère être un puissant instrument philosophique, capable d'élargir quelque peu les horizons encore excessivement ethnocentriques de « notre » philosophie, et de nous libérer, en passant, de l'anthropologie dite « philosophique ». Rappelons la puissante définition de Tim Ingold (1992 : 696), et qu'il est préférable de citer en langue originale : *Anthropology is philosophy with the people in*. Par « *people* », Ingold entend « *ordinary people* », les gens ordinaires, le commun des mortels (*loc. cit.*) ; mais il joue aussi sur le sens de « *the people* » comme « le peuple », et encore comme « les peuples ». Une philosophie avec d'autres gens et d'autres peuples au-dedans, alors : la possibilité d'une activité philosophique qui entretienne une relation avec la « non-philosophie » – la vie – d'autres peuples de la planète, en plus de la nôtre. Les peuples « pas communs » donc, ceux qui se trouvent à l'extérieur de notre sphère de *communication*. Si la philosophie réelle abonde en sauvages imaginaires, la géophilosophie visée par l'anthropologie fait une philosophie imaginaire avec des sauvages réels. *Imaginary gardens with real toads in them* (Marianne Moore). Des jardins imaginaires avec de vrais

crapauds. Et les crapauds, comme on sait, s'avèrent souvent être des princes – mais il faut savoir les embrasser...

Notons, dans la paraphrase ci-dessus, le déplacement important. Maintenant il ne s'agirait plus, ou seulement, de la description anthropologique de la *kula* (en tant que forme mélanésienne de socialité), mais de la *kula* comme description mélanésienne (de la « socialité » comme forme anthropologique) ; ou encore, il serait nécessaire de comprendre la « théologie australienne », mais cette fois comme constituant elle-même un dispositif de compréhension ; de la sorte, les complexes systèmes d'alliance ou de possession de la terre devraient être vus comme des inventions issues d'une imagination sociologique indigène. Il sera bien sûr toujours nécessaire de décrire la *kula* comme une description, de comprendre la religion aborigène comme un comprendre, et d'imaginer l'imagination indigène : il faut transformer les conceptions en concepts, extraire ces derniers de celles-là et ensuite les leur rendre. Et un concept est une relation complexe entre des conceptions, un agencement d'intuitions pré-conceptuelles ; dans le cas de l'anthropologie, les conceptions en relations comprennent, avant tout autre chose, celles de l'anthropologue et celles de l'indigène – relation de relations. Les concepts indigènes sont les concepts de l'anthropologue. Par construction, bien entendu.

*
* *

Du cannibalisme comme image de la pensée, de l'ennemi comme personnage conceptuel : il reste à écrire tout un chapitre de la Géophilosophie deleuzo-guattarienne. Une expression prototypique d'Autrui dans la tradition occidentale est la figure de l'*Ami*. L'Ami c'est autrui, mais autrui comme « moment » du Soi. Si je me définis comme ami de l'ami, c'est seulement car l'ami, dans la définition bien connue d'Aristote, est un *autre Soi-même*. Le Moi est là dès le départ : l'ami est la condition-Autrui pensée de façon rétroprojective sur la forme conditionnée du Sujet. Comme l'observe F. Wolff (2000 : 169), cette définition implique une théorie selon laquelle « toute relation à autrui, et par conséquent toute forme d'amitié, trouve son fondement dans la relation de l'homme avec lui-même ». Le lien social présuppose l'autorelation comme origine et comme modèle.

Mais l'Ami ne fonde pas seulement une « anthropologie ». Si l'on considère les conditions historico-politiques de constitution de la philosophie grecque, l'Ami émerge comme étant indissociable d'une certaine relation avec la vérité : il est une « présence intrinsèque à la pensée, une condition de possibilité de la pensée même, une catégorie vivante, un vécu transcendantal » (D. G., 1991 : 9). L'Ami est, en somme, ce que les auteurs appellent un personnage conceptuel, le schématisme d'Autrui propre au concept. La philosophie exige l'Ami, la *philia* est l'élément du savoir.

Or, le problème liminaire posé par toute tentative d'identification d'un équivalent amérindien de « notre » philosophie est celui de penser un monde constitué par l'Ennemi en tant que détermination transcendantale. Non pas l'ami-rival de la philosophie grecque, mais *l'immanence de l'ennemi* de la cosmopraxis amérindienne, où l'inimitié n'est pas un simple complément privatif de l'amitié, ni une facticité négative, mais une structure de droit de la pensée, qui définit une autre relation avec le savoir et un autre régime de vérité : cannibalisme, perspectivisme, multi-naturalisme. Si l'Autrui deleuzien est le concept même de point de vue, qu'est-ce qu'un monde constitué par le point de vue de l'ennemi comme détermination transcendantale ? L'animisme poussé à ses ultimes conséquences, comme seuls les Indiens savent le faire, est non seulement un perspectivisme, mais aussi un ennemisme.

*
* *

Tout cela revient à formuler l'« impossible » question : qu'arrive-t-il lorsque l'on prend la pensée indigène au sérieux ? Lorsque le but de l'anthropologue cesse d'être celui d'expliquer, d'interpréter, de contextualiser, de rationaliser cette pensée et devient celui d'utiliser, de tirer les conséquences, de vérifier les effets qu'elle peut produire sur la nôtre ? Qu'est-ce que penser la pensée indigène ? Penser, je veux dire, sans penser si ce que nous pensons (l'autre pensée) est « apparemment irrationnel » ou, pire encore, naturellement raisonnable, mais bien penser cette autre pensée comme quelque chose qui ne se pense pas dans les termes de cette alternative, quelque chose d'entièrement étranger à ce jeu.

Prendre au sérieux c'est, pour commencer, ne pas neutraliser. C'est, par exemple, mettre entre parenthèses la question de savoir si et comment une telle pensée illustre des universaux cognitifs de l'espèce humaine, si elle s'explique par certains modes de transmission de la connaissance socialement déterminés, si elle exprime une vision du monde culturellement particulière, si elle valide fonctionnellement la distribution du pouvoir politique, et tant d'autres formes de neutralisation de la pensée des autres. Suspendre une telle question ou du moins éviter d'y enfermer l'anthropologie ; décider, par exemple, de penser l'autre pensée simplement (disons-le ainsi) comme une actualisation de virtualités insoupçonnées du penser¹.

Prendre au sérieux signifierait-ce, alors, « croire » à ce que disent les Indiens, prendre leur pensée comme exprimant une vérité sur le monde ? Voici encore l'un de ces problèmes typiquement mal posés. Pour croire ou ne pas croire à une pensée, il faut tout d'abord la penser comme un système de croyances. Mais les problèmes véritablement anthropologiques ne se posent jamais dans les termes psychologues de la croyance, ni dans les termes logicistes de la valeur de vérité, car il ne s'agit pas de prendre la pensée étrangère comme une opinion, seul objet possible de croyance ou de mécréance, ou comme ensemble de propositions, seuls objets possibles des jugements de vérité. On connaît les dégâts causés par l'anthropologie lorsqu'elle définit la relation des indigènes à leur discours en termes de croyance – la culture devient une espèce de théologie dogmatique –, ou lorsqu'elle traite ce discours comme une opinion ou comme un ensemble de propositions – la culture devient une tétatologie épistémique : erreur, folie, illusion, idéologie... Comme l'observe Latour (1996 b : 15), « la croyance n'est pas un état mental, mais un effet des rapports entre les peuples, on le sait depuis Montaigne ».

S'il ne s'agit pas de décrire la pensée indigène américaine en termes de croyance, il ne faut pas non plus être en relation avec elle sous le mode de la croyance – soit en suggérant avec bien-

1. Que l'on lise Godfrey Lienhardt, sur l'exercice de médiation qui incombe à l'anthropologie entre les « habitudes de la pensée » des indigènes et celles de notre propre société : « En le faisant, ce n'est pas, en fin de compte, une mystérieuse "philosophie primitive" quelconque que nous explorons, mais bien les potentialités supplémentaires de notre pensée et de notre langage » (*in* Asad, 1986 : 158-159).

veillance son « fond de vérité » allégorique (une allégorie sociale, comme pour les durkheimiens, ou naturelle, comme pour l'école américaine du « *cultural materialism* »), soit, pire encore, en imaginant qu'elle donnerait accès à l'essence intime et ultime des choses, car elle serait la détentrice d'une science ésotérique infuse. « Une anthropologie qui... réduit la signifiante [*meaning*] à la croyance, au dogme et à la certitude tombe forcément dans le piège de devoir croire soit aux significations indigènes, soit à ses propres significations » (Wagner, 1981 : 30). Le plan du *meaning* – le sens, la signification, la signifiante – n'est pas peuplé par des croyances psychologiques ou des propositions logiques, et le « fond » contient autre chose que des vérités. Ni une forme de *doxa*, ni une figure de la logique (ni opinion, ni proposition), la pensée indigène doit être prise – si on veut la prendre *sérieusement* – comme une pratique du sens : comme dispositif autoréférentiel de production de concepts, de « symboles qui se représentent eux-mêmes ».

Se refuser de poser la question en termes de croyance me semble un trait crucial de la décision anthropologique. Pour le marquer, évoquons à nouveau l'Autrui deleuzien (D., 1969 a ; D. G., 1991). Autrui est l'expression d'un monde possible ; mais ce monde doit toujours, dans le cours habituel des interactions sociales, être actualisé par un Moi : l'implication du possible dans autrui est expliquée par moi. Ceci signifie que le possible passe par un processus de *vérification*, qui dissipe sa structure de façon entropique. Lorsque je développe un monde exprimé par autrui, c'est pour le valider comme réel et pour y pénétrer, ou alors c'est pour le démentir en tant qu'irréel : l'« explication » introduit, ainsi, l'élément de la croyance. En décrivant ce processus, Deleuze indique la condition limite de la détermination du concept d'Autrui :

[C]es relations de développement, qui forment aussi bien nos communautés que nos contestations avec autrui, dissolvent sa structure, et le réduisent dans un cas à l'état d'objet, dans l'autre cas le portent à l'état de sujet. C'est pourquoi, pour saisir autrui comme tel, nous étions en droit de réclamer des conditions d'expérience spéciales, si artificielles fussent-elles : le moment où l'exprimé n'a pas encore pour nous d'existence hors de ce qui l'exprime. – Autrui comme expression d'un monde possible (D., 1968 : 335).

Et de conclure en rappelant une maxime fondamentale de sa réflexion :

La règle que nous invoquions précédemment : ne pas trop s'expliquer, signifiait avant tout ne pas trop s'expliquer avec autrui, ne pas trop expliquer autrui, maintenir ses valeurs implicites, multiplier notre monde en le peuplant de tous ces exprimés qui n'existent pas hors de leurs expressions (*loc. cit.*).

L'anthropologie peut tirer profit de cette leçon. Garder implicites les valeurs d'autrui ne signifie pas célébrer un quelconque mystère transcendant qu'elles refermeraient ; cela signifie refuser d'actualiser les possibles exprimés par la pensée indigène, la décision de les garder indéfiniment comme possibles – ni en les déréalisant comme fantaisies des autres, ni en les fantasmant comme étant actuels pour nous. L'expérience anthropologique, dans ce cas, dépend de l'intériorisation formelle des « conditions spécifiques et artificielles » dont parle Deleuze : le moment où le monde d'autrui n'existe pas en dehors de son expression se transforme en une condition éternelle, c'est-à-dire, interne à la relation anthropologique, qui *réalise ce possible en tant que virtuel*. S'il y a quelque chose qui revient de droit à l'anthropologie, ce n'est pas la tâche d'expliquer le monde d'autrui, mais bien celle de multiplier notre monde, « le peuplant de tous ces exprimés qui n'existent pas hors de leurs expressions ». Car nous ne pouvons pas penser *comme* les Indiens ; nous pouvons, tout au plus, penser *avec* eux. Et, à ce propos – pour essayer juste un instant de penser « comme eux » –, s'il y a un message clair dans le perspectivisme amérindien, c'est justement celui qui affirme qu'il ne faut jamais essayer d'actualiser le monde tel qu'il s'exprime dans le regard d'autrui.

CHAPITRE 13

Devenirs du structuralisme

Il a été beaucoup question du structuralisme dans ce livre ; et pour cause. Le structuralisme lévi-straussien doit être compris comme une transformation structurelle de la pensée amérindienne : il est le résultat d'une inflexion subie par cette pensée dans la mesure où elle s'est laissée filtrer par des problèmes et des concepts caractéristiques de la *logopœisis* occidentale (le même et l'autre, le continu et le discret, le sensible et l'intelligible, la nature et la culture...), selon un mouvement d'équivocité contrôlée, en équilibre instable, constamment fécondé par la trahison et par la corruption. Je reprends ainsi la thèse énoncée au début de l'essai (*supra*, p. 6), sur la condition traductive intrinsèque de l'anthropologie, discours conceptuellement codéterminé par les discours sur lesquels il discourt. Il serait tout aussi malavisé de considérer l'anthropologie de Lévi-Strauss sans tenir compte des conditions dans lesquelles elle s'est constituée au contact de la linguistique de Saussure ou de la morphologie de d'Arcey Thompson que de la séparer de l'expérience formatrice vécue par l'auteur auprès des peuples amérindiens, autant sur le terrain que dans les bibliothèques. Les « soubassements amérindiens du structuralisme » pour reprendre A.-C. Taylor, ne peuvent être ignorés sans perdre une dimension vitale pour la compréhension de l'œuvre de Lévi-Strauss dans son intégralité. Cela ne veut aucunement dire que la validité des problèmes et des concepts proposés par cet anthropologue se restreint à une « aire culturelle », aussi vaste qu'elle soit, mais bien au contraire.

L'œuvre de Lévi-Strauss est le moment où la pensée amérindienne émet son coup de dés : par les bons offices de son grand médiateur conceptuel, elle y dépasse pour de bon son propre « contexte » et se montre capable de *donner à penser à autrui*, à tout un chacun qui, Persan ou Français, se dispose à penser – sans plus, et sans au-delà.

La grande question qui s'ouvre aujourd'hui dans le processus de réévaluation de l'héritage intellectuel de Lévi-Strauss est celle de décider si le structuralisme est un ou multiple, ou, pour utiliser une polarité lévi-straussienne, s'il est continu ou discontinu. Sans cesser d'être d'accord avec les interprètes qui sont d'accord avec Lévi-Strauss, c'est-à-dire, ceux qui voient son œuvre comme étant marquée par une profonde unité d'inspiration et de méthode, je vois la personnalité théorique du structuralisme et de son auteur comme étant divisée – mais non pas opposée – en deux jumeaux éternellement inégaux, un héros culturel et un décepteur, le personnage de la médiation (mais qui est également celui qui instaure le discret et l'ordre) et le contre-personnage de la séparation (mais qui est en même temps le maître du chromatisme et du désordre). Il y a bel et bien deux structuralismes, mais, comme Lévi-Strauss l'a montré lui-même, deux c'est toujours plus que deux.

Nous commençons, en effet, à nous rendre compte que l'œuvre de Lévi-Strauss collabore activement, et ce, depuis ses débuts, avec ce qui semblera participer à sa subversion future. Prenons par exemple l'idée selon laquelle l'anthropologie structurale utilise « une méthode... plutôt de transformations que de fluxions » (cf. ci-dessus p. 118). Elle est devenue, tout au long de l'œuvre de Lévi-Strauss, une vérité assez approximative, vu que la notion clé de transformation a elle-même subi une transformation progressive : en premier lieu, elle a commencé par prendre le dessus sur la notion de structure ; en second lieu, elle s'est revêtue graduellement d'un habit de plus en plus analogique, plus proche des fluxions dynamiques que des permutations algébriques. Cette transition conceptuelle est elle-même chromatique, faite de petits déplacements, de quelques brefs retours en arrière, mais sa ligne directrice générale est claire. Le point d'inflexion de la courbe est situé, il me semble, entre le premier et le second volume des *Mythologiques*. En effet, une curieuse note de bas de

page dans *Du miel aux cendres* est sans doute le premier indice explicite du changement :

Leach nous a reproché... de faire exclusivement appel à des schémas binaires. Comme si la notion même de transformation, dont nous faisons un si constant usage après l'avoir empruntée à d'Arcy Wentworth Thompson, ne relevait tout entière du domaine de l'analogie... (L.-S., 1966 : 74, n. 1).

Vingt ans plus tard, l'idée se voit réaffirmée par l'auteur : la notion ne lui est venue ni de la logique ni de la linguistique, mais bien du grand naturaliste d'Arcy W. Thompson et, en filigrane, de Goethe et de Dürer (L.-S. et Éribon, 1988 : 158-159). La transformation est maintenant une opération esthétique et dynamique et non plus logique et algébrique. Avec cela, l'opposition entre les paradigmes conceptuels centraux de la phase classique du structuralisme, tels que {totémisme, mythe, discontinuité} vs {sacrifice, rite, continuité}, devient beaucoup plus fluide et instable que ce que l'auteur continuera, néanmoins, à affirmer dans certains passages de la phase postérieure de l'œuvre, comme dans la célèbre opposition entre mythe et rite du « Finale » de *L'homme nu*.

Le partage des eaux se situe clairement entre, d'un côté, l'algèbre finitaire convenant aux contenus de la parenté et, de l'autre, la forme intensive du mythe

Le problème posé dans *Les structures élémentaires de la parenté* relevait directement de l'algèbre et de la théorie des groupes de substitutions. Ceux posés par la mythologie semblent indissociables des formes esthétiques qui les objectivent. Or celles-ci appartiennent à la fois au continu et au discontinu... (L.-S. et Éribon, 1988 : 192).

La conclusion que l'on peut tirer c'est que la notion structuraliste de transformation a connu une double transformation, historique et structurelle – en vérité, une seule transformation complexe, une double torsion qui l'a transformée en une opération simultanément « historique » et « structurale ». Ce changement est dû en partie à l'influence, sur Lévi-Strauss, des nouvelles interprétations mathématiques disponibles (Thom, Petitot) ; mais, surtout, je pense, au changement du type d'objet privilégié par son anthropologie. À partir d'une figure initiale de caractère principalement algébrique-combinatoire, la transforma-

tion s'est progressivement déformée et autodéphasée, pour finir par devenir une figure aux caractéristiques beaucoup plus topologiques et dynamiques que ce qu'elle était dans sa première mouture. Les frontières entre permutation syntaxique et innovation sémantique, déplacement logique et condensation morphogénétique, se sont faites plus tortueuses, contestées, compliquées – plus fractales. L'opposition entre forme et force (les transformations et les fluxions) a perdu ses contours et, d'une certaine manière, s'est affaiblie.

Cela ne signifie pas que Lévi-Strauss monte en épingle un tel changement, ni qu'il s'y attarde, au-delà de la réflexion citée ci-dessus au sujet des différents problèmes traités par la méthode structurale. Au contraire, sa tendance a toujours été de souligner « la continuité du programme que nous suivons méthodiquement depuis *Les structures élémentaires de la parenté* » (1964 : 17). Continuité – notion ambivalente s'il en est, dans le vocabulaire structuraliste...

Or, il est évident que Lévi-Strauss a raison ; il serait un peu ridicule de vouloir le corriger sur lui-même. Mais l'insistance du maître français sur l'unité de l'inspiration de son œuvre ne doit pas nous dispenser de proposer, en bons structuralistes, une lecture de cette œuvre en clé de discontinuité ; moins cependant pour insister sur des ruptures ou des coupures univoques que pour suggérer une coexistence complexe ou une superposition intensive d'« états » du discours structural.

Les discontinuités du projet structuraliste peuvent être distribuées dans les deux dimensions classiques : sur l'axe des successions, suivant l'idée que différentes phases jalonnent l'œuvre lévi-straussienne ; et sur l'axe des coexistences, selon l'idée que cette œuvre énonce un double discours, qu'elle décrit un double mouvement. Les deux discontinuités coexistent dans la mesure où les *moments* de l'œuvre se distinguent par l'importance donnée à chacun des deux *mouvements*, opposés en contrepoint tout au long de celle-ci.

*
* *

Commençons par la diachronie en disant que le structuralisme est comme le totémisme : il n'a jamais existé. Ou, plus exactement, tout comme le totémisme, son mode d'existence

n'est pas celui des substances, mais bien celui des différences. En l'occurrence, la différence, souvent remarquée par les commentateurs, existant entre la première phase de l'œuvre de Lévi-Strauss, représentée par *Les structures élémentaires de la parenté* (1967/1949) et que l'on pourrait appeler préstructuraliste, et la seconde phase, post-structuraliste, associée aux *Mythologiques* (1964-1971) et les trois monographies subséquentes ; *La voie des masques* (1979), *La potière jalouse* (1985) et *Histoire de Lynx* (1991).

Je dis que la seconde phase serait post-structuraliste parce que c'est avant elle que s'inscrit le bref moment indiscutablement « structuraliste » de l'œuvre, représenté par les deux études sur le problème totémique, que l'auteur décrit lui-même comme marquant une pause (une discontinuité) entre les *Structures élémentaires* et les *Mythologiques*. C'est dans les livres de 1962, en effet, que Lévi-Strauss identifie la pensée sauvage, autrement dit, les conditions concrètes de la sémiose humaine, à une gigantesque et systématique entreprise d'ordonnancement du monde, et élève le totémisme, jusqu'alors emblème de l'irrationalité primitive, au statut de parangon de toute activité rationnelle. C'est à ce moment de l'œuvre que le jugement malveillant de Deleuze et Guattari (1980 : 289) semble le mieux s'appliquer : « Le structuralisme est une grande révolution, le monde entier devient plus raisonnable. »

En effet, il serait possible de faire à *La pensée sauvage* une objection semblable à celle que Deleuze avait formulée contre la philosophie critique, à savoir que le champ transcendantal kantien est « décalqué » de la forme empirique de la représentation, en étant construit par une sorte de rétroprojection du conditionné sur la condition. Dans le cas de Lévi-Strauss, on dirait que la pensée sauvage a été décalquée de la forme la plus rationalisée de la pensée domestiquée, à savoir, la science (« il existe deux modes distincts de pensée scientifique... » [L.-S., 1962 b : 24]), alors qu'il aurait été nécessaire, au contraire, de construire le concept d'une pensée proprement sauvage, c'est-à-dire, qui *ne ressemble en rien* à sa version domestiquée (domestiquée, rappelons-le, « en vue d'obtenir un rendement » – *ibid.* : 289)¹. Mais un esprit plus

1. Deleuze (D., 1974) nous rappelle que, pour Spinoza, la différence « entre un cheval de course et un cheval de labour... peut être pensée peut-être comme plus grande que la différence entre un cheval de labour et un bœuf ».

conciliant pourrait aussi pondérer cette idée que, avec le structuralisme, le monde ne devient pas plus raisonnable sans que la raison ne devienne autre chose... plus mondaine peut-être, au sens de plus séculière, plus populaire. Mais plus artiste aussi, moins utilitaire, moins rentable.

L'idée selon laquelle *Les structures élémentaires de la parenté* est un livre préstructuraliste doit être comprise, évidemment, par rapport aux travaux postérieurs de Lévi-Strauss lui-même, et est quand même à prendre avec des pincettes. De toute façon, je pense que des anthropologues de la portée d'un David Schneider ou d'un Louis Dumont ont raison de classer ainsi l'ouvrage de 1949, organisé comme il l'est autour des deux dichotomies fondatrices des sciences humaines, Individu et Société, d'une part – le problème de l'intégration et de la totalisation sociales –, et Nature et Culture, de l'autre – le problème de l'instinct et de l'institution. Les Lumières et le Romantisme – Hobbes et Herder, disons ; ou si l'on veut des éponymes plus récents, Durkheim et Boas¹. Le problème de Lévi-Strauss, dans son premier grand livre, est le problème « anthropologique » par excellence, celui de l'homínisation : l'émergence de la synthèse de la culture comme transcendance de la nature. Et « le groupe », c'est-à-dire, la Société, se maintient comme sujet transcendantal et cause finale de tous les phénomènes analysés. Cela, bien sûr, jusqu'au dernier chapitre du livre, quand, comme le souligne Maniglier (2005 a), tout semble soudain se dissoudre dans la contingence :

Les multiples règles interdisant ou prescrivant certains types de conjoints, et la prohibition de l'inceste qui les résume toutes, s'éclairent à partir du moment où l'on pose qu'il faut que la société soit. Mais la société aurait pu ne pas être (L.-S., 1967/1949 : 561).

Et s'ensuit le grandiose développement conclusif, où il est établi à la fois que la société est coextensive à la pensée symbolique et non pas sa cause antécédente ou sa raison d'être, que la sociologie de la parenté est une sous-division de la sémiologie (tout échange est échange de signes, c'est-à-dire, de perspectives), et

1. En médiateur de ces polarités, naturellement, on trouve Rousseau, ce *trickster* philosophique que Lévi-Strauss n'a pas choisi pour saint patron par hasard.

que tout ordre humain contient en soi une impulsion permanente de contrordre. Ces derniers accords marquent l'entrée, encore en sourdine, de ce que l'on pourrait appeler *la deuxième voix* du discours anthropologique de Lévi-Strauss, au moment où la sociologie de la parenté commence à faire une place à une « anti-sociologie »¹, c'est-à-dire, à une économie cosmopolitique – en d'autres mots, au régime du plan d'immanence amérindien qui sera tracé dans les *Mythologiques*.

Car c'est avec les *Mythologiques* que l'inversion de l'ordre des voix se complète – ou mieux, qu'elle se complète presque ; il n'aurait vraiment pas été nécessaire d'aller plus loin : comme Moïse et la Terre promise... La notion de société se voit désinvestie au profit d'une attention portée systématiquement sur les transformations narratives intersociétaires ; l'opposition Nature/Culture cesse d'être une condition anthropologique universelle (objective ou subjective) pour devenir un thème mythique, interne à la pensée indigène – thème dont l'ambivalence dans cette pensée, par ailleurs, ne fera que croître dans chaque volume de la série ; et les objets algébriques appelés « structures » prennent des contours plus fluides, en dérivant, comme nous l'avons dit, vers une notion analogique de la transformation². Les relations qui constituent les récits amérindiens, plutôt que de former des totalités combinatoires en distribution discrète, en variation concomitante et en tension représentationnelle avec les *realia* socioethnographiques, exhibent de façon exemplaire les principes de « connexion et hétérogénéité », « multiplicité », « rupture assignifiante » et « cartographie » que Deleuze et Guattari contraposeront aux modèles structuraux au nom du concept de « rhizome » – ce concept qui était supposé être le nom propre de l'anti-structure, le cri de guerre du post-structuralisme.

La marche démonstrative des *Mythologiques*, en effet, est celle d'une transversalité hétérogénétique généralisée, où le

1. « [Il faut] renoncer à l'idée que *Les structures élémentaires* sont un grand livre de sociologie, et admettre qu'il s'agit bien plutôt de dissoudre la sociologie » (Maniglier, 2005 b : 768).

2. Le mot « structure » lui-même est soumis à un régime de variation continue, cohabitant sans grands distinguos sémantiques avec « schéma », « système », « armature » et congénères (voir par. ex. les légendes des diagrammes très inventifs qui agrémentent les *Mythologiques*).

mythe d'un peuple transforme le rituel d'un deuxième peuple et la technique d'un troisième peuple ; où l'organisation sociale des uns est la peinture corporelle des autres (comment faire la navette entre la cosmologie et la cosmétologie sans quitter le politique) ; et où la rondeur géométrique de la terre de la mythologie est constamment court-circuitée par sa porosité géologique, grâce à laquelle les transformations semblent sauter entre des points extrêmes du continent américain, jaillissant par-ci par-là comme des éruptions ponctuelles d'un océan souterrain de magma¹.

Pierre Clastres disait que le structuralisme était « une sociologie sans société » ; si c'est exact – et Clastres le formulait comme un reproche – alors, avec les *Mythologiques*, nous avons un structuralisme sans structure – et je le dis comme un compliment. Toute personne disposée à faire le périple entre *Le cru et le cuit* et *Histoire de Lynx* constatera que la mythologie amérindienne cartographiée par la série ne relève pas de l'arbre, mais du rhizome : elle est une gigantesque toile sans centre ni origine, un méga-agencement collectif et immémorial d'énonciation disposé dans un « hyperspace » (L.-S., 1967 : 84) incessamment traversé par des « flux sémiotiques, flux matériels et flux sociaux » (D. G., 1980 : 33-34) ; un réseau rhizomatique parcouru par diverses lignes de structuration, mais qui est, dans sa multiplicité in-terminable et sa contingence historique radicale, irréductible à une loi unificatrice et impossible à représenter par une structure arborescente. Il existe d'innombrables structures dans les mythes amérindiens, mais il n'y a pas une structure du mythe amérindien – il n'y a pas de structures élémentaires de la mythologie.

La mythologie amérindienne, enfin, est une multiplicité ouverte, une multiplicité à $n - 1$, ou disons plutôt à « M_{-1} », en hommage au mythe de référence, M_1 , le mythe bororo qui, comme on le constate très tôt dans *Le cru et le cuit*, n'était qu'une version *inversée* et *affaiblie* des mythes gé qui s'ensui-

1. Un des paradoxes les plus intéressants du système mythique panaméricain est la combinaison entre une dense connectivité métonymique du réseau transformationnel et la présence d'« effets d'action à distance », comme ceux qui font que les récits de peuples du Brésil central réapparaissent parmi les tribus de l'Oregon et de Washington.

vaient (M_{7,12}). Le mythe de référence est ainsi un mythe quelconque, un mythe « sans références », un $m - 1$, comme tout mythe. Car tout mythe est une version d'un autre mythe, tout autre mythe s'ouvre sur un troisième et un quatrième mythe, et les $n - 1$ mythes de l'Amérique indigène n'expriment pas une origine, ni ne désignent un destin : ils n'ont pas de référence. Discours sur les origines, le mythe est précisément ce qui se dérobe à une origine. Le « mythe » de la référence cède sa place au sens du mythe, au mythe comme machine de sens : un instrument pour convertir un code en un autre, pour projeter un problème sur un problème analogue, pour faire « circuler la référence » (dirait Latour), contre-effectuer le sens de façon anagrammatique.

On a également beaucoup parlé de traduction dans ce livre. La première approche du concept de mythe esquissée par Lévi-Strauss mettait en valeur sa traductibilité intégrale : « On pourrait définir le mythe comme ce mode du discours où la valeur de la formule *traduttore, traditore* tend pratiquement à zéro » (L.-S., 1958/1955 : 232). Dans *L'homme nu*, la définition est élargie et va du plan sémantique au plan pragmatique ; nous apprenons alors que plus que seulement *traduisible*, le mythe est, avant tout, *traduction* :

Tout mythe est par nature une traduction [...] il se situe, non pas *dans* une langue et *dans* une culture ou sous-culture, mais au point d'articulation de celles-ci avec d'autres langues et d'autres cultures. Le mythe n'est jamais *de sa langue*, il est une perspective sur une *langue autre...* (Id., 1971 : 576-577).

Du Bakhtine chez Lévi-Strauss ?... Comme le généralisera de façon si caractéristique l'auteur duel de *Mille plateaux*, « s'il y a langage, c'est d'abord entre ceux qui ne parlent pas la même langue. Le langage est fait pour cela, pour la traduction, non pour la communication » (D. G., 1980 : 536).

Cette définition perspectiviste du mythe proposée dans *L'homme nu* le rend contigu à l'anthropologie elle-même, savoir qui se constitue, tel que le posait déjà Lévi-Strauss en 1954, comme « la science sociale de l'observé ». Nous savons aussi que les *Mythologiques* sont « le mythe de la mythologie ». Or, ces deux définitions sont convergentes. *Le discours de la mytho-*

logie structurale établit les conditions de toute anthropologie possible. Toute anthropologie est une transformation des anthropologies qui sont son objet, toutes situées, depuis toujours, au « point d'articulation d'une culture avec d'autres cultures ». Ce qui permet de passer d'un mythe à un autre, et d'une culture à une autre, est de même nature que ce qui permet de passer des mythes à la science des mythes, et de la culture à la science de la culture (je généralise ici un argument fondamental de Maniglier [2000]). Transversalité et symétrie. S'ouvre ainsi une connexion inespérée entre le projet des *Mythologiques* et le principe de symétrie généralisée de Bruno Latour et d'Isabelle Stengers.

Si le mythe est traduction, c'est parce qu'il *n'est surtout pas* représentation, car une traduction n'est pas une représentation, mais bien une *transformation*. « Un masque n'est pas d'abord ce qu'il représente mais ce qu'il transforme, c'est-à-dire choisit de *ne pas* représenter » (L.-S., 1979 : 144)¹. Ce qui donne au méta-objet que sont les *Mythologiques* un caractère proprement holographique, comme le rhizome mythique avec lequel il fait rhizome, le réseau qui contient dans chaque mythe une image réduite du système mythique panaméricain (le mythe « unique »). « C'est bien parce que la structure est plus rigoureusement définie comme un système de transformation, qu'elle ne peut être représentée, sans faire de sa représentation une partie d'elle-même » (Maniglier, 2000 : 238). Cela nous mène à une reconception de la structure comme « transformaliste », ou mieux, comme *transformationaliste* – c'est-à-dire, ni formaliste à la Propp, ni transformationnelle à la Chomsky :

Une structure est donc toujours entre-deux : entre deux variantes, entre deux séquences d'un même mythe, ou même entre deux niveaux à l'intérieur d'un même texte... L'unité n'est donc pas celle d'une forme qui se répéterait identique à elle-même dans une variante et dans l'autre, mais d'une matrice qui permet de montrer en quoi l'une est précisément une transformation réelle de l'autre..., et la structure est rigoureusement coextensive à ses actualisations.

1. L'approximation entre mythe et musique qui marque les *Mythologiques* aurait ainsi comme raison ultime le caractère foncièrement non représentatif de ces deux modes sémiotiques.

C'est pourquoi Lévi-Strauss insiste sur la différence du structuralisme et du formalisme, différence que l'on tend obstinément à négliger (Maniglier, *op. cit.* : 234-235)¹.

Un structuralisme sans structures ? Disons, du moins, un structuralisme travaillé par une autre notion de structure, plus proche du rhizome de *Mille plateaux* que de la structure à laquelle ce dernier voulait s'opposer ; autre notion qui, en vérité, a toujours été présente dans l'œuvre de Lévi-Strauss. Ou alors, peut-être devrait-on dire qu'il y a deux usages différents du concept de structure dans cette œuvre : en tant que principe transcendantal d'unification, loi formelle de l'invariance ; et en tant qu'opérateur de divergence, modulateur de variation continue (variation de variation). La structure comme combinatoire grammaticale fermée ou comme multiplicité différentielle ouverte.

Il serait instructif d'entreprendre une étude minutieuse de ce que l'on pourrait appeler la « dialectique de l'ouverture et de la fermeture analytique » dans les *Mythologiques*, en empruntant un motif omniprésent dans la série. Si Lévi-Strauss croit reconnaître, dans la mythologie amérindienne, une version de la problématique anthropologique de la Nature et la Culture, on peut constater, en revanche, que la dialectique de l'ouverture et de la fermeture qu'il a vu à l'œuvre dans les mythes opère aussi sur le plan métamythologique de l'anthropologie. Car, si les *Mythologiques* sont un « mythe de la mythologie », alors elles doivent contenir les thèmes développés dans les mythes dont elles sont une transformation structurale, en d'autres mots, une transformation qui permet de passer du contenu à la forme et réciproquement.

1. C'est pourquoi aussi la recherche d'une « structure du mythe » en tant qu'objet syntagmatique clos est un parfait contresens. Comme il en ressort clairement de cette observation de Maniglier, et encore plus nettement de la démonstration d'Almeida (2008), la transformation structurale par excellence, la formule canonique du mythe, ne permet pas de définir la « structure interne » d'un mythe – car une telle chose n'existe pas (« ... le principe reste le même » : voir le passage décisif dans L.-S., 1964 : 313-316). Un mythe ne se distingue pas de ses versions, la composition « interne » d'un récit est de même nature que ses transformations « externes ». L'idée d'« un même mythe » est purement opérationnelle, provisoire. Ce qui se passe à l'intérieur d'un mythe est ce qui permet de passer d'un mythe à un autre. *Tout mythe* est « en bouteille de Klein » (L.-S., 1985 : 209 et s.).

Ainsi, on a vu que Lévi-Strauss signale souvent que les mythes qu'il est en train d'analyser forment « un groupe clos ». L'idée de *clôture* semble parfois consubstantielle à l'analyse structurale : pour Lévi-Strauss, il faut toujours démontrer que « le groupe se ferme », que l'on est revenu à l'état initial d'une chaîne de mythes moyennant une dernière transformation ; qu'en vérité, « le groupe » se ferme sur divers axes. Cette insistance est liée au thème de la nécessaire redondance du langage mythique, condition de l'établissement d'une « grammaire » de la mythologie, comme parfois l'auteur se complaît à concevoir son entreprise ; et on connaît l'antipathie qu'il voue à la notion d' « œuvre ouverte ».

Il arrive, cependant, que la multiplication des démonstrations de fermeture finit par donner l'impression apparemment paradoxale qu'il y a un nombre théoriquement indéfini, c'est-à-dire, ouvert, de structures fermées. Les structures se ferment, mais le nombre de structures, et de voies par lesquelles on les ferme, est ouvert – il n'y a ni une structure de structures, dans le sens d'un niveau final de totalisation structurale, ni une détermination *a priori* des axes sémantiques (les codes) mobilisés en structure¹. Tout « groupe » de mythes finit par se retrouver à l'intersection d'un nombre indéterminé d'autres groupes ; et dans chaque groupe, chaque « mythe » est également une interconnexion ; et dans chaque mythe... Les groupes doivent pouvoir se *clore* ; mais l'analyste ne peut pas s'y laisser *enfermer* :

Le propre de tout mythe est d'interdire qu'on s'y enferme : un moment vient toujours, au cours de l'analyse, où un problème se pose et qui, pour le résoudre, oblige à sortir du cercle que l'analyse s'était tracé (L.-S., 1971 : 538)².

De plus, et surtout, l'importance accordée à l'impératif de *clôture* est fortement relativisée dans divers passages de l'œuvre qui, en sens inverse, soulignent l'interminabilité de l'analyse, la marche en spirale des transformations, le déséquilibre dyna-

1. L'inexistence d'une métastructure est annoncée dès l'« Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss » et « La notion de structure en ethnologie ». Sur l'indétermination de principes des axes sémantiques d'un système mythique, cf. la maxime de *La pensée sauvage* selon laquelle « le principe d'une classification ne se postule jamais ».

2. Noter, dans le même sens que la note 1, p. 181 ci-dessus, la façon dont Lévi-Strauss parle indifféremment de « mythe » et de « groupe de mythes ».

mique, la dissymétrie, la cooptation latérale de structures, la pluralité des niveaux où s'étalent les récits, les dimensions supplémentaires, la multiplicité et la diversité des axes nécessaires à l'ordonnement des mythes... Le mot clé ici est *déséquilibre* :

Le déséquilibre est toujours donné... (L.-S., 1966 : 222).

Loin d'être isolée des autres, chaque structure recèle un déséquilibre qu'on ne peut compenser sans faire appel à un terme emprunté à la structure adjacente... (Id., 1967 : 294).

Même quand la structure change ou s'enrichit pour surmonter un déséquilibre, ce n'est jamais qu'au prix d'un nouveau déséquilibre qui se révèle sur un autre plan... [...] la structure doit à une inéluctable dissymétrie son pouvoir d'engendrer le mythe, qui n'est rien d'autre qu'un effort pour corriger ou dissimuler cette dissymétrie constitutive (*ibid.* : 406).

Comme en Amérique du Sud [cf. 1966 : 222 *supra*] un déséquilibre dynamique se manifeste donc au sein du groupe des transformations... (Id., 1971 : 89).

Or, ce déséquilibre n'est pas une simple propriété formelle de la mythologie, qui répond de la transformabilité ou traduisibilité des mythes, mais, comme nous le verrons bientôt, c'est un élément fondamental de son contenu. Les mythes, en se pensant entre eux, pensent à *travers* ce déséquilibre – et *ce qu'ils* pensent, c'est ce déséquilibre lui-même, la disparité même de « l'être du monde » (Id., 1971, 539). Les mythes contiennent leur propre mythologie ou théorie « immanente » (Id., 1964, 20), la théorie qui affirme une

... asymétrie première, qui se manifeste diversement selon la perspective où l'on se place pour l'appréhender : entre le haut et le bas, le ciel et la terre, la terre ferme et l'eau, le près et le loin, la gauche et la droite, le mâle et la femelle, etc. Inhérente au réel, cette disparité met la spéculation mythique en branle ; mais parce qu'elle conditionne, en deçà même de la pensée, l'existence de tout objet de pensée (Id., 1971 : 539).

*
* *

Le perpétuel déséquilibre traverse le mythe, ensuite le mythe de la mythologie, pour venir se répercuter sur tout le structuralisme. Nous avons déjà vu que cette dualité entre une notion de

structure comme combinatoire grammaticale fermée et comme multiplicité différentielle ouverte apparaît même dans la phase tardive de l'œuvre. En vérité, elle traverse l'entièreté de l'œuvre ; c'est le poids relatif de chacune de ces conceptions qui changera : la première d'entre elles prédomine dans *Les structures élémentaires*, la seconde est prééminente dans les *Mythologiques*.

Revenons un pas en arrière, ou plutôt, associons ce pas diachronique à la discontinuité synchronique dont nous parlions plus haut. Depuis très tôt, l'œuvre de Lévi-Strauss recèle un important sous-texte ou contre-texte post-structuraliste. (Si Lévi-Strauss n'est pas le dernier préstructuraliste – loin de là, hélas –, il a bel et bien failli être le premier post-structuraliste.) La prédilection supposée du structuralisme pour des oppositions symétriques, équipollentes, duelles, discrètes et réversibles (comme celles du schéma totémique classique), est démentie d'abord par la critique, encore aujourd'hui surprenante, du concept d'organisation dualiste faite dans l'article de 1956 – qui postule le ternarisme, l'asymétrie et la continuité comme étant antérieurs au binarisme, à la symétrie et à la discontinuité ; ensuite, par la « formule canonique du mythe », tout aussi ancienne et déconcertante, qui peut être tout ce que l'on veut, sauf symétrique et réversible. De plus, il est à noter que Lévi-Strauss boucle les deux phases des *Mythologiques* (le « Finale » de *L'homme nu* et le livre *Histoire de Lynx*) en émettant des réserves sur les limites du vocabulaire de la logique extensionnelle pour rendre compte des transformations qui ont lieu au sein des mythes (L.-S., 1971 : 567-568 ; 1991 : 249).

Surtout, ce n'est sûrement pas par hasard que les deux derniers livres mythologiques de Lévi-Strauss sont construits précisément comme des développements de ces deux figures que nous venons d'évoquer du dualisme instable : *La potière jalouse* (1985) illustre à satiété la formule canonique, alors qu'*Histoire de Lynx* est centré sur l'instabilité dynamique – le « déséquilibre perpétuel », expression qui fait sa première apparition dans *Les structures élémentaires*, pour décrire le mariage avunculaire des Tupi – des dualités cosmo-sociologiques amérindiennes. Cela me fait supposer que nous sommes face à une même intuition inaugurale de Lévi-Strauss (une même structure virtuelle, si vous voulez), dont la formule canonique, qui prédéconstruit l'analo-

gisme totémique du type A:B::C:D, et le dualisme dynamique, qui déstabilise la parité statique des oppositions binaires, ne seraient que deux expressions (ou actualisations) privilégiées. Il pourrait, sans doute, y en avoir d'autres. Il y a peut-être « bien des lunes mortes, ou pâles, ou obscures » au firmament des structures, un autre firmament peut-être, moins ferme, plus mouvant, plus ondulatoire ou vibratoire, un firmament hipo-structural, qui demande un structuralisme pour ainsi dire sub-quantique. De toute façon, les anthropologues ont toujours pratiqué la théorie des cordes – je veux dire, des relations.

D'abord, la formule canonique, ce monument tordu de perversité mathématique. Avec la formule canonique, plutôt que de nous confronter à une opposition simple entre métaphore totémique et métonymie sacrificielle, on nous installe d'emblée dans l'équivalence entre une relation métaphorique et une relation métonymique, avec la torsion qui fait passer d'une métaphore à une métonymie, et réciproquement (L.-S., 1966 : 211) : la « double torsion », la « torsion surnuméraire » qui en fait n'est pas autre chose que la transformation structurale, pure et simple (ou plutôt, hybride et complexe) : la « relation déséquilibrée... [qui est] une propriété inhérente aux transformations mythiques » (L.-S., 1984 : 13). La conversion asymétrique entre le sens littéral et figuré, le terme et la fonction, le contenant et le contenu, le continu et le discontinu, le système et son extérieur – voilà les thèmes qui traversent toutes les analyses lévi-straussiennes de la mythologie, et au-delà (L.-S., 2001). Nous nous sommes attardés dans les pages précédentes sur le concept deleuzien de devenir, sans savoir vraiment où il pouvait nous mener si on le faisait aller à l'encontre (de façon transversale) de l'appareil de notions du structuralisme classique. Nous commençons à voir maintenant que la « formule canonique du mythe » est une traduction approximative – faite dans une langue étrangère, avec un drôle d'accent ou une inflexion bizarre, presque comme une dimension suprasegmentaire du discours théorique lévi-straussien –, ou plutôt, une anticipation prémonitoire de la généralité de ce mouvement instantané sur place que Deleuze appellera devenir. *Le devenir est une double torsion.*

Ensuite, le « dualisme en déséquilibre dynamique » ou « en perpétuel déséquilibre », qui est au cœur d'*Histoire de Lynx*.

Nous voyons en lui un mouvement conceptuel à travers lequel le mythe amérindien accède à ce que l'on pourrait appeler son moment proprement spéculatif. Lévi-Strauss, en effet, montre comment le déséquilibre en tant que forme devient contenu du discours mythique, ou en d'autres mots, comment un déséquilibre qui était condition devient un déséquilibre qui est thème, comment un schéma inconscient devient une « inspiration profonde » :

Quelle est en effet l'inspiration profonde de ces mythes ? [...] Ils représentent l'organisation progressive du monde et de la société sous la forme d'une série de bipartitions ; mais sans qu'entre les parties résultantes à chaque étape apparaisse jamais une égalité véritable [...] De ce déséquilibre dynamique dépend le bon fonctionnement du système qui, sans cela, serait à tout moment menacé de tomber dans un état d'inertie. Ce que proclament implicitement ces mythes, c'est que jamais les pôles entre lesquels s'ordonnent les phénomènes naturels et la vie en société : ciel et terre, feu et eau, haut et bas, près et loin, Indiens et non-Indiens, concitoyens et étrangers, etc., ne pourront être jumeaux. L'esprit s'évertue à les coupler sans réussir à établir entre eux une parité. Car ce sont ces écarts différentiels en cascade, tels que les conçoit la pensée mythique, qui mettent en branle la machine de l'univers (1991 : 90-91).

Les mythes, en se pensant entre soi, se pensent en tant que tels, en un mouvement qui, s'il « réfléchit » – c'est-à-dire s'il s'autotransforme – correctement, ne pourra pas échapper au déséquilibre auquel il réfléchit. La dualité imparfaite autour de laquelle tourne la dernière grande analyse mythologique de Lévi-Strauss, la gémellité qui est « la clé de tout le système », est l'expression achevée de cette asymétrie autopropulsive. Enfin, nous comprenons par le déséquilibre dynamique d'*Histoire de Lynx* que la véritable dualité qui intéresse le structuralisme n'est pas le combat dialectique entre Nature et Culture, mais bien la différence intensive et interminable entre jumeaux inégaux. Les jumeaux d'*Histoire de Lynx* sont la clé et le chiffre, le mot de passe de la mythologie et de la sociologie amérindienne. Le chiffre : la disparité fondamentale de la dyade, l'opposition comme limite inférieure de la différence, le deux comme cas particulier du multiple.

Patrice Maniglier a observé, au sujet de la différence entre les deux phases principales du projet structuraliste, que :

[A]utant le premier moment de l'œuvre de Lévi-Strauss semble se caractériser par une intense interrogation sur le problème du passage de la nature à la culture, et sur la discontinuité entre ces deux ordres qui seule semblait à Lévi-Strauss assurer la spécificité de l'anthropologie sociale contre l'anthropologie physique, autant le second moment est caractérisé par une dénonciation obstinée par Lévi-Strauss de la constitution de l'humanité en ordre séparé (Maniglier, 2000 : 7)¹.

Et en effet, considérons le dernier paragraphe de *Les structures élémentaires*, déjà évoqué dans cet essai (ci-dessus p. 101), dans lequel l'auteur observe que le bonheur absolu, « éternellement nié à l'homme social », est celui qui consiste à « vivre entre soi ». Comparons ce constat, tout compte fait si freudien, à un autre passage déjà cité ici (p. 31) de l'œuvre de Lévi-Strauss, lorsqu'il définit le mythe comme étant « une histoire du temps où les hommes et les animaux n'étaient pas encore distincts ». L'auteur y ajoute que l'humanité n'a jamais réussi à se résigner face à l'absence de communication avec les autres espèces de la planète. Or, la nostalgie d'une communication originelle entre toutes les espèces (une continuité interspécifique) n'est pas exactement la même chose que cette nostalgie de la vie « entre soi » responsable de la fantaisie de l'inceste posthume (une discontinuité intraspécifique). Bien au contraire, je dirais : l'accent et le sens de ce que Lévi-Strauss entend comme le *contre-discours* humain a changé. Ou, en d'autres termes, le second niveau du discours anthropologique du structuralisme fait surface.

La discordance ou la tension créatrice entre les « deux structuralismes » contenus dans l'œuvre de Lévi-Strauss est internalisée de façon particulièrement complexe dans les *Mythologiques*. Nous avons vu plus haut que Lévi-Strauss opposait l'algèbre de la parenté des *Structures élémentaires*, qui serait complètement du côté du discret, à la dialectique mythique entre continu et discontinu. Cette différence n'est pas simplement formelle. Car ce

1. Voir, dans le même sens, le livre pionnier de Schrempf (1992).

n'est pas seulement une forme esthétique de la mythologie amérindienne qui se présente comme un mélange de continu et de discontinu, mais aussi son contenu philosophique – et, de plus, comment un véritable structuraliste pourrait-il séparer forme et contenu ?

Voilà pourquoi, force nous est de conclure que les *Mythologiques* sont un peu plus qu'une entreprise centrée sur « l'étude des représentations mythiques du passage de la nature à la culture », telle que l'auteur décrit modestement son projet dans *Paroles données* (L.-S., 1984). Car, c'est justement au fur et à mesure que les *Mythologiques* sont rédigées que son auteur commence, pour sa part, à contester la pertinence d'un contraste radical entre Nature et Culture, comme l'observe Maniglier. Ce serait alors un peu absurde d'imaginer que Lévi-Strauss transfère aux Indiens la même démence qu'il diagnostiquait comme la tare fatale de l'Occident. Et en effet, les *Mythologiques*, loin de décrire un passage clair et univoque entre Nature et Culture, obligent leur auteur à cartographier un labyrinthe de chemins tortueux et équivoques, de voies transversales, de ruelles étroites, d'impasses obscures, de fleuves qui coulent dans les deux sens à la fois... La voie à sens unique menant de la Nature à la Culture ne va pas au-delà, dans un certain sens, de la première moitié du premier livre de la tétralogie. À partir de là, les sept livres de la série complète sont hantés par les « mythologies de l'ambiguïté » (*Du miel aux cendres*), par les « mythologies des fluxions » (*L'origine des manières de table*), par les parcours régressifs et les marches rétrogrades de la Culture à la Nature, les zones de compénétration entre ces deux ordres, les petits intervalles, les périodicités courtes, les répétitions rapsodiques, les modèles analogiques, les déformations continues, les déséquilibres perpétuels, les dualismes qui se dédoublent en semi-triadismes et qui éclatent de façon inattendue en une multitude d'axes transversaux de transformation... Le miel et la séduction sexuelle, le chromatisme et le poison, la lune et l'androgynie, le vacarme et la puanteur, les éclipses et la bouteille de Klein, les triangles culinaires qui, vus de plus près, se transforment en courbes de Koch, c'est-à-dire en fractales infiniment complexes... On pourrait presque dire que le contenu de la mythologie amérindienne consiste en une négation de l'impulsion génératrice du mythe lui-même, dans la mesure où

cette mythologie pense de façon active, et contemple de façon nostalgique, un continuum dont la négation est, dans l'idée de Lévi-Strauss, la condition fondamentale de la pensée. Si la mythologie amérindienne possède, comme l'affirme plus d'une fois Lévi-Strauss, un endroit et un envers, un sens progressif et un autre régressif, c'est aussi parce que tels sont les deux sens ou directions du discours structuraliste lui-même (ou *vice versa*). La distinction polémique entre mythe et rituel du « Finale » de *L'homme nu* se révèle, en fin de compte, comme ayant été un mouvement récursif d'intériorisation du message du mythe lui-même : le grand mythe Tupi d'*Histoire de Lynx* décrit une trajectoire identique à celle qui définit l'essence de tout rite (rite, et non pas mythe, notons-le bien), l'enchaînement en cascade d'oppositions de portée décroissante, sa convergence asymptotique dans un effort « désespéré » pour capter l'asymétrie ultime du réel. Comme si le seul mythe qui fonctionnait incontestablement comme un mythe lévi-straussien était le « mythe de la mythologie », c'est-à-dire, les *Mythologiques* elles-mêmes. Ou pas ; elles non plus. Tel est certainement un problème qu'il faudra reprendre.

J'attire l'attention ici sur un paragraphe situé vers la fin de *L'homme nu*. Au sujet d'un mythe nord-américain sur la conquête du feu céleste, qui met en jeu l'utilisation d'une échelle de flèches qui se brise et qui rompt les communications entre le ciel et la terre, l'auteur observe – le même auteur, rappelons-le, qui commençait *Le cru et le cuit* par un éloge du discret, de l'enrichissement logique effectué par la réduction des continus primordiaux – maintenant, je répète, l'auteur observe et conclut :

On n'aura donc garde d'oublier que ces actes de médiation non réversible entraînent de lourdes contreparties : appauvrissement quantitatif de l'ordre naturel – dans la durée, par le terme assigné à la vie humaine, dans l'espace, par la diminution du nombre des espèces animales après leur désastreuse équipée céleste ; et aussi, appauvrissement qualitatif puisque, pour avoir conquis le feu, le Pic perd la majeure partie de sa parure de plumes rouges (M729) ; et que si, en revanche, le Merle acquiert un poitrail rouge, c'est sous la forme d'une lésion anatomique consécutive à son échec au cours de la même mission. Soit donc par destruction d'une harmonie primi-

tive, soit par introduction d'écarts différentiels qui l'altèrent, l'accession de l'humanité à la culture s'accompagne, sur le plan de la nature, d'une sorte de dégradation qui la fait passer du continu au discret (L.-S., 1971 : 448).

Voici l'un de ces passages un peu perdus dans la jungle des *Mythologiques* et que l'on perçoit subitement comme cruciaux, lorsque l'ambiguïté entre les deux discours du structuralisme, celui de l'hominisation triomphante de *Les structures élémentaires* et celui de la dénonciation de l'autoséparation de l'humanité, est « intériorisée » de façon analytique et mise sur le compte d'une réflexion immanente au mythe. Ce sont les mythes qui racontent les deux histoires, et la marche régressive n'est pas si négative que cela, ou du moins, n'est pas seulement négative : la genèse de la culture est-elle dégénérative ? Et dans ce cas, la marche régressive serait-elle régénérative ? Impossible, pourtant ? Imaginaire, simplement ? Ou pire ? Car il y a des moments où la nostalgie du continu apparaît pour Lévi-Strauss comme étant le symptôme d'une maladie réelle provoquée par la prolifération incontrôlée du discontinu en Occident, dirait-on, et non seulement comme simple fantaisie ou liberté imaginaire. Le réchauffement global de l'histoire, la fin des histoires froides, c'est la fin de la Nature.

Quoi qu'il en soit, si la mythologie amérindienne possède, comme l'affirme plusieurs fois Lévi-Strauss, un endroit et un envers, un sens progressif (totémique) et un autre régressif (sacrificiel, donc) – les deux sens ou directions du discours structuraliste lui-même –, alors le chamanisme et le perspectivisme amazoniens appartiennent, sans équivoque, à l'envers, monde du sens régressif. Le complexe civilisateur de l'origine du feu de cuisson, rappelons-le, suppose les schémas : disjonction ciel/terre ; instauration des périodicités saisonnières ; différenciation des espèces naturelles. Mais le chamanisme perspectiviste opère dans l'élément inverse et régressif : l'élément du chromatisme crépusculaire ciel-terre (voyage chamanique), celui du fond universellement humain de tous les êtres, et d'une technologie des drogues (le tabac) qui brouille radicalement la distinction entre nature et culture, en définissant une province de la « surnature », c'est-à-dire, de la nature pensée en tant que culture – la Surnature, ce

concept cruciallement rare dans les *Mythologiques*. Progression et régression : souvenons-nous de la définition ironique, anti-sartrienne (L.-S., 1962 *b* : chap. IX) de la méthode structurale comme « méthode doublement progressive-régressive ». Méthode, d'ailleurs, pratiquée avec entrain par les mythes¹. Contre le mythe de la méthode, la méthode du mythe.

*
* * *

On a beaucoup parlé du corps dans ce livre, enfin. En vérité, la phase finale de l'œuvre de Lévi-Strauss est le théâtre d'un combat serré entre l'unité de l'esprit humain et la multiplicité du corps amérindien. L'esprit commence avec une bonne longueur d'avance, dans l'Ouverture de *Le cru et le cuit* ; mais le corps domine progressivement le combat, jusqu'à l'emporter indubitablement, bien que par points – par un petit *clinamen* qui s'accroît nettement au cours des derniers rounds, qui se jouent dans *Histoire de Lynx*. La psychologie de l'esprit humain a cédé sa place à une anti-sociologie des corps indigènes.

Et c'est ainsi que se réalise, au terme du parcours de la mythologie structurale de Lévi-Strauss, précisément au moment où il donnait l'impression d'avoir restreint ses ambitions à des dimensions plus modestes², ce que l'on pourrait appeler le destin le plus élevé de son entreprise théorique : celui de restituer la pensée des autres dans leurs propres termes, de pratiquer cette « ouverture à l'Autre » dont, par un frappant retour des choses, l'anthropologie découvre qu'elle est l'attitude qui caractérise ces autres qu'elle étudie, ces autres qu'elle se complaisait auparavant à imaginer enfermés dans leur intemporel cocon ethnocentrique. Le troublant message final d'*Histoire de Lynx* est que l'autre des autres *est aussi* Autre : qu'il n'y a de place pour un « nous » que déjà déterminée par l'altérité. S'il y a une conclusion plus géné-

1. Voir *Du miel aux cendres* : « À propos du mythe ofaïé sur l'origine du miel (M192), nous avons mis en évidence une démarche progressive-régressive dont nous voyons maintenant qu'elle appartient à l'ensemble des mythes jusqu'à présent considérés »... (L. S., 1966 : 129).

2. *L'Histoire de Lynx* aboutit dans son tout dernier chapitre à l'« idéologie bipartite des amérindiens » plutôt qu'à de quelconques « structures élémentaires de la mythologie », explicitement rejetées car inutiles et vides.

rale à tirer, donc, c'est que l'anthropologie ne dispose pas d'une autre position possible sinon celle de l'établissement d'une coplanarité de principe avec la pensée sauvage, le tracé d'un plan d'immanence commun avec son objet. En définissant les *Mythologiques* comme le mythe de la mythologie et la connaissance anthropologique comme une transformation de la praxis indigène, l'anthropologie lévi-straussienne projette une philosophie à venir : *L'Anti-Narcisse*.

*
* *
*

Dans le dernier quart du siècle passé, la théorie structuraliste de l'alliance de mariage, qui dominait la scène des années 1960, a commencé à tomber dans une disgrâce critique croissante. *L'Anti-Œdipe* a beaucoup contribué à précipiter cette chute, dans la mesure où il a exprimé, dans un langage particulièrement vigoureux et efficace, le refus intransigeant de toute conception « échangiste » du socius. Mais, s'il est indiscutable que cette attitude persiste dans *Mille plateaux*, les termes du problème y changent radicalement. Dans *L'Anti-Œdipe*, l'échange était écarté en faveur de la production comme modèle général de l'action, et la circulation (à laquelle Deleuze et Guattari assimilaient unilatéralement l'échange dans le sens de Mauss) y était subordonnée à l'inscription¹. Dans *Mille plateaux*, comme nous l'avons vu, la production cède sa place à une autre relation non représentative, le devenir. Si la production était filiative, le devenir montrera une affinité avec l'alliance. Que se passe-t-il alors avec la position anti-échangiste, lorsque l'on passe ainsi de la production au devenir ?

On sait, même si très souvent il convient à certains de l'oublier, que la production de *L'Anti-Œdipe* n'est pas *exactement* identique au concept marxiste homonyme. La « production désirante » de Deleuze et Guattari ne doit pas être confondue avec la « production nécessitée » hégéliano-marxiste, dominée par les notions de manque et de besoin (D. G., 1972 : 33 et s.). La diffé-

1. *L'Anti-Œdipe* reprend le cliché marxiste sur une prétendue « réduction de la reproduction sociale de la sphère de circulation » qui accablait l'ethnologie de type maussien et structuraliste (D. G., 1972 : 222).

rence est plusieurs fois soulignée : « Notre problème n'a jamais été un retour à Marx ; il est beaucoup plus celui d'un oubli, un oubli de Marx y compris. Mais, dans l'oubli, des petits fragments surnagent... » (D., 1973). Ajoutons que le système flux-coupure de la production désirante de *L'Anti-Œdipe* se distingue mal d'un processus de circulation généralisée ; comme Lyotard l'a suggéré peut-être avec un certain esprit de taquinerie (1977 : 15) : « Cette configuration du Kapital, la circulation de flux, s'impose par la prédominance du point de vue de la circulation sur celui de la production... »

La conception finitiste (ou finitive, pourrait-on dire, par opposition à infinitive) et nécessitariste de la production est monnaie courante dans les cercles anthropologiques ; c'est en son nom et au nom de ses accessoires – domination, fausse conscience, idéologie – que les positions « échangeistes » sont, en général, critiquées dans l'anthropologie. Mais s'il s'avérait désirable, et même nécessaire, de faire cette distinction entre la production nécessitée de l'économie politique et la production désirante de l'économie machinique, la production-travail et la production-fonctionnement, on peut avancer, par analogie, qu'il serait également intéressant de faire la distinction entre une alliance-structure et une alliance-devenir, un échange-contrat et un échange-changement. Cette distinction permettrait d'isoler et d'écarter la conception contractualiste de l'alliance, en jouant délibérément sur l'homonymie équivoque entre l'alliance intensive des socio-cosmologies amazoniennes (par exemple) et l'alliance extensive des théories classiques de la parenté, structuralisme inclus. Naturellement, dans les deux cas l'homonymie est un peu plus que cela, étant donné qu'il y a une filiation, même si elle est monstrueuse plutôt que reproductive, entre les paires de concepts respectivement impliqués. La production de *L'Anti-Œdipe* doit beaucoup à la production de l'économie politique, même si elle la subvertit. De même, l'alliance potentielle amazonienne existe en filigrane ou à contre-jour (pour ainsi dire, virtuellement) dans l'œuvre lévi-staussienne, dont le potentiel anti-œdipien, et ainsi (auto)subversif doit être pleinement dégagé.

Le problème est, en dernière analyse, celui de construire un concept non contractualiste et non dialectique de l'échange : ni intérêt rationnel, ni synthèse *a priori* du don ; ni téléologie

inconsciente, ni travail du signifiant ; ni *fitness* inclusif, ni désir du désir de l'Autre ; ni contrat, ni conflit – mais plutôt un mode de devenir-autre¹. L'alliance est le devenir-autre propre à la parenté.

La latéralité machinique et rhizomatique de l'alliance est en fin de compte beaucoup plus proche de la philosophie deleuzienne que ne l'est la verticalité organique et arborescente de la filiation. Le défi, alors, est celui de délivrer l'alliance de la tâche de gestion de la filiation et, réciproquement, de son contrôle par la filiation, en libérant ainsi ses puissances « monstrueuses », c'est-à-dire créatrices. En ce qui concerne la notion jumelle de l'alliance, celle d'échange, je pense qu'une chose est claire aujourd'hui : elle n'a jamais été posée comme l'autre de la production, malgré ce que veut le dogme courant. Au contraire, l'échange a toujours été traité par l'anthropologie comme la forme la plus éminente de production : production de la Société, justement. La question donc n'est pas de dévoiler la vérité nue de la production qui se cacherait sous le couvert hypocrite de l'échange et de la réciprocité, mais, plutôt, de libérer ces concepts de leurs fonctions équivoques dans la machine de la production filiative et subjectivante, en les rendant à leur élément (contre-)naturel, l'élément du devenir. L'échange, ou la circulation infinie de perspectives – échange d'échange, métamorphose de métamorphose, point de vue sur point de vue, c'est-à-dire : devenir.

Double mouvement donc, pour un double héritage qui repose avant tout sur une alliance monstrueuse, des noces contre nature : Lévi-Strauss *avec* Deleuze. Ces noms propres sont des intensités et c'est par elle que passe, dans la réserve virtuelle où nous l'avons laissé, où nous l'avons posé, *l'Anti-Narcisse*.

1. Si « l'expression "différence d'intensité" est une tautologie » (D., 1968 : 287) alors « devenir-autre » est une autre, ou peut-être la même, tautologie.

BIBLIOGRAPHIE

- Albert Bruce (1985), *Temps du sang, temps des cendres : représentation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du Sud-Est (Amazonie brésilienne)*, Université de Paris X (Nanterre).
- Andrade Oswald de (1972/1928), « Manifeste anthropophagique », in P. F. de Queiroz-Siqueira, « Un singulier manifeste », *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 6 (Destins du cannibalisme), 277-281.
- Almeida Mauro W. B. de (2008), « A fórmula canônica do mito », in R. C. de Queiroz et R. F. Nobre (sous dir.), *Lévi-Strauss : leituras brasileiras* (p. 147-182), Belo Horizonte, Editora da UFMG.
- Andrello Geraldo (2006), *Cidade do índio. Transformações e cotidiano em Iauaretê*, São Paulo, Edunesp/ISA/NuTI.
- Arhem Kaj (1993), « Ecosofia makuna », in F. Correa (sous la dir.), *La selva humanizada : ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología / Fondo FEN Colombia / Fondo Editorial CEREC, p. 109-126.
- Asad Talal (1986), « The concept of cultural translation in British social anthropology », in J. Clifford et G. Marcus (sous la dir.), *Writing Culture : The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press, p. 141-164.
- Baer Gerhard (1994), *Cosmología y shamanismo de los Matsiguenga*, Quito, Abya-Yala.
- Bateson Gregory (1958/1936), *Naven : A Survey of the Problems suggested by a Composite Picture of the Culture of a New Guinea Tribe drawn from three Points of View*, 2^e éd., Stanford, Stanford University Press.
- Carneiro da Cunha Manuela (1978), *Os mortos e os outros : uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Kraho*, São Paulo, Hucitec.
- (1998), « Pontos de vista sobre a floresta amazônica : xamanismo e tradução », *Mana*, 4 (1), 7-22.
- Cartry Michel, Adler Alfred (1971), « La transgression et sa dérision », *L'Homme*, 11 (3), 5-63.

- Chaumeil Jean-Pierre (1985), « L'échange d'énergie : guerre, identité et reproduction sociale chez les Yagua de l'Amazonie péruvienne », *Journal de la Société des américanistes*, LXXI, 143-157.
- Clastres Hélène (1968), « Rites funéraires guayaki », *Journal de la Société des américanistes*, LVII, 62-72.
- (1972), « Les beaux-frères ennemis : à propos du cannibalisme tupinamba », *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 6 (Destins du cannibalisme), 71-82.
- Clastres Pierre (1974/1962), « Échange et pouvoir : philosophie de la chefferie indienne », *La société contre l'État*, Paris, Minuit, p. 25-42.
- (1977), « Archéologie de la violence : la guerre dans les sociétés primitives », *Libre*, 1, 137-173.
- Clastres Pierre, Sebag Lucien (1963), « Cannibalisme et mort chez les Guayakis », *Revista do Museu Paulista*, XIV, 174-181.
- Conklin Beth A. (2001), *Consuming Grief: Compassionate Canibalism in an Amazonian Society*, Austin, University of Texas Press.
- DeLanda Manuel (2002), *Intensive Science and Virtual Philosophy*, London, Continuum.
- (2003), « 1 000 years of war : CTheory interview with Manuel DeLanda (with D. Ihde, C. B. Jensen, J. J. Jorgensen, S. Mallavarapu, E. Mendieta, J. Mix, J. Protevi, E. Selinger) », *CTheory*, a127. <<http://www.ctheory.net/articles.aspx?id=383>>
- (2006), *A New Philosophy of Society*, London and New York, Continuum.
- Deleuze Gilles (1962), *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF.
- (1966), *Le bergsonisme*, Paris, PUF.
- (1968), *Différence et répétition*, Paris, PUF.
- (1969 a), « Michel Tournier et le monde sans autrui », *Logique du sens*, Paris, Minuit, p. 350-372.
- (1969 b), « Platon et le simulacre », *Logique du sens*, Paris, Minuit, p. 292-307.
- (1969 c), « Klossowski ou les corps-langage », *Logique du sens*, Paris, Minuit, p. 325-350.
- (1969 d), *Logique du sens*, Paris, Minuit.
- (1973), « Anti-Œdipe et Mille plateaux », cours Vincennes, 28 mai 1973, <[http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=171&groupe=Anti %20 Œdipe %20et %20Mille %20Plateaux&langue=1](http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=171&groupe=Anti%20Œdipe%20et%20Mille%20Plateaux&langue=1)>.
- (1974), « Anti-Œdipe et Mille plateaux », cours Vincennes, 14 janvier 1974, <[http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=175&groupe=Anti %20 Œdipe %20et %20Mille %20Plateaux&langue=1](http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=175&groupe=Anti%20Œdipe%20et%20Mille%20Plateaux&langue=1)>.
- (1983), « Image mouvement image temps », cours Vincennes - Saint-Denis, 12 avril 1983, <[http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=72&groupe=Image %20Mouvement %20Image %20Temps&langue=1](http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=72&groupe=Image%20Mouvement%20Image%20Temps&langue=1)>.
- (1988), *Le pli. Leibniz et le baroque*, Paris, Minuit.
- (1993), « Bartleby, ou la formule », *Critique et clinique*, Paris, Minuit, p. 89-114.
- (2002/1972), « À quoi reconnaît-on le structuralisme ? », *L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974* (D. Lapoujade, sous la dir.), Paris, Minuit, p. 238-269.

- Deleuze Gilles, Guattari Félix (1972), *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie*, Paris, Minuit.
- (1975), *Kafka. Pour une littérature mineure*, Paris, Minuit.
- (1980), *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, Paris, Minuit.
- (1984), « Mai 68 n'a pas eu lieu », *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995* (D. Lapoujade, sous la dir.), Paris, Minuit, p. 215-217.
- (1991), *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit.
- (2003/1987), « Préface pour l'édition italienne de *Mille plateaux* », *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995* (D. Lapoujade, sous la dir.), Paris, Minuit, p. 288-290.
- Deleuze Gilles, Parnet Claire (1996/1977), *Dialogues*, Paris, Flammarion.
- Dennett Daniel C. (1978), *Brainstorms : Philosophical Essays on Mind and Psychology*, Harmondsworth, Penguin.
- Derrida Jacques (2006), *L'animal que donc je suis*, Paris, Galilée.
- Descola Philippe (1992), « Societies of nature and the nature of society », in A. Kuper (sous la dir.), *Conceptualizing Society*, Londres, Routledge, p. 107-126.
- (1996), « Constructing natures : Symbolic ecology and social practice », in P. Descola, G. Pálsson (sous la dir.), *Nature and Society : anthropological Perspectives*, London, Routledge, p. 82-102.
- (2005), *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard.
- Détienne Marcel (1981/1967), *Les maîtres de vérité en Grèce archaïque*, Paris, François Maspero.
- Donzelot Jacques (1977), « An anti-sociology », *Sémiotext(e)*, II (3), 27-44.
- Duffy Simon (sous la dir.) (2006), *Virtual Mathematics : The Logic of Difference*, Bolton, Clinamen Press.
- Dumont Louis (1971), *Introduction à deux théories d'anthropologie sociale. Groupes de filiation et alliance de mariage*, Paris, Mouton.
- Englund Harri, Leach James (2000), « Ethnography and the meta-narratives of modernity », *Current Anthropology*, 41 (2), 225-248.
- Erikson P. (1986), « Altérité, tatouage et anthropophagie chez les Pano : la belliqueuse quête de soi », *Journal de la Société des Américanistes*, LXII, 185-210.
- Fabian J. (1983), *Time and the Other : How Anthropology makes its Object*, New York, Columbia University Press.
- Favret-Saada Jeanne (2000), « La-pensée-Lévi-Strauss », *Journal des anthropologues*, 82-83, 53-70.
- Fernandes Florestan (1970/1952), *A função social da guerra na sociedade Tupi-nambá* (2^e éd.), São Paulo, Livraria Pioneira Editora/EDUSP.
- Fortes Meyer (1969), *Kinship and the Social Order : The Legacy of Lewis Henry Morgan*, London, Routledge & Kegan Paul.
- (1983), *Rules and the Emergence of Society*, London, Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland.
- Gell Alfred (1998), *Art and Agency : An Anthropological Theory*, Oxford, Clarendon.
- (1999), « Strathernograms, or the semiotics of mixed metaphors », *The Art of Anthropology : Essays and Diagrams*, London, Athlone, p. 29-75.

- Goldman Marcio (2005), « Formas do saber e modos do ser : observações Sobre multiplicidade e ontologia no candomblé », *Religião e Sociedade*, 25 (2), 102-120.
- Gregory Chris (1982), *Gifts and Commodities*, Londres, Academic Press.
- Griaule Marcel, Dieterlen Germaine (1965), *Le renard pâle*, Paris, Institut d'ethnologie.
- Hallowell A. Irving (1960), « Ojibwa ontology, behavior, and world view », in S. Diamond (sous la dir.), *Culture in History : Essays in Honor of Paul Radin*, New York, Columbia University Press, p. 49-82.
- Hamberger Klaus (2004), « La pensée objectivée », in M. Izard (sous la dir.), *Lévi-Strauss*, Paris, Éd. de L'Herne, p. 339-346.
- Héritier Françoise (1981), *L'exercice de la parenté*, Paris, Gallimard/Le Seuil.
- Herzfeld Michael (2001), « Orientations : Anthropology as a practice of theory », in M. Herzfeld (éd.), *Anthropology : Theoretical Practice in Culture and Society*, London, Blackwell/Unesco.
- (2003), « The unspeakable in pursuit of the ineffable : Representations of untranslatability in ethnographic discourse », in P. G. Rubel et A. Rosman (eds), *Translating Cultures. Perspectives on Translation and Anthropology*, Oxford/New York, Berg, p. 109-134.
- Holbraad Martin (2003), « Estimando a necessidade : os oráculos de ifá e a verdade em Havana », *Mana*, 9 (2), 39-77.
- Holbraad Martin, Willerslev Rane (2007), « (Afterword) Transcendental perspectivism : Anonymous viewpoints from Inner Asia », *Inner Asia (Special Issue : Perspectivism)*, 9 (2), 311-328.
- Hubert Henri, Mauss Marcel (1969/1899), « Essai sur la nature et fonction du sacrifice », in M. Mauss, *Œuvres I*, Paris, Minuit, p. 193-307.
- (1950/1902-1903), « Esquisse d'une théorie générale de la magie », in M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, p. 3-141.
- Hugh-Jones Stephen (1979), *The Palm and the Pleiades. Initiation and Cosmology in North-West Amazonia*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (1996), « Shamans, prophets, priests and pastors », in N. Thomas et C. Humphrey (sous la dir.), *Shamanism, History, and the State*, Ann Arbor, University of Michigan Press, p. 32-75.
- Ingold Tim (1991), « Becoming persons : Consciousness and sociality in human evolution », *Cultural Dynamics*, IV (3), 355-378.
- (1992), « Editorial », *Man*, 27 (1).
- (2000), *The Perception of the Environment. Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, London, Routledge.
- Jameson Frederic (1997), « Marxism and dualism in Deleuze », *The South Atlantic Quarterly*, 96 (3), 393-416.
- Jensen Casper B. (2003), « Latour and Pickering : Post-human perspectives on science, becoming, and normativity », in D. Ihde et E. Selinger (or.), *Chasing Technoscience : Matrix for Materiality*, Bloomington, Indiana University Press, p. 225-240.
- (2004), « A nonhumanist disposition : On performativity, practical ontology, and intervention », *Configurations*, 12, 229-261.

- Jullien François (2008), *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*, Paris, Fayard.
- Jullien François, Marchaisse Thierry (2000), *Penser d'un dehors (la Chine). Entretiens d'Extrême-Occident*, Paris, Le Seuil.
- Kohn Eduardo (2002), « Natural engagements and ecological aesthetics among the Ávila Runa of Amazonian Ecuador », Tese de doutorado, University of Wisconsin/Madison.
- (2005), « Runa realism : Upper Amazonian attitudes to nature knowing », *Ethnos*, 70 (2), 171-196.
- Kuper Adam (2003), « The return of the native », *Current Anthropology*, 44 (3), 389-402.
- Kwa Chunglin (2002), « Romantic and baroque conceptions of complex wholes in the sciences », in J. Law et A. Mol (sous la dir.), *Complexities. Social Studies of Knowledge Practices*, Durham, Duke University Press, p. 23-52.
- Lambek M. (1998), « Body and mind in mind, body and mind in body : Some anthropological interventions in a long conversation », in A. Strathern et M. Lambek (sous la dir.), *Bodies and Persons : Comparative Perspectives from Africa and Melanesia*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 103-122.
- Lapoujade David (2006), « Le structuralisme dissident de Deleuze », in A. Akay (org.), *Gilles Deleuze için / Pour Gilles Deleuze*, Istanbul, Akbank Sanat, p. 27-36.
- Latour Bruno (1991), *Nous n'avons jamais été modernes*, Paris, La Découverte.
- (1993), « An interview with Bruno Latour (with T. H. Crawford) », *Configurations*, 1/2, 247-268.
- (1996 a), « Not the question », *Anthropology Newsletter*, 37 (3).
- (1996 b), *Petite réflexion sur le culte moderne des dieux faitiches*, Le Plessis-Robinson, Les Empêcheurs de penser en rond.
- (1999), *Politiques de la nature : comment faire entrer les sciences en démocratie*, Paris, La Découverte.
- (2002), *War of the Worlds : What about Peace ?*, Chicago, Prickly Paradigm Press.
- (2005), *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network Theory*, Oxford, Oxford University Press.
- Lawlor Leonard (2003), « The beginnings of thought : The fundamental experience in Derrida and Deleuze », in P. Patton et J. Protevi (sous la dir.), *Between Deleuze and Derrida*, London, Continuum, p. 67-83.
- Leach Edmund (1961 [1951]), « Rethinking anthropology », *Rethinking Anthropology*, London, Athlone, p. 1-27.
- Lévi-Strauss Claude (1943), « The social use of kinship terms among Brazilian Indians », *American Anthropologist*, 45 (3), 398-409.
- (1944), « Reciprocity and hierarchy », *American Anthropologist*, 46 (2), 266-268.
- (1950), « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », in M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, p. IX-LII.
- (1955), *Tristes tropiques*, Paris, Plon.

- (1958/1952), « La notion de structure en ethnologie », in Lévi-Strauss, 1958, p. 303-351.
 - (1958/1954), « Place de l'anthropologie dans les sciences sociales et problèmes posés par son enseignement », in Lévi-Strauss, 1958, p. 377-418.
 - (1958/1955), « La structure des mythes », in Lévi-Strauss, 1958, p. 227-255.
 - (1958), *Anthropologie structurale*, Paris, Plon.
 - (1962 a), *Le totémisme aujourd'hui*, Paris, PUF.
 - (1962 b), *La pensée sauvage*, Paris, Plon.
 - (1964), *Mythologiques I : Le cru et le cuit*, Paris, Plon.
 - (1966), *Mythologiques II : Du miel aux cendres*, Paris, Plon.
 - (1967/1949), *Les structures élémentaires de la parenté*, 2^e éd., Paris, Mouton.
 - (1967), *Mythologiques III : L'origine des manières de table*, Paris, Plon.
 - (1971), *Mythologiques IV : L'homme nu*, Paris, Plon.
 - (1973/1952), « Race et histoire », in Lévi-Strauss, 1973, p. 377-422.
 - (1973/1960), « Le champ de l'anthropologie », in Lévi-Strauss, 1973, p. 11-44.
 - (1973/1964), « Critères scientifiques dans les disciplines sociales et humaines », in Lévi-Strauss, 1973, p. 339-364.
 - (1973), *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon.
 - (1979), *La voie des masques* (éd. revue, augmentée et rallongée de trois excursions), Paris, Plon.
 - (1984), *Paroles données*, Paris, Plon.
 - (1985), *La potière jalouse*, Paris, Plon.
 - (1991), *Histoire de Lynx*, Paris, Plon.
 - (2000), « Postface », *L'Homme*, 154-155, 713-720.
 - (2001), « Hourglass configurations », in P. Maranda (sous la dir.), *The Double Twist : From Ethnography to Morphodynamics*, Toronto, University of Toronto Press, p. 15-32.
 - (2004), « Pensée mythique et pensée scientifique », in M. Izard (sous la dir.), *Lévi-Strauss*, Paris, Éd. de L'Herne, p. 40-42.
 - (2008), *Œuvres*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade ».
- Lévi-Strauss Claude, Charbonnier Georges (1961), *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*, Paris, UGE, « 10/18 ».
- Lévi-Strauss Claude, Éribon Didier (1988), *De près et de loin*, Paris, Odile Jacob.
- Lienhardt Godfrey (1961), *Divinity and Experience : The Religion of the Dinka*, Oxford, Oxford University Press.
- Lima Tânia Stolze (1999/1996), « The two and its many : Reflections on perspectivism in a Tupi cosmology », *Ethnos*, 64 (1), 107-131.
- (2005), *Um peixe olhou para mim : o povo Yudjá e a perspectiva*, São Paulo, Edunesp/NuTI/ISA.
- Lyotard Jean-François (1977), « Energumen capitalism », *Semiotext(e)*, II (3), 11-26.
- Maniglier Patrice (2000), « L'humanisme interminable de Lévi-Strauss », *Les Temps modernes*, 609, 216-241.
- (2005 a), « Des us et des signes. Lévi-Strauss : philosophie pratique », *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 1/2005, pp. 89-108.

- (2005 b), « La parenté des autres. (À propos de Maurice Godelier, *Métamorphoses de la parenté*) », *Critique*, n° 701, octobre 2005, pp. 758-774.
- (2006 a), *La vie énigmatique des signes. Saussure et la naissance du structuralisme*, Paris, Léo Scheer.
- (2009), *The Structuralist Legacy, History of Continental Philosophy*, Alan Schrift ed., vol. 7 : *Post-Poststructuralism (1980-1995)*, Rosi Braidotti ed., Acumen, 2009 (à paraître) .
- Menget Patrick (sous la dir.) (1985 a), « Guerres, sociétés et vision du monde dans les basses terres de l'Amérique du Sud », *Journal de la Société des américanistes*, LXXI, 129-208.
- (1985 b), « Jalons pour une étude comparative (dossier "Guerre, société et vision du monde dans les basses terres de l'Amérique du Sud") », *Journal de la Société des américanistes*, LXXI, 131-141.
- (1988), « Note sur l'adoption chez les Txicão du Brésil central », *Anthropologie et Sociétés*, 12 (2), 63-72.
- Merleau-Ponty Maurice (1995/1956), *La nature : notes et cours du Collège de France, suivi des Résumés des cours correspondants de Maurice Merleau-Ponty*, Paris, Le Seuil.
- Munn Nancy (1992/1986), *The Fame of Gawa : A Symbolic Study of Value Transformation in a Massim (Papua New Guinea) Society*, Durham et Londres, Duke University Press.
- Nadaud Stéphane (2004), « Les amours d'une guêpe et d'une orchidée », in F. Guattari, *Écrits pour l'Anti-Œdipe (textes agencés par S. Nadaud)*, Paris, Lignes et Manifestes, p. 7-27.
- Overing Joanna (1983), « Elementary structures of reciprocity : A comparative note on Guianese, Central Brazilian, and North-West Amazon sociopolitical thought », *Antropologica*, 59-62, 331-348.
- (1984), « Dualism as an expression of differences and danger : Marriage exchange and reciprocity among the Piaroa of Venezuela », in K. Kensinger (sous la dir.), *Marriage Practices in Lowland South America*, Urbana et Chicago, University of Illinois Press, p. 127-155.
- Pagden Anthony (1982), *The Fall of Natural Man : The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Pedersen Morten A. (2001), « Totemism, animism and North Asian indigenous ontologies », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 7 (3), 411-427.
- Petitot Jean (1999), « La généalogie morphologique du structuralisme », *Critique*, LV (620-621), 97-122.
- Pignarre Philippe, Stengers Isabelle (2005), *La sorcellerie capitaliste. Pratiques de désenvoûtement*, Paris, La Découverte.
- Richir Marc (1994), « Qu'est-ce qu'un dieu ? Mythologie et question de la pensée », in F.-W. Schelling, *Philosophie de la mythologie*, Paris, Jérôme Millon, p. 7-85.
- Rivière Peter (1984), *Individual and Society in Guiana : A Comparative Study of Amerindian Social Organization*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Rodgers David (2002), « A soma anômala : a questão do suplemento no xamanismo e menstruação ikpeng », *Mana*, 8 (2), 91-125.

- (2004), *Foil*, MS inédit.
- Sahlins M. (1985), *Islands of History*, Chicago, University of Chicago Press.
- (1995), *How « Natives » think : About Captain Cook, for Example*, Chicago, University of Chicago Press.
- (2000), « What is anthropological enlightenment ? Some lessons from the twentieth century », in M. Sahlins, *Culture in Practice : Selected Essays*, New York, Zone Books, p. 501-526.
- Schrempp Gregory (2002), *Magical Arrows : The Maori, the Greeks, and the Folklore of the Universe*, Madison, University of Wisconsin Press.
- Seeger Anthony, DaMatta Roberto, Viveiros de Castro Eduardo (1979), « A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras », *Boletim do Museu Nacional*, 32 (2-19).
- Sloterdijk Peter (2000), *La domestication de l'Être*, Paris, Mille et Une Nuits.
- Smith David W. (2006), « Axiomatics and problematics as two modes of formalisation : Deleuze's epistemology of mathematics », in S. Duffy (sous la dir.), *Virtual Mathematics : The Logic of Difference*, Bolton, Clinamen Press, p. 185-168.
- Soares de Souza Gabriel (1972/1587), *Tratado descritivo do Brasil em 1587*, São Paulo, Cia Editora Nacional/Edusp.
- Stasch R. (2009), *Society of Others : Kinship and Mourning in a West Papuan Place*, Berkeley, University of California Press.
- Stengers Isabelle (2002), *Penser avec Whitehead*, Paris, Le Seuil.
- (2003/1996), *Cosmopolitiques*, Paris, La Découverte / Les Empêcheurs de penser en rond.
- Strathern Marilyn (1987), « The limits of auto-anthropology », in A. Jackson (sous la dir.), *Anthropology at Home*, London, Tavistock, p. 59-67.
- (1988), *The Gender of the Gift : Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*, Berkeley, University of California Press.
- (1991), *Partial Connections*, Savage (Md.), Rowman & Littlefield.
- (1992 a), *After Nature : English Kinship in the Late Twentieth Century*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (1992 b), « Parts and wholes : Refiguring relationships in a post-plural world », in *Reproducing the Future : Anthropology, Kinship, and the New Reproductive Technologies*, New York, Routledge, p. 90-116.
- (1992 c), « Future kinship and the study of culture », in *Reproducing the Future : Anthropology, Kinship, and the New Reproductive Technology*, New York, Routledge, p. 43-63.
- (1995), « The nice thing about culture is that everyone has it », in M. Strathern (dir.), *Shifting Contexts : Transformations in Anthropological Knowledge*, Londres and New York, Routledge, p. 153-176.
- (1996), « Cutting the network », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, NS 2 (4), 517-535.
- (1999), *Property, Substance and Effect : Anthropological Essays on Persons and Things*, Londres, Athlone.
- (2001), « Same-sex and cross-sex relations : Some internal comparisons », in T. Gregor et D. Tuzin (sous la dir.), *Gender in Amazonia and Melanesia. An*

- exploration of the Comparative Method*, Berkeley, University of California Press, p. 221-244.
- (2005), *Kinship, Law and the Unexpected. Relatives are always a Surprise*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Strathern Marilyn, Peel James D. Y., Toren Cristina, Spencer Jonathan (1996/1989), « The concept of society is theoretically obsolete », in T. Ingold (sous la dir.), *Key Debates in Anthropology*, Londres, Routledge, p. 55-98.
- Tarde Gabriel (1999/1895), *Œuvres de Gabriel Tarde*, vol. 1 : *Monadologie et sociologie*, Le Plessis-Robinson, Institut Synthélabo.
- Taylor Anne-Christine (1985), « L'art de la réduction », *Journal de la Société des américanistes*, LXXI, 159-173.
- (1993), « Les bons ennemis et les mauvais parents : le traitement symbolique de l'alliance dans les rituels de chasse aux têtes des Jivaros de l'Équateur », in E. Copet et F. Héritier-Augé (sous la dir.), *Les complexités de l'alliance*, IV : *Économie, politique et fondements symboliques de l'alliance*, Paris, Archives contemporaines, p. 73-105.
- (2000), « Le sexe de la proie : représentations jivaro du lien de parenté », *L'Homme*, 154-155, 309-334.
- (2004), « Don Quichotte en Amérique », in M. Izard (sous la dir.), *Lévi-Strauss*, Paris, Éd. de L'Herne, p. 92-98.
- (2009), *Corps, sexe et parenté : une perspective amazonienne*, ms. inédit.
- (s.d.), *Perspectives de recherche : l'anthropologie du sujet*, ms. inédit.
- Taylor Anne-Christine, Viveiros de Castro Eduardo (2006), « Un corps fait de regards », in S. Breton, J.-M. Schaeffer, M. Houseman, A.-C. Taylor et E. Viveiros de Castro (sous la dir.), *Qu'est-ce qu'un corps ? (Afrique de l'Ouest / Europe occidentale / Nouvelle-Guinée / Amazonie)*, Paris, Musée du Quai-Branly / Flammarion, p. 148-199.
- Vernant Jean-Pierre (1996/1966), « Raisons d'hier et d'aujourd'hui », *Entre mythe et politique*, Paris, Le Seuil, p. 229-236.
- Viveiros de Castro Eduardo (1992/1986), *From the Enemy's Point of View : Humanity and Divinity in an Amazonian Society*, Chicago, University of Chicago Press.
- (1990), « Princípios e parâmetros : um comentário a *L'exercice de la parenté* », *Comunicações do PPGAS*, 17, 1-106.
- (1998/1996), « Cosmological deixis and Amerindian perspectivism », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4 (3), 469-488.
- (1998), « Cosmological perspectivism in Amazonia and elsewhere », Conférences inédites, Cambridge.
- (2001 a), « A propriedade do conceito : sobre o plano de imanência ameríndio », XXV Encontro Annual da ANPOCS, Caxambu.
- (2001 b), « GUT feelings about Amazonia : Potential affinity and the construction of sociality », in L. Rival et N. Whitehead (sous la dir.), *Beyond the Visible and the Material : The Amerindianization of Society in the Work of Peter Rivière*, Oxford, Oxford University Press, p. 19-43.
- (2002 a), « Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena », *A inconstância da alma selvagem*, São Paulo, Cosac & Naify, p. 345-399.

- (2002 b), « O problema afinidade na Amazônia », in E. Viveiros de Castro, *A inconstância da alma selvagem*, São Paulo, Cosac & Naify, p. 87-180.
 - (2002 c), « O nativo relativo », *Mana*, 8 (1), 113-148.
 - (2003), « And », *Manchester Papers in Social Anthropology*, 7, 1-20.
 - (2004 a), « Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation », *Tipiti*, 2 (1), 3-22.
 - (2004 b), « Exchanging perspectives : The transformation of objects into subjects in Amerindian cosmologies », *Common Knowledge*, 10 (3), 463-484.
 - (2006), « Une figure humaine peut cacher une affection-jaguar. Réponse à une question de Didier Muguet », *Multitudes*, 24, 41-52.
 - (2008 a), « The gift and the given : Three nano-essays on kinship and magic », in S. Bamford et J. Leach (sous la dir.), *Kinship and beyond : The Genealogical Model Reconsidered*, Oxford, Berghahn Books, p. 237-268.
 - (2008 b), « Immanence and fear, or, the enemy first », *Keynote Address* à la Conférence « Indigenities and Cosmopolitanisms », Toronto, Canadian Anthropological Society and American Ethnological Society.
 - (2008 c), « Xamanismo transversal : Lévi-Strauss e a cosmopolítica amazônica », in R. C. de Queiroz et R. F. Nobre (sous la dir.), *Lévi-Strauss : leituras brasileiras*, Belo Horizonte, Editora da UFMG, p. 79-124.
- Wagner Roy (1972), « Incest and identity : A critique and theory on the subject of exogamy and incest prohibition », *Man*, 7 (4), 601-613.
- (1977), « Analogic kinship : A Daribi example », *American Ethnologist*, 4 (4), 623-642.
 - (1978), *Lethal Speech : Daribi Myth as Symbolic Obviation*, Ithaca, Cornell University Press.
 - (1981/1975), *The Invention of Culture*, 2^e éd., Chicago, University of Chicago Press.
 - (1986), *Symbols that stand for Themselves*, Chicago, The University of Chicago Press.
 - (1991), « The fractal person », in M. Godelier et M. Strathern (sous la dir.), *Big Men and Great Men : Personification of Power in Melanesia*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 159-173.
- Willerslev Rane (2004), « Not animal, not not-human : Hunting and empathetic knowledge among the Siberian Yukaghirs », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 10 (3), 629-652.
- Wolff Francis (2000), *L'être, l'homme, le disciple*, Paris, PUF, « quadriges ».
- Zourabichvili François (2003), *Le vocabulaire de Deleuze*, Paris, Ellipses.
- (2004/1994), « Deleuze. Une philosophie de l'événement », in F. Zourabichvili, A. Sauvagnargues et P. Marrati (sous la dir.), *La philosophie de Deleuze*, Paris, PUF, p. 1-116.

TABLE DES MATIÈRES

PREMIÈRE PARTIE

L'Anti-Narcisse

CHAPITRE	PREMIER – <i>Un frappant retour des choses</i>	3
CHAPITRE	2 – <i>Perspectivisme</i>	13
CHAPITRE	3 – <i>Multinaturalisme</i>	31
CHAPITRE	4 – <i>Images de la pensée sauvage</i>	43

DEUXIÈME PARTIE

Capitalisme et schizophrénie d'un point de vue anthropologique

CHAPITRE	5 – <i>Un curieux entrecroisement</i>	65
CHAPITRE	6 – <i>L'anti-sociologie des multiplicités</i>	77
CHAPITRE	7 – <i>Tout est production : la filiation intensive</i>	93

TROISIÈME PARTIE

L'alliance démonique

CHAPITRE	8 – <i>Métaphysique de la prédation</i>	109
CHAPITRE	9 – <i>Chamanisme transversal</i>	121
CHAPITRE	10 – <i>La production n'est pas tout : les devenirs</i>	131
CHAPITRE	11 – <i>Les conditions intensives du système</i>	145

QUATRIÈME PARTIE

Le cogito cannibale

CHAPITRE 12 – <i>L'ennemi dans le concept</i>	159
CHAPITRE 13 – <i>Devenirs du structuralisme</i>	171
BIBLIOGRAPHIE	195

Imprimé en France
par MD Impressions
73, avenue Ronsard, 41100 Vendôme
Novembre 2009 --- N° 55 568



MD Impressions est titulaire du label Imprim'Vert®

Quoi de plus contraire, en apparence, qu'anthropologie et métaphysique ? L'anthropologie ne se doit-elle pas de ranger les croyances métaphysiques dans le mobilier d'une « culture » et s'en tenir là ? Ce serait ignorer les transformations profondes qu'a connues cette discipline dans les dernières décennies. Au lieu de partir de l'idée préconçue qu'elle doit reconstituer aussi « objectivement » que possible les cultures des peuples étrangers, sa partie la plus vivante s'attache à mettre en évidence des cosmologies qui excluent précisément le partage de la nature et de la culture. L'anthropologue n'est plus en position de surplomb par rapport à un « objet », mais fait de son terrain le lieu d'une expérience de pensée radicale qui ne recule devant la remise en question d'aucun fondement. L'anthropologie devient une métaphysique qui ne se distingue de la traditionnelle que par un trait, certes essentiel : elle fait plus confiance en la vertu du plus étranger pour « penser autrement » que dans le génie isolé du penseur de cabinet, ressassant interminablement une tradition narcissique. S'en dégage une métaphysique des devenirs autant qu'une épistémologie des savoirs anthropologiques, qui doit à Deleuze et Lévi-Strauss aussi bien qu'aux Indiens Tupis du Brésil, et qui ne distingue jamais le travail du concept d'un effort pour décoloniser la pensée.

Eduardo Viveiros de Castro est professeur d'anthropologie au Museu Nacional de Rio de Janeiro, après avoir enseigné à Cambridge, Chicago et Paris. Il est notamment l'auteur de From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society (Chicago, 1992) et A Inconstância da Alma Selvagem (São Paulo, 2002). Son travail sur le multinaturalisme ou perspectivisme amérindien et l'ontologie de la prédation en ont fait un maître de l'anthropologie contemporaine.

ISBN : 978-2-13-057811-6



9 782130 578116

www.puf.com

18 € TTC France