

Logiques amérindiennes

Entretien avec Emmanuel Désveaux
par Philippe Lacour

Emmanuel Désveaux

Directeur d'études à l'École des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS), *Adjunct professor* à l'Université de l'Indiana (Bloomington), Emmanuel Désveaux est actuellement rattaché à l'Université Humboldt à Berlin comme professeur invité. Il a été directeur scientifique du musée du quai Branly (2001-2006) durant la phase de préparation de ce projet d'un nouveau type de musée d'ethnographie exotique. Géographe de formation à l'origine, il se tourne vers l'ethnologie au niveau du doctorat et entreprend alors un terrain de deux ans dans le Grand Nord canadien. Il a publié successivement : *Sous le signe de l'ours, Mythes et temporalité chez les Ojibwa septentrionaux* (1988) ; *Quadratura americana, Essai d'anthropologie lévi-straussienne* (2001) ; *Spectres de l'anthropologie, suite nord-américaine* (2007) ; *Au-delà du structuralisme, Six méditations sur Claude Lévi-Strauss* (2008). Il a dirigé aussi, en tant que commissaire de l'exposition éponyme, l'ouvrage collectif *Kodiak, Alaska : les masques de la collection Alphonse Pinart* (2002).

Philippe Lacour

Ancien élève de l'ENS Paris, Philippe Lacour est agrégé et docteur en philosophie (« Logique de la raison pratique. Réflexivité. Herméneutique. Clinique », Université Aix-Marseille 1). Ses travaux portent sur la rationalité pratique, au croisement de la philosophie du langage, de l'épistémologie des sciences de la culture, et de la théorie du droit. Il est actuellement post-doctorant à l'Université Libre de Bruxelles et rattaché au Centre Marc Bloch de Berlin. Il s'intéresse à l'appropriation des nouvelles technologies par les sciences sociales et les humanités et collabore à certains projets d'herméneutique numérique du laboratoire Tech-Cico de l'Université de Technologie de Troyes. Il a également publié sur *Texto !* une recension croisée des livres d'E. Désveaux (*Spectres de l'anthropologie*) et A. Bensa ([La fin de l'exotisme](#)).

Sommaire

1. L'héritage lévi-straussien
 2. L'échange matrimonial et l'inceste
 3. La notion de « transformation »
 4. Le quadrant américain
 5. Le chantier linguistique
- Conclusion

1. L'héritage lévi-straussien

Centenaire oblige, on reparle de Lévi-Strauss ces derniers temps. Vous-même publiez cet automne un livre qui est un recueil de textes consacrés à cet auteur au cours des vingt dernières années¹. Mais vous aviez écrit également il y a quelque temps déjà un livre plus conséquent, ne serait-ce qu'en nombre de pages, et qui se voulait un essai d'*anthropologie lévi-straussienne*, selon le sous-titre que vous lui aviez donné². Le

¹ Désveaux, 2008.

² Désveaux, 2001.

propos y avait un caractère assez offensif : vous sembliez vous approprier la pensée de Lévi-Strauss et en même temps vous exerciez à son égard un droit d'inventaire critique. D'une manière générale, que retenez-vous de l'œuvre de Lévi-Strauss ? Et en quels points vous en séparez-vous ?

Une première approche de la biographie de Claude Lévi-Strauss conduit à découper son existence intellectuelle en quatre périodes.

1°) les prémisses de l'avant-guerre ou les années d'apprentissage : le jeune militant socialiste à la formation de juriste et de philosophe qui rédige des pamphlets relevant de l'utopie sociale, le jeune professeur de sociologie à Sao Paulo, « l'explorateur » des Indiens de l'intérieur du Brésil, se faisant anthropologue un peu par nécessité, afin précisément de légitimer sa participation aux explorations en préparation.

2°) la rédaction des *Structures élémentaires de la parenté* pendant la guerre alors qu'il réside à New York. Lévi-Strauss est entouré de culturalistes boasiens dont certains, comme Lowie dont il est très proche, cherchent une porte de sortie vers l'universalisme. Ils tentent une synthèse avec le fonctionnalisme anglais. *Les Structures élémentaires de la parenté*, d'inspiration profondément maussienne (du moins si on décide de réduire Mauss à *L'Essai sur le don*) s'adresse d'abord à eux. Leur influence joue certainement plus que celle, revendiquée *a posteriori*, de son ami Jakobson, en ce sens qu'elle a contraint Lévi-Strauss à affirmer un durkheimisme latent. De mon point de vue donc, bien que la démonstration *technique* centrale du rapport logique qu'entretiennent échange restreint et échange généralisé ait incontestablement un parfum de « structuralisme » (si on entend par là l'emprunt à la linguistique d'un modèle systémique), convenons que la teneur générale de l'ouvrage reste profondément fonctionnaliste.

3°) Une longue période intermédiaire qui couvre en gros toutes les années 1950 et dont la dernière expression est la rédaction conjuguée du *Totémisme aujourd'hui* et *La Pensée sauvage*, deux œuvres qui mettent en relief les capacités classificatoires de l'esprit humain. Jugeant sans doute avoir pour l'essentiel réglé les questions d'obédience sociologique, Lévi-Strauss se tourne vers celle du « symbole », ce qui le conduit progressivement à se poser celle du sens par le truchement de celle de classification. On constate qu'avant d'avoir la révélation du primat de la classification, Lévi-Strauss tâtonne, hésite ainsi que l'atteste toute une série de textes (« le père Noël supplicié », « le symbolisme cosmique des monuments religieux », etc.), dont certains n'ont d'ailleurs jamais été repris dans ses livres de recueils d'articles ultérieurs, soit *Anthropologie structurale*, *Anthropologie structurale II* et *Le Regard éloigné*.

4°) Le professeur du collège de France au faite de la gloire et de la puissance institutionnelle qui se lance dans la rédaction des *Mythologiques*, puis après un silence de près de dix ans, de ses annexes (*La Potière jalouse*, *La voie des masques*, *Histoire de Lynx*).

Mais somme toute, selon moi, il n'y a en réalité que deux Lévi-Strauss, celui des *Structures élémentaires* et celui des *Mythologiques*, celui d'une prétention à l'universalisme, au niveau sociologique au travers de l'échange matrimonial, et celui du travail en profondeur du matériau mythologique américain que l'on peut qualifier, à sa suite, de mentaliste. Je rejette nettement la thèse du premier, tout en étant lui reconnaissant audace et élégance. J'ai été d'ailleurs le premier à décrire cette thèse comme relevant in *fine* d'un raisonnement fonctionnaliste. J'adhère en revanche foncièrement au second qui comporte la découverte, extrêmement importante, du caractère transformationnel d'une matière mythique qui est à la fois unique et propre au Nouveau Monde. Cela ne n'empêche pas de regretter que Lévi-Strauss n'ait jamais voulu attirer l'attention de son lecteur sur la dimension exclusivement américaniste des démonstrations qui y sont déployées.

Dans votre défiance à l'égard de l'universel, n'êtes vous pas finalement plus proche d'un comparatiste comme Dumézil ?

En ce sens, oui, je rejoins Dumézil qui limite clairement son ambition à une aire culturelle donnée, en l'occurrence au domaine indo-européen, sauf que la nature même des matériaux

qu'il traite et celle de ceux que Lévi-Strauss prend en charge, n'ont rien à voir. Dumézil cherchait une constance de trois fonctions complémentaires à un ordre social idéal (travailler, guerroyer, prier) à travers tous ses différents avatars appartenant à une aire culturelle dont, précisément, son travail aide à définir les contours, alors que Les *Mythologiques* mettent au jour un système de génération de sens à travers un espace, certes immense, l'Amérique entière, mais préalablement défini comme clos. En ce sens, je dénonce le leurre du « Structuralisme » comme paradigme. Car, ce qui me frappe c'est que Lévi-Strauss possède un parcours d'anthropologue (c'est-à-dire d'un scientifique qui cherche à répondre autant à la question de l'origine de l'homme qu'à celle de la diversité culturelle en tant que telle) qui lui fait progressivement renoncer en grande partie à l'horizon universaliste, même s'il s'en défend notamment d'un point de vue de philosophe ou, si l'on préfère, d'humaniste (dans la mesure où tel devraient se définir les philosophes à nos yeux).

Il conviendrait ici de préciser les choses. Les *Mythologiques* relèvent de l'américanisme en ce qui concerne les transformations logiques. Non pas tant parce que le mécanisme mental (ou cognitif pour parler comme nos contemporains) qui les régit serait exclusivement américain, mais parce que celui-ci se déploie avec une vigueur inégalée sur ce continent. En ce qui concerne ce que Lévi-Strauss appelle des codes, autrement dit des catégories de la perception, leur nature est à l'évidence universelle. Là encore, ce qui est typiquement américain, c'est la façon dont ils « alimentent » le mythe, mais aussi — et c'est là, à mon avis, une originalité de ma réflexion par rapport à la sienne — le rituel, les organisations sociales, la technique, la parenté, les arts, autant de registres du réel ethnographique, pris qu'ils sont dans une logique transformationnelle que l'on pourrait presque qualifier de saturante.

Des *Mythologiques*, vous retenez à la fois la capacité des mythes à se déployer/décliner/se générer eux-mêmes tout en traduisant toutes les réalités environnementales et sociales des groupes ethniques, et l'unité profonde de cet ensemble. Vous vous donnez toutefois comme objectif de radicaliser la « leçon américaine » de Lévi-Strauss. Cela implique selon vous de récuser la tentation universaliste qui fait du dénicheur d'oiseaux un vecteur privilégié³. Vous insistez en effet sur l'absence de supériorité d'un mytheme par rapport aux autres.

En effet, j'ai cherché à faire une sorte de remise à plat du grand système des mythes amérindiens en détrônant un peu le mythe du dénicheur d'oiseaux où Lévi-Strauss l'avait placé. Afin de mieux le réifier, Lévi-Strauss en effet dénie à son dénicheur d'oiseaux tout pendant rituel par exemple, alors qu'il montre pour d'autres mythemes comment précisément ils s'expriment dans des rites (le passage du récit à la prestation rituelle ayant valeur pour lui de transformation en soi). En réalité, je montre dans mon livre, qu'il existe bel et bien des expressions *rituelles* du dénicheur d'oiseaux. Moi-même j'en ai observé une sur le terrain et c'est cette observation qui est à l'origine de ma réflexion sur ce point. Je crois que, dans cette dénégation, Lévi-Strauss a cédé à des impératifs rhétoriques, d'une part, de continuité théorique d'autre part. Rhétorique d'abord, c'est assez aisé à comprendre : le caractère soi-disant unique du mytheme en question contribue à faire de sa redécouverte sur la côte nord-ouest de l'Amérique du Nord, à plusieurs milliers de kilomètres de son épiphanie initiale chez les Bororos du Brésil central une sorte de miracle épistémologique. En réalité, les mythologies américaines abondent en récits de dénicheurs d'oiseaux, certes plus ou moins transformés, et moins plus ou moins transparents par rapport au récit que lui-même, de façon tout à fait arbitraire, a érigé en prototype. Disons donc simplement qu'il ressort avec plus de relief en certains lieux de l'Amérique. C'est notamment le cas sur mon terrain, chez les Ojibwa septentrionaux. Nul doute d'ailleurs que c'est là que se situe l'origine de toute ma réflexion, puisque mon premier livre⁴ était exactement consacré à l'analyse de cette mythologie locale qui ménage une place assez remarquable à un dénicheur d'oiseaux inaccompli, et à un autre inversé, sous forme de transformation Putiphar. Continuité

³ Désveaux, *ibid.*, p. 137 sq.

⁴ Désveaux, 1988.

théorique ensuite. Là, clairement, Lévi-Strauss voit le moyen, par le truchement des Bororos, de faire le pont entre son propos actuel et sa théorie de la prohibition de l'inceste et de l'échange matrimonial développée un quart de siècle plus tôt dans *Les Structures de la parenté*. Mais les développements selon lesquels le mythe du dénicheur d'oiseaux véhiculerait un sens à vocation universelle car il reflète, au plan de la perception, l'écart qui sépare le ciel de la terre dans l'ordre physique, les sexes dans l'ordre physiologique et les donneurs des preneurs de femmes dans l'ordre sociologique occupent une place marginale dans l'œuvre dans les *Mythologiques*. Ils interviennent à la fin de *L'Homme nu*, prenant tout au plus une demi-page. De sorte qu'il s'agit plus d'un lointain écho des *Structures* que d'une véritable continuité.

Vous refusez de rapprocher votre critique « macro-structuraliste » de Lévi-Strauss de celle de nombreux contempteurs qui réfutent la validité de sa démarche, au nom d'un argument d'ordre empirique : pourriez vous expliquer cette différence dans l'exercice du droit d'inventaire ?

Assez simplement, je pense que les liens entre mythologies locales mis au jour par Lévi-Strauss révèlent bien l'existence d'un grand système de transformations affectant tous les mythes à l'échelle de l'Amérique, ce qu'on pourrait appeler une structure commune à cette aire culturelle donnée. Et c'est sur cette base que j'ai construit l'argument de mon livre *Quadratura americana*, d'où son sous-titre d'essai d'anthropologie *lévi-straussienne* (lequel n'avait pas plu à Lévi-Strauss lui-même). En revanche, nombre de mes collègues, et non des moindres, professent qu'il s'agit d'une illusion, d'une construction mentale qui appartiendrait uniquement à l'esprit de Lévi-Strauss, son inventeur. L'ampleur, notamment géographique, de cet ensemble le rend improbable à leurs yeux. En bref, ils ne sont pas convaincus. Reconnaissons qu'en général ils n'ont pas pris la peine de lire les quatre tomes de *Mythologiques* ni de se renseigner sur les (sous-)aires culturelles qui y sont traitées. En France, on compte ainsi très peu d'anthropologues qui connaissent un tant soit peu la littérature concernant les Indiens d'Amérique du Nord, en comparaison des cohortes de spécialistes sud- ou méso-américanistes. Du coup, la puissance démonstrative de la moitié de la tétralogie échappe à la plupart (car la moitié des *Mythologiques* concerne la partie nord du continent ainsi que la plus grande partie de leurs addenda, *La voie des masques*, *La potière jalouse* et *Histoire de Lynx*).

2. L'échange matrimonial et l'inceste

Selon vous, la théorie lévi-straussienne de l'échange matrimonial est pertinente pour l'Asie et l'Australie et vaut pour l'échange restreint et généralisé. En revanche, vous vous opposez à son universalisation, comme à ses extensions hybrides (structures complexes et semi-complexes). Pour vous, cette logique de l'échange est totalement étrangère à l'Amérique et le fait de concevoir les amérindiens comme des chantres de l'altérité (dépositaire d'une propension de l'homme à l'échange) vous apparaît comme une profonde méprise anthropologique ?

Il faudrait peut-être commencer par faire un peu de pédagogie car la catégorisation des mariages établie par Lévi-Strauss demeure assez opaque pour les non-spécialistes. Pour l'auteur des *Structures élémentaires de la parenté*, il y a deux grandes types de structures de mariage (qui sont donc des structures d'échange) : les simples (ou élémentaires) et les complexes. Il existe également une catégorie intermédiaire, les structures semi-complexes (qui surgissent dans son œuvre plus tard d'ailleurs, en l'occurrence dans la deuxième édition des *Structures élémentaires de la parenté* en 1967). Les structures complexes qui caractérisent nos sociétés restent en définitive dans les limbes de la théorie lévi-straussienne : elles ont un statut essentiellement programmatique dans son livre qui, lui, ne s'attache qu'à élucider les élémentaires ainsi que son titre l'indique de façon très explicite.

Ici, les choses deviennent du reste plus claires. Il existe deux sortes de structures élémentaires : d'une part, celles qui relèvent de l'échange restreint, autrement dit de l'échange entre deux groupes et qui est synonyme d'un aller-et-retour ; d'autre part, l'échange généralisé qui implique un minimum de trois groupes — mais est susceptible d'intégrer beaucoup plus d'unités sociales — et qui s'opère de façon orientée : A donne à B, qui donne à C, qui donne à n, qui, enfin, donne à A. Nous avons affaire à une boucle. Mais chaque unité se trouve dans une relation stable, soit de donneur, soit de receveur de femmes par rapport à chacune des autres unités du groupe. L'incontestable mérite de Lévi-Strauss, se serait-il beaucoup inspiré des travaux de Granet, est d'avoir mis en relation ces deux types de mariages et d'avoir montré qu'ils apparaissent comme deux moments, deux instanciations, d'une même logique de l'échange. Car si la première formule apparaît à l'évidence comme un échange, la deuxième pouvait passer en effet, au niveau ethnographique, seulement pour une affaire de circulation de femmes ... Mais Lévi-Strauss illustre ces deux modalités à partir de matériaux provenant d'une aire géographique certes immense — en gros les pourtours de l'Océan Indien —, mais qui reste partielle à l'échelle de l'humanité. Sa théorie de l'échange matrimonial butte sur d'autres réalités ethnographiques, notamment sur le soi-disant mariage arabe qui, comme on le sait, recommande une union très rapprochée, dans l'idéal celle avec la fille de l'oncle paternel. Ce dernier cas a suscité beaucoup de discussions, bien sûr. En revanche, l'exportation de l'échange matrimonial au continent américain s'est opérée en douceur. Pourtant, il s'agit d'une pure illusion à mes yeux. Les Amérindiens n'échangent pas spécialement, et surtout pas les femmes à travers le mariage ! On a confondu chez eux — Lévi-Strauss comme les autres —, leur capacité à se désintéresser des biens matériels et une inclinaison particulière à la générosité ou à la circulation des biens ou des êtres. Et ce par pur ethnocentrisme, autrement dit défaut d'imagination. Mais, je pense que nous aurons l'occasion de revenir sur ce thème dans cet entretien.

Au chapitre 7 de votre livre *Quadratura americana*, vous exposez ainsi vos doutes touchant le « dogme » anthropologique de l'échange matrimonial : d'un côté, la filiation n'a rien à voir en Amérique avec l'hérédité (elle est purement sociale et ne concerne que les hommes) ; d'un autre côté, l'échange matrimonial qui fait circuler les femmes entre les hommes au profit d'un ordre social supérieur n'est pas aussi universel que le veut la doxa des *Structures élémentaires de la parenté*. Vous insistez sur le fait que l'alliance relève plutôt d'un genre très large (auquel appartient également finalement la filiation) : l'appropriation-adoption. Ce genre serait selon vous caractéristique de *l'humanité* (les animaux ne s'approprient pas les uns les autres). L'appropriation conférerait à l'individu américain son statut. De façon symétrique, la procréation est assimilée à la condition naturelle elle-même. A titre de preuve du déni du facteur héréditaire, vous mentionnez la non-domestication des animaux, à la différence des plantes (où les indiens excellent), compensée par l'apprivoisement. Pourriez-vous préciser ce point, et expliquer pourquoi l'apprivoisement appartient à la logique de l'adoption, qu'on trouve dans toute l'Amérique ? Et pourquoi l'adoption représente-t-elle pour vous le principe sociologique de base, présidant à toutes les autres relations ?

Entendons-nous : ce que je propose, notamment cette notion d'appropriation-adoption, vaut pour l'Amérique uniquement. Elle me paraît plus fondamentale que celles de filiation et d'alliance qui peuvent n'être au fond que leur traduction dans un lexique sociologique acceptable pour nous (et du coup, je me demanderais volontiers si celui-ci n'est pas une illusion résultant de notre profond durkheimisme). Parallèlement, je suis persuadé que ce qui caractérise notre culture (je parle de la culture occidentale) réside dans une surévaluation de l'hérédité biologique, et ce depuis fort longtemps, sinon depuis toujours. Nous sommes avant tout des éleveurs.

Votre divergence d'avec Lévi-Strauss touchant l'importance de l'échange matrimonial

apparaît aussi à l'occasion d'une réévaluation de la structuration de l'univers culturel du Nouveau Monde (*Quadratura americana*, chap. 9). Les *Mythologiques* de Lévi-Strauss érigent en effet comme nous venons de le voir le dénicheur en paradigme de ce système sur la base d'un découpage de la réalité en trois strates : cosmique, physiologique, sociologique - auxquelles correspondent trois états d'appréhension de l'intellect (écart ciel et terre, homme et femme, entre alliés par mariage). Or, selon vous, le Nouveau Monde se comprend mieux avec deux strates seulement, liées à la *différenciation sexuelle* et pensées soit comme polarité inconciliable (Soleil et Lune dont l'éclipse renvoie à l'inceste primordial du frère et de la sœur), soit comme polarité médiatisée (dénicheur d'oiseaux et transformation Putiphar), signe d'une conjonction possible et nécessaire des sexes. Vous dites que ce n'est qu'à l'occasion de la notion de déplacement dans l'espace (par la navigation) que l'inceste s'inscrit dans le schéma, et jamais à partir de celle de renoncement en vue d'un hypothétique échange.

Je propose en effet de réévaluer la position de la « transformation Putiphar » du dénicheur d'oiseaux, ce qui entraîne un réaménagement en profondeur des grands blocs sémantiques qui sous-tendent le système panaméricain des mythes. La « transformation Putiphar », appellation que Lévi-Strauss emprunte à l'histoire de Jacob dans la Bible à la suite de l'anthropologue américain Lowie, désigne non pas la disjonction verticale entre le héros et son ascendant direct (père ou beau-père), mais une disjonction horizontale. En ce sens, elle est directement liée à la navigation, comme la disjonction verticale, synonyme d'une accession au ciel, était liée à la conquête du feu. Il se trouve que les deux déplacements se trouvent pareillement représentés dans les mythologies américaines, à commencer d'ailleurs dans celles des bororos qui sert de référence aux *Mythologiques*. Dans le mythe qui ouvre *Le Cru et le cuit*, le héros fait l'objet d'une double mesure d'éloignement par son père, une fois vers le haut, au sommet d'une falaise, une fois au séjour des morts, dans un au-delà aquatique. Et par deux fois, il revient... En bref, les récits de dénicheur d'oiseaux et les transformations Putiphar sont des histoires d'inceste, mais en général d'incestes dérivés, secondaires, surtout si l'on prend comme référence l'inceste, qui a valeur primordiale selon moi en Amérique, d'un frère et d'une sœur. En réalité, toute une gamme d'incestes est mise en perspective dans ces récits de dénicheurs : entre une mère et son fils, certes mais aussi entre une belle-mère (seconde épouse du père) et le fils, entre le père et les épouses du fils, entre un père et ses filles qu'il a déjà données en mariage à un homme. De façon parallèle, ces récits, à travers les multiples transformations observées, déclinent le thème de l'inceste entre consommation réelle et intention, puisque la plupart d'entre eux relatent précisément l'échec des poursuites de nature incestueuses des protagonistes — appartenant toujours à la génération supérieure — qui y seraient enclins. Alors, là, vous avez raison, tout cela reste très étranger à la notion d'échange : au fond, cela relève plutôt d'un abus en matière d'appropriation, phénomène dont nous évoquons plus haut la généralité en Amérique.

Est-ce à dire que, selon vous, Lévi-Strauss a plaqué sur la réalité mentale du Nouveau Monde une problématique qui lui était foncièrement étrangère ?

Exactement, je suis persuadé que Lévi-Strauss, par fidélité avec ses positions théoriques antérieures, a plaqué sur le Nouveau Monde quelque chose qui n'a pas grand-chose à y faire.

Touchant la remise en question de l'interprétation de la parenté en terme d'échange (ou de proscription de l'inceste), vous citez deux cas qui infirment la théorie de Lévi-Strauss : celui des Crow, que vous avez étudié vous-même, et celui des Inuits, sur lequel Claude Meillassoux a attiré l'attention⁵. Pourriez vous nous expliquer concrètement en quoi ces deux cas américains mettent à mal l'intuition de Lévi-

⁵ Meillassoux, 1994. pp. 117-145.

Strauss ? Et comment, au contraire, parvenez-vous à en rendre compte dans la lecture nouvelle que vous proposez de la culture amérindienne ?

Disons que, pour ces deux cas, j'ai mis moi-même les mains dans le « cambouis », c'est-à-dire que je suis allé voir vraiment comment se présentait la nomenclature. Je l'ai fait un peu au début par esprit de provocation car les Crow sont censés incarner un type de structures d'échange, les dites structures semi-complexes (on parle couramment dans les manuels de parenté de nomenclatures Crow-Omaha comme l'expression de ces structures). Et bien entendu, du moins selon l'analyse que j'en ai faite, la nomenclature des Crow, objet extrêmement complexe en soi, n'a rien à voir avec l'idéal-type promulgué par la *doxa*⁶. Mais ce travail d'examen attentif des nomenclatures, je l'avais également entrepris pour mes propres « Indiens », les Ojibwa septentrionaux⁷, qui, ayant un type de nomenclature idéale pour prescrire, selon la théorie classique de la parenté, le mariage entre cousins-croisés (donc selon Lévi-Strauss l'échange des femmes), ne le font pas. Ma position est dès lors la suivante : la nomenclature est la parenté dans tous ces cas américains et non un reflet des règles qui organisent les relations de parenté, comme le veulent du moins en France, les doctrinaires de la parenté. A cet égard, je me range du côté de Kroeber qui, dès son article séminal (terme employé ici sans mauvais jeu de mot) de 1909⁸, place la nomenclature au cœur du phénomène de la parenté et lui confère ainsi un enracinement psychologique — là encore il aurait sans doute aujourd'hui employé le terme « cognitif » — plutôt que purement sociologique. J'ai d'ailleurs proposé dans *Quadratura americana* un quadrant qui s'inspire directement de cet article où il tentait de dresser la liste des types de relations qu'édicte potentiellement toute nomenclature de parenté.

Votre quadrant a pour sommets la génération, la collatéralité, l'affinité et l'aïnesse (p. 519). Il bouleverse les réflexes intellectuels ayant habituellement cours dans les études de parenté (qui banalisent la génération, marginalisent l'aïnesse et se focalisent presque uniquement sur la dichotomie parallèle/croisé). Votre perspective conforte certes l'affinité dans son rôle mais fait exploser la notion de consanguinité. Votre quadrant s'affranchit en effet des notions de germanité et de filiation, qui sont les deux piliers de la consanguinité dans la raison parentaire classique.

Mon quadrant, qui est susceptible de générer n'importe quelle nomenclature de parenté (amérindienne), ne s'affranchit pas totalement de la germanité : il en fait un dérivé de l'aïnesse et de la différence sexuée comme procédure d'engendrement. Car je pense que l'un ou l'autre de ces critères prime pour définir la position d'un individu par rapport tantôt à ses frères, tantôt à ses sœurs. En revanche, vous avez raison, la notion de consanguinité disparaît tout comme celle de filiation. La raison en est très simple et à cet égard je me sens solidaire d'une tradition psychanalytique qui fut très vivace : la parenté est toute entière dans la filiation. La filiation est le degré zéro de la parenté. Elle est l'absolu, ce qui peut être nommé, mais qui n'a en soi pas d'effet embrayeur comme l'ont chacune des autres instances. Si je n'avais pas peur de créer de nouvelles confusions, je dirais volontiers, par analogie avec le vocabulaire de Lévi-Strauss, que la filiation est encore dans la nature, à la différence de l'aïnesse ou de la différence sexuelle. Elle n'a pas besoin d'être reconnue, autrement dit d'être nommée, pour exister.

Chez Lévi-Strauss, la théorie de l'échange matrimonial servait de réponse au défi freudien touchant l'énigme de la prohibition de l'inceste. Selon vous, renoncer à l'universalité de l'échange matrimonial ne signifie pas renoncer à celle de la prohibition de l'inceste, mais à l'en désolidariser (par ailleurs, le lien d'inversion entre inceste et alliance reste évident). S'il n'y a plus d'interprétation universelle de l'interdit de l'inceste, quel est le sens que vous lui donnez dans la culture amérindienne ?

⁶ Désveaux, 2007, chapitre 7.

⁷ Désveaux E. & M. Selz, 1998, pp. 150-167.

⁸ Kroeber, 1909, pp. 77-84.

Le lien d'inversion entre inceste et alliance reste évident, car il est tautologique. Lévi-Strauss avait tenté de le sortir de cette tautologie en expliquant le fondement de l'alliance par l'échange. Dès lors que cet échange n'est plus universel, mais valable uniquement pour certaines régions du monde (les pourtours de l'Océan Indien pour faire bref), il faut trouver une autre solution pour rendre compte de l'alliance, mais cela devra se faire à deux niveaux. D'abord pour les autres régions du monde, soit l'Amérique, mais aussi l'Asie intérieure, l'Afrique et l'Europe, le monde arabe, l'Océanie. Puis, il nous faudra trouver à un niveau plus « profond », puisque effectivement la prohibition de l'inceste est universelle, un principe qui intègre toutes les différentes formes culturellement déterminées de fondement de l'alliance. D'une certaine façon, c'est ce que Françoise Héritier avait cherché à faire en mettant en avant une théorie des incompatibilités des substances⁹. L'erreur de méthode est grossière. Elle était allée trop vite à universel, la pertinence de sa théorie ne résistant pas cinq minutes face aux faits ethnographiques américains par exemple (et peut-être d'autres régions du monde, mais je ne saurais me substituer aux spécialistes pour en juger !). En ce qui me concerne, comme je viens de le dire, j'ai tenté de montrer que la parenté américaine réside avant tout, voire exclusivement, dans la nomenclature, laquelle est un dispositif de désignation des individus qui répond à des règles logiques strictes. En ce sens, l'inceste n'y est pas tant prohibé qu'inconcevable car les relations qui en découleraient, si un enfant venait à naître, ne peuvent pas être prise en charge par la nomenclature. Il y a incompatibilité entre la parenté comme impératif de catégorisation des individus à partir d'un individu d'ego et la relation indue qu'il est susceptible de créer. L'inceste grippe potentiellement la logique de la nomenclature comme producteur de sens par catégorisation des individus. D'ailleurs dans ces sociétés, l'inceste n'est jamais nommé en tant que tel. Les Indiens dont j'ai partagé quelque temps l'existence, parlaient seulement de relation « impropre », comme lorsqu'on parle d'une faute de syntaxe. Ce qui à la première écoute se pense comme un euphémisme tendant à en minorer la gravité (car à l'évidence des cas d'inceste se produisent dans cette société comme dans toutes les sociétés) peut également s'entendre au sens strict : un comportement qui viole le langage, un comportement agrammatical, si l'on veut.

Reste à découvrir comment ce principe américain, à côté de la nécessité de l'échange de l'Inde, de l'Asie du sud-est, de l'Australie, entre en résonance avec ceux qui sont à l'œuvre dans d'autres aires culturelles, mais qu'il nous faut encore bien cerner. Il est fort possible que le principe de l'incompatibilité des substances cher à F. Héritier en fasse partie, mais selon quelle distribution géographique ? Il nous appartiendrait ensuite de tenter une synthèse entre les divers principes mis à jour afin d'expliquer l'universalité de la prohibition de l'inceste. Nous en sommes encore loin. Laurent Barry, collègue à l'EHESS, vient de publier un livre qui possède manifestement une telle ambition, se situant d'ailleurs plus dans la lignée de Françoise Héritier que dans celle de Lévi-Strauss proprement dit. Je salue ici la vision très large qu'adopte cet auteur, mais je constate également que l'Amérique est virtuellement absente de son livre...¹⁰ Je note seulement que, dans des déclarations toutes récentes, s'il prend ouvertement position contre l'universalité de l'échange matrimonial lévi-straussien, il maintient l'idée de sa pertinence en ce qui concerne les « systèmes d'échange élémentaires » (du coup il en fait presque une tautologie) et que, par ailleurs, il compte l'Amérique comme l'une des régions du monde où se rencontrent de tels systèmes¹¹. Françoise Héritier, de son côté, ose dire aujourd'hui clairement qu'elle réfute l'explication de l'universalité de l'interdiction de l'inceste par celle de l'échange matrimonial¹². Mais on remarquera enfin que, chez ces deux auteurs, ces prises de position sans ambiguïté interviennent assez tardivement.

⁹ Héritier, 1994.

¹⁰ Barry, 2008a.

¹¹ Barry, 2008b, p. 19.

¹² Héritier, 2008, pp. 82-85.

3. La notion de « transformation »

Selon vous, l'acquis inestimable de la tétralogie que composent les *Mythologiques*, c'est de nous donner un aperçu sur le vaste système panaméricain de transformations logiques qui opère par inversion, amplification, diminution, torsion de la matière sémantique¹³. Vous souhaitez toutefois échapper à la réification de la transformation logique à laquelle se prête Lévi-Strauss en se cantonnant au domaine du mythe. Comment procédez-vous pour aboutir à ce résultat ?

J'étends cette analyse transformationnelle à d'autres domaines que nous livre la matière ethnographique brute : les rites, les organisations sociales, les nomenclatures, les techniques, et même les langues, comme nous allons le voir plus loin. Cela me conduit à souligner l'idée de consistance, fondée sur la cohérence : chaque culture correspond à une combinaison singulière d'un moment transformationnel de chacun des systèmes énoncés, selon deux impératifs : comptabilité avec les conditions naturelles et compatibilité externe des transformations attestées par rapport à celles qui leur sont voisines. On pourrait rapporter ce souci de cohérence à une harmonisation des exigences naturelles et culturelles en un lieu donné.

Selon vous, une telle approche doit permettre de saisir un langage qui serait typique du Nouveau Monde...

Précisément parce que cette généralisation de la transformation logique à tous les domaines de ce que l'anthropologue définit comme la culture constitue, à mes yeux, la marque de l'Amérique comme aire culturelle distincte.

Vous fondez donc toute votre réflexion sur la notion de *transformation*, qui s'origine dans la réflexion de Lévi-Strauss touchant la mythologie, mais à laquelle vous donnez une extension plus large. En quoi cette notion diffère-t-elle d'une comparaison ou d'une analogie réglée – j'entends par là un rapport de similitude, dont on précise à chaque fois la teneur (limitée à certains critères bien identifiés), entre deux singularités ? S'agit-il plutôt d'une homologie entre des systèmes de différences ? Pourquoi en limiter la pertinence à l'aire américaine (si ce n'est pas une décision a priori, quels éléments a posteriori viennent ici jouer le rôle de cran d'arrêt à une universalisation du modèle) ? Autrement dit, si toute hypothèse scientifique doit pouvoir souligner les cas où elle est prise en défaut, quelles sont les objections empiriques « fortes » que rencontre cette approche transformationnelle ? La question de la transformation est-elle radicalement séparable de celle de l'histoire, comme certaines déclarations de Lévi-Strauss (et des vôtres) le laissent entendre ? Autrement dit, la transformation existe-t-elle en dehors de l'Amérique, ou bien cette notion n'a-t-elle de sens que pour le continent culturel amérindien ?

La transformation lévi-straussienne résulte d'abord d'une comparaison qu'inspire le repérage d'affinités formelles entre deux mythes ou deux rites, par exemple. Ces affinités ne sont pas des similitudes mais des séries d'inversions graduées à l'intérieur d'un champ que définissent des polarités sémantiques. C'est précisément un tel champ que Lévi-Strauss appelle habituellement un « groupe de transformations ». En ce sens, je pense qu'il s'agit bien d'un principe d'homologie plutôt que d'analogie qui opère, pour autant qu'on entende la notion de façon quasi-mathématique. Il y a homologie entre une entité et son inverse à l'intérieur d'un système de différences qui se donnent pour objectives. D'où l'importance du modèle qu'offre une réalité mathématique comme le groupe de Klein. Et c'est aussi ainsi que l'on a pu parler de « structure ». Je conviendrais volontiers toutefois que tout cela reste assez intuitif chez moi qui ne suis pas un philosophe accompli et que j'aimerais beaucoup

¹³ Désveaux, 2001, conclusion.

être en mesure de poursuivre la discussion avec des gens plus compétents que moi en la matière, sur ces thèmes. J'ajouterais volontiers que d'une certaine façon, il y a une dimension herméneutique dans notre démarche qui s'appuie avant tout sur la transformation : c'est bien la plongée dans les matériaux, mais aussi la conviction qu'ils ont une signification, qui oriente la quête et permet à terme de dégager les axes d'oppositions pertinents.

Pour le reste de la question, ici la réponse sera assez simple, sinon sommaire. Comme je viens de le dire, la marque de l'Amérique autochtone est cette entreprise extrêmement puissante de la transformation logique. Ailleurs, ce mécanisme de pensée existe. Il est à l'œuvre par exemple dans la mythologie grecque comme l'avait démontré Vernant¹⁴, dans le folklore européen également (d'où l'intuition de Propp¹⁵), dans certaines manifestations rituelles, peut-être même organise-t-il certains processus de différenciation entre cultures locales, en Europe et ailleurs. J'en suis d'ailleurs persuadé, c'est qui a permis dans un premier temps à nombre d'anthropologues appliquant la méthode « structuraliste », serait-ce de façon assez frustrante, d'engranger des résultats un peu partout à travers le monde. Mais le fait même qu'en règle générale ils n'aient pas pu aller très loin dans la démarche — et du coup s'en sont détournés parfois avec un ressentiment —, atteste de son rôle relatif, voire extrêmement mineur, à côté d'autres mécanismes de pensée dans les cultures extra-américaines, si l'on peut se permettre un tel décentrement. Bien entendu, ces autres mécanismes restent à être élucidés comme la pondération de leurs rôles respectifs dans les différentes aires culturelles (à l'échelle toutefois de ce que j'appelle la méga-aire culturelle) reste à être établie.

Très concrètement, certaines « transformations » paraissent audacieuses, mais laissent sceptique : par exemple celle qui lie les panthères aquatiques à cornes (du nord) et le jaguar (au sud) ? Pourriez-vous l'expliquer et déployer ainsi ce que condense le quadrant ?

Le scepticisme qui est le vôtre ici est celui de la plupart des lecteurs des *Mythologiques*. Car en terme de distension spatiale, je n'en fais pas plus ici que Lévi-Strauss avec son dénicheur d'oiseaux. Il s'agit d'un double rapport d'inversion entre le feu (dont est dépositaire le jaguar) et l'eau, d'une part, des félins et des vauriens, d'autre part, ces derniers étant considérés comme des modèles naturels de la navigation. Je vous renvoie à *Quadratura americana*, où la démonstration prend une bonne partie du chapitre 2. J'ajoute toutefois que seul ce groupe de transformations permet d'expliquer l'existence, certes fabuleuse pour nous, mais bien réelle pour les Indiens, de cet être étrange que sont les panthères à cornes. Rappelons que celles-ci vivent dans l'eau et dévorent le corps des noyés, c'est-à-dire de ceux qui sont victimes des accidents de navigation, c'est-à-dire des ratés de la navigation comme technique. Car notre rôle d'ethnologue est aussi d'expliquer les singularités des productions culturelles locales. Au-delà, ce groupe de transformations met en relief l'importance équivalente de la navigation et de la maîtrise du feu — ce couple pouvant apparaître comme ayant valeur paradigmatique pour toutes les techniques —, dans la domination des humains sur la nature. Lévi-Strauss ne se préoccupe pas de cette équivalence, s'en tenant au dénicheur d'oiseaux. Puis-je me permettre, très humblement, de souligner que, si j'ai apporté quelque chose à la problématique même des *Mythologiques*, c'est bien à ce propos. J'ai essayé de montrer cette équivalence entre maîtrise du feu et navigation. D'un point de vue plus global, on peut observer que Lévi-Strauss — qui s'intéresse beaucoup à l'art — dédaigne en revanche un peu la technique. Le besoin de se démarquer à la fois de Leroi-Gourhan et des marxistes explique peut-être cet état d'esprit.

L'usage que vous faites de la notion de transformation peut parfois sembler ambigu: celle-ci désigne-t-elle le mode de raisonnement anthropologique ou le mode de pensée américain lui-même ? Vous dites dans *Quadratura* que c'est « un mode de

¹⁴ Vernant, 1974.

¹⁵ Propp, 1974.

penser, résolument a-historique en ce sens qu'il métamorphose des événements affectant un groupe en une transformation logique qui se répercute sur sa mythologie, son organisation rituelle et sociale, ainsi que sur celle de ses voisins » (p. 453). L'approche que vous préconisez, logique plus qu'historique, « mime » donc en réalité ce mode de pensée américain ? Est-ce parce que les Indiens vivent dans un monde plus sémantique qu'historique ?

Les Indiens vivent effectivement dans un monde plus sémantique qu'historique. Ils transforment l'histoire en rapports d'inversion sémantique. On retrouve la fameuse dichotomie entre sociétés froides et chaudes de Lévi-Strauss qui a fait couler tant d'encre. Il est vrai que dans sa formulation initiale, le mécanisme de refroidissement perpétuel n'était pas très clair, et ce pour la simple raison que Lévi-Strauss en avait l'intuition mais pas la connaissance exacte. Ce sont ces travaux ultérieurs qui nous permettent de comprendre de quoi il s'agit, mais également de limiter la leçon au continent américain. Encore aujourd'hui, lorsque je retourne sur mon terrain, j'observe que les choses changent très vite à cause de l'intrusion toujours plus grande de la modernité, mais j'observe également que mes hôtes — qui sont mes amis — se montrent étrangement indifférents à ces changements. Ils ne refusent pas l'histoire, ils la vivent comme tout un chacun, mais l'ignorent en même temps.

Certains commentateurs de Lévi-Strauss pensent que tout se déroule dans le mythe comme pour la parenté : de façon structurale¹⁶. D'autres remarquent plutôt que l'analyse structurale de Lévi-Strauss fonctionne très bien pour la parenté mais pas pour les mythes, qui requièrent une approche plus musicale¹⁷. Sur cette question de méthode, votre approche est radicalement différente : en partant du constat qu'une telle approche structurale ne fonctionne pas pour les mythes, vous remettez en question la pertinence même de l'analyse au niveau de la parenté. On n'a donc pas d'un côté de l'universel bien établi et de l'autre une généralité plus flottante, mais partout du général non-universel (pour la parenté, le mythe, le rite...), des invariants relatifs. C'est là un véritable « dogme » de l'anthropologie contemporaine que vous critiquez, et vous dites être l'un des rares à le faire : pourquoi ?

Pourquoi ai-je emprunté la voie qui est la mienne, assez singulière comme vous me faites l'honneur de le remarquer ? Certainement par goût de la provocation (je suis le dernier d'une famille de cinq enfants ; dans ces conditions, il faut toujours en « rajouter un peu » pour exister). Mais, plus fondamentalement, j'imagine, parce que je n'étais pas convaincu par le courant dominant. Notons qu'en règle générale, du moins parmi les anthropologues, l'œuvre de Claude Lévi-Strauss est aujourd'hui considérée comme dépassée, à l'exception, ce qui est quand même paradoxal, de sa théorie de l'échange matrimonial.

On voit, il est vrai, depuis quelques années une nouvelle garde de jeunes philosophes se tourner de nouveau vers la lecture de Lévi-Strauss, et c'est tant mieux. Toutefois, il me semble que, dans leur cas, faute d'une confrontation aux réalités ethnographiques, autrement dit aux questions que Lévi-Strauss s'est posées en tant qu'anthropologue, à l'instar des autres anthropologues, on reste malheureusement dans une forme assez scolaire (pour ne pas dire scolastique) du commentaire de textes, quand on ne tombe pas dans la simple contraction de texte.

Ce concept de « transformation » ne vous conduit-il pas à scinder en deux le concept de culture. Au niveau local, la culture est un ensemble cohérent de traits de transformations (qui apparaissent à différents niveaux : rite, mythe, organisation sociale, nomenclature de parenté, grammaire). Au niveau continental, la culture est un vaste système d'homologies (de torsions) entre différents éléments ? Comment

¹⁶ Keck, 2005.

¹⁷ Hénaff, 2006. Hénaff souligne que la pensée du mythe requiert, chez Lévi-Strauss une analyse quasi-musicale, visant à modéliser à la fois la simultanéité de relations et d'implications (codes) dans la successivité des événements (récits).

conjurez vous le risque d'arbitraire dans la détermination de la pertinence du niveau panaméricain ? Concrètement, qu'est-ce qui vous permet de dire que tel mythe bororo n'est pas dans un rapport de transformation avec tel autre mythe océanien ? Bref, comment la « logique » transformationnelle peut-elle prétendre être à la fois souple et rigoureuse, sans tomber dans les « vertiges et prodiges de l'analogie » (Bouveresse) ? Est-ce à dire que l'approche transformationnelle est une herméneutique, que l'anthropologie est une casuistique, et que la « cohérence » panaméricaine est un (immense) cas ?

Ici, il est un arrière-plan qui relève de l'ordre du réel, même si celui-ci demeure très mal connu. A priori, et jusqu'à démonstration du contraire, on peut se fonder en effet sur l'hypothèse que les Amérindiens, du nord au sud du continent, sont tous issus d'une même fraction de l'humanité. Celle-ci s'est retrouvée pendant très longtemps pratiquement isolée du reste du monde et qu'elle a « cuisiné sa propre tambouille » culturelle — si vous me permettez l'expression — dans son coin pendant de très nombreux millénaires (40 000, 70 000 ans ?). Qu'elle partage avec le reste de l'humanité un patrimoine culturel antérieur à son isolement paraît également une hypothèse raisonnable, d'où les effets d'échos par exemple entre mythologies à travers le monde.

Somme toute, pour reprendre la dernière partie de votre question, je dirais oui, la cohérence panaméricaine est un immense cas. Et c'est cela au fond qu'aucun anthropologue français n'est prêt à admettre, l'obsession de l'horizon universaliste étant toujours trop forte pour eux. Le dernier en date des exemples de ce penchant est Philippe Descola¹⁸. Cet auteur isole quatre modes de pensées fondamentaux chez l'espèce et soutient que leur distribution à travers les différentes cultures du monde est parfaitement aléatoire. On nage en plein idéalisme. Sans revenir aux divagations des diffusionnismes allemands du début du XXe siècle, une telle dénégation du sens commun laisse pantois ! S'il existe bien différents modes de pensée parmi l'espèce humaine, concevoir des affinités culturelles par proximité géographique semble quand même la plus raisonnable des hypothèses de travail.

4. Le quadrant américain

Qu'appellez vous le « quadrant » américain ? De quoi est-il composé et que comment « fonctionne »-t-il ? Enfin, pourquoi considérez vous la *filiation* comme le véritable « trou noir » du quadrant ? Pourquoi pouvez-vous y voir un symptôme d'une ontologie particulière, non substantialiste, caractérisée de façon exclusive par la potentialité ?

La filiation est le « trou noir » pour moi car justement elle est cette instance éminemment naturelle qui se situe au cœur de la culture. Si l'on veut tisser la fable des origines comme Lévi-Strauss l'avait fait avec l'instauration de l'échange matrimonial comme signe du passage de la nature à la culture, on pourrait tout aussi bien dire ceci. Dans la nature, il existe effectivement un instinct de reconnaissance (et de soins et de protection) entre des géniteurs et leur progéniture (chez la femelle surtout bien entendu mais également potentiellement chez le mâle, quoique de façon extrêmement différenciée selon les espèces animales), mais ce lien initial est voué à se distendre pour finalement se dissoudre au fur et à mesure que le jeune individu va vers la maturité. Dans la culture, le lien de reconnaissance est maintenu en dépit de l'évolution naturelle de l'individu vers son autonomie d'adulte. Le maintien s'opère par la nomination initiale, par le sujet, de qui est sa mère et de qui est son père. Morgan, à mon sens sous l'influence de ses informateurs amérindiens, avait eu très tôt cette intuition que toute nomenclature de parenté était égo-centrée. C'est à partir de ce lien nommé que s'enclenche la logique nomenclaturale qui permet à n'importe quel individu de désigner par *un lien de parenté* ceux qui l'entourent. Notons entre parenthèses que, de ce point de vue, le lien de parenté appartient à la métonymie et s'oppose au rapport

¹⁸ Descola, 2005.

métaphorique que désigne toujours un nom propre (un nom propre à toujours une signification quelconque ; il crée donc un lien *a priori* arbitraire entre l'entité signifiée et la personne dénommée). Ce qui est frappant dans le « travail » de la nomenclature à l'œuvre, c'est qu'à travers lui, la culture « efface » la différence naturelle entre la mère et le père (la certitude *versus* l'incertitude de la filiation), car les nomenclatures de parenté font du père et de la mère des opérateurs logiques strictement équivalents. Ce qui n'empêche par ailleurs que les systèmes de croyances ou de représentations restent parfaitement avertis de cette différence, voire dans de très nombreux cas, la surestiment. C'est cet apparent paradoxe qui fait la culture. Dans le cas américain, il me semble être particulièrement accentué ; peut-être parce que l'hérédité biologique n'y est pas (re)connue. J'entends par là que si les Amérindiens savent qu'il faut une conjonction des sexes pour engendrer, ils ignorent que des caractères se transmettent d'un individu à l'autre d'une génération à l'autre à travers le sperme d'un côté, les ovocytes de l'autre. Pour eux, d'un point de vue ontologique, chaque individu est unique ; il est à l'origine un simple produit de la nature. A l'exception de son appartenance à l'espèce humaine, son individualité est un hasard. Il est donc potentialité pure au regard de son destin sociologique et eschatologique. On se situe bien entendu à l'opposé de nos conceptions occidentales de la filiation qui privilégient, comme on le sait, une idéologie du sang, laquelle est directement en phase avec la pratique très anciennes de la sélection par les éleveurs. On remarque alors que la substance ne joue aucun rôle ; au mieux, elle se réduit à ce qu'elle est, ainsi que l'attestent les pratiques anthropophages largement répandues en Amérique du sud qui incitent à sa digestion, entendue ici au sens propre.

Vous opposez plus radicalement encore que Lévi-Strauss, une mythologie conquérante au sud de l'Amérique et une mythologie résistante au nord. Lévi-Strauss cherche à l'illustrer sur la question du dénicheur d'oiseaux, mais vous ajoutez de nouveaux faits plaidant en faveur de cette différence (l'absence d'alcool au nord, l'importance de la graisse d'ours qui fait écho au miel du sud, le rôle de l'apprivoisement des animaux, la technique du port des bébés¹⁹). Pourriez vous éclairer pour les profanes cette distinction, voire cette « transformation » (par inversion) ?

En gros, on peut montrer que sur toute une série de problèmes, la mythologie et les rites nord-américains traduisent un degré de complexité supplémentaire par rapport à leurs pendants sud-américains. Pour reprendre l'exemple de Lévi-Strauss, si le dénicheur d'oiseaux sud-américain conquiert le feu en le volant au jaguar au terme de son séjour dans les hauteurs —conquête décrite comme celle de la culture—, son équivalent nord-américain se dévêt, c'est-à-dire se dépouille des attributs de la culture, avant de grimper dans l'arbre fatidique en quête de plumes d'oiseaux. On retrouve cette inversion, tantôt par sophistication, mais également tantôt par régression, comme une constance du rapport transformationnel entre les deux parties du continent. Pour reprendre les exemples que vous citez on dira qu'on est dans un rapport technique du second degré : si la graisse d'ours joue un rôle équivalent au miel dans les rituels par exemple, elle n'en est pas moins un produit plus élaboré que lui puisqu'elle suppose une cuisson là où celui-ci se prélève directement dans la nature. Il en va de même pour le transport des petits enfants. En Amérique du Sud, ils transitent directement du flanc de leur mère à la marche autonome ; en Amérique du nord, partout on rencontre des porte-bébés qui artificialisent cette transition entre fusion avec le corps maternel et autonomie de déplacement. En revanche, parfois on observe une régression, ou plutôt une soustraction. Ainsi l'alcool est inconnu en Amérique du Nord, comme d'ailleurs les psychotropes dans l'ensemble : dès lors qu'il s'agit d'altérer les états mentaux afin en particulier de favoriser les contacts avec les esprits, au nord, on a recours systématiquement au jeûne, de préférence dans un endroit isolé, autrement dit à un retour drastique à l'état de nature. Autre exemple encore très frappant, qui, bien qu'il ne concerne

¹⁹ Désveaux, 2001, pp. 169-170.

qu'une partie de l'Amérique du Nord, relève à la fois d'une sorte de régression et de l'hyper-sophistication. Dans toute une zone géographique qui s'étend à l'ouest de l'Amérique du Nord, la poterie est ignorée ; en revanche, cette zone connaît des formes de vannerie extrêmement raffinées qui vont jusqu'à surpasser la poterie d'un point de vue fonctionnel, puisque elles parviennent à produire des contenants étanches, à l'instar des pots. En résumé, là où l'Amérique du Sud exprime à travers sa mythologie — et ses rites — une culture en position de conquête par rapport à la nature, la partie septentrionale du continent exprime plutôt une attitude de défense des positions déjà acquises par la culture sur la nature.

Que doit-on déduire de cette situation de rapport transformationnel entre les deux parties du continent ? Convenons que ni Lévi-Strauss, ni moi n'en avons dit grand-chose sur ce point, sauf à l'observer dans son cas et à généraliser l'observation dans le mien. Cela étant, je pense que ces observations ouvrent nécessairement la porte à un nouveau programme diffusionniste infra-américain.

Selon vous, absorbé par la question du feu et du dénicheur d'oiseaux qu'il retrouve sur la Côte nord-ouest, Lévi-Strauss aurait méconnu l'importance de l'eau et de la navigation qui vous est apparue comme évidente dans le Grand Nord. Touchant ce thème central, pouvez vous nous expliquer le rôle décisif que vous donnez à la transformation Putiphar dans le système mythique américain et votre divergence d'avec Lévi-Strauss sur ce point ?

Nous avons déjà abordé le thème de la transformation Putiphar, cette version horizontale du dénicheur d'oiseaux, synonyme de maîtrise de la navigation, mais également de la logique du contenu et du contenant. Si, effectivement, j'ai été particulièrement sensible à cette dimension horizontale, c'est parce qu'elle prend un relief particulier dans le Grand Nord, donc là où j'ai fait mon terrain. Dans ces paysages criblés de lacs, la navigation joue un rôle important dans la vie de tous les jours. En été du moins, car une continuité spatiale est rétablie en hiver grâce au gel des lacs et des rivières. Cela étant, ce thème de l'horizontalité n'est pas l'exclusivité de populations faisant grand usage des bateaux. C'est précisément cela, la structure du grand système transformationnel des mythes : qu'il est partout omniprésent dans la matière mythique sous-jacente et, à l'instar du dénicheur d'oiseaux, est susceptible d'affleurer presque en tout lieux.

Pourquoi souhaitez-vous remplacer le couple nature-culture par celui de l'indiscriminé-discriminé, concernant l'Amérique (*Quadratura*, p. 385 note) ?

En gros, en faisant cette proposition, je réponds à Descola qui cherchait à démontrer dans son premier livre intitulé *La Nature domestique*²⁰ que le clivage nature/culture dont Lévi-Strauss avait fait grand cas n'était pas pertinent du point de vue des Indiens ; qu'il s'agissait d'une projection de l'anthropologue-philosophe sur la réalité ethnographique et que celle-ci relevait d'une pure fantasmagorie théorique. L'argument de Descola consistait à dire, en gros : regardez chez les Achuar, sur le versant « culture », les jardins ne sont que partiellement cultivés tandis, que sur l'autre versant, celui de la nature, la forêt n'est pas complètement perçue comme sauvage ; il y a des degrés, etc. Déjà pointait sa réflexion sur l'animisme censée rompre avec l'analyse-clé de Lévi-Strauss apparue dans *Le Totémisme aujourd'hui* (qui oppose, on se souvient, un binôme « naturel », espèce/individu, à un binôme « culturel », société/personne et édicte un tableau de leurs combinaisons). De mon côté, je suis tout-à-fait disposé à balancer par dessus bord l'opposition nature/culture telle que nous la concevons comme étant inadéquate à rendre compte des catégories amérindiennes, mais en revanche j'observe que les oppositions continuité/discontinuité et non-discriminé/discriminé opèrent dans les mythes et les rituels et que, grosso modo, elles tiennent lieu de ce que Lévi-Strauss appelait la dichotomie entre la nature et la culture : la

²⁰ Descola, 1986 (voir ma première critique du livre : Désveaux, 1987, pp. 598-605).

croissance des enfants ou des animaux apprivoisés se fait sous le régime de la continuité de la naissance à la vieillesse, la seule discontinuité naturelle est celle radicale, c'est la mort. L'ordre de la culture, en imposant des rites de passages notamment, crée des discontinuités intermédiaires. Bon, mais là je ne dis rien de très nouveau pour les anthropologues. La fameuse théorie de Van Gennep²¹ fait pratiquement l'unanimité parmi nous ! Mais, il en va de même lorsque cet ordre culturel prélève dans la nature — disons plutôt la forêt pour éviter toute ambiguïté —, un petit d'une espèce animale quelconque et l'apprivoise (autrement dit le fait vivre parmi d'autres individus que ceux de sa propre espèce). Dans ce cas, là encore, il génère de la discontinuité. Mais, somme toute, mon raisonnement va plus loin, puisqu'il place le féminin du côté de la continuité et le masculin du côté de la discontinuité. Cela rend compte du fait que les hommes sont foncièrement des tueurs, comme chasseurs ou comme guerriers. Il convient que la mort, la production de la mort, leur revienne. D'ailleurs chez les Indiens, il n'y a pas de mort naturelle. Toute mort a une cause, est le résultat d'une intention.

Dans votre lecture des mythes et surtout des rites américains, vous opposez souvent la fécondité heuristique de la logique transformationnelle aux hypothèses diffusionnistes. Pourtant, vous réhabilitez un certain diffusionnisme (dans votre livre : *Spectres de l'anthropologie*) : comment ces deux positions sont-elles compatibles ? Ce diffusionnisme est-il une spécificité américaine ?

Comme je l'ai dit précédemment, c'est là la grande question. Il est clair que si l'on devait réhabiliter un programme diffusionniste, celui-ci doit avoir des spécificités en Amérique. Le diffusionnisme allemand de la première moitié du XXe siècle, dont Frobénius reste le plus éminent représentant, postulait que les traits culturels se « diffusaient », autrement dit voyageaient d'un groupe à un autre groupe, étaient transmis de façon linéaire, selon le même principe partout : l'adoption. Le trait culturel était « emprunté » parce qu'il séduisait ou parce qu'il rendait service. On admettait de façon corrélative qu'il pouvait ne pas se transmettre car sa « force » de séduction était épuisée ou parce que telle population résistait, restait fidèle à son ancienne tradition qu'elle ne voulait pas laisser remplacer par une nouvelle. Mais les raisons de l'adoption ou du rejet échappaient complètement à l'anthropologue, puisque cela avait eu lieu dans un passé supposé lointain. La méthode, qui ne reposait en conséquence sur rien d'autre qu'un inventaire cartographié des éléments culturels, était viciée dès l'origine par un aveuglement majeur, porte ouverte à toutes les dérives spéculatives, à savoir par l'ignorance de la notion de « système ». Les différents attributs caractéristiques d'une culture donnée sont en effet solidaires. Certes plus ou moins, cependant, si l'on peut parler d'un apport du structuralisme en anthropologie, celui-ci réside d'abord dans ce postulat, formulé dans la lignée du fonctionnalisme mais ici à un degré d'abstraction plus élevé. Et c'est ce postulat qui guide le travail de l'ethnologue, quitte à ce qu'il rencontre des preuves positives attestant des limites du système qu'il a pour charge de décrire ou de sa relative hétérogénéité. Mais pour les diffusionnistes allemands, il n'y avait pas de tels présupposés. Du coup, ils dressaient des inventaires à l'infini et traçaient des cartes aux contours aussi arbitraires que leurs listes de traits culturels considérés comme pertinents. Il est piquant de retrouver une conception aussi naïve du rapport entre cultures et spatialité chez un auteur comme Dan Sperber par exemple avec sa théorie de la contamination des idées²². Mais, d'un autre côté, il faut rendre justice aux diffusionnistes sur un point : la réalité qu'ils cherchaient à saisir ne relève pas totalement d'un délire collectif. Il y a bien ce que nous appellerions « faits » culturels plutôt que des éléments, et ceux-ci sont effectivement plus ou moins largement distribués à travers l'espace. On ne peut pas s'interdire totalement de penser qu'à l'origine, leur distribution n'était pas aussi grande, ou à tout le moins n'était pas la même, qu'au moment où l'observation a été faite. Cela étant, on ne peut pas croire aujourd'hui que ces éléments soient des entités indépendantes d'un système quelconque de significations, et que parmi les divers systèmes existants, il n'y en ait pas qui possèdent des règles singulières de leur déploiement spatial, en rapport précisément

²¹ Van Gennep, 1992.

²² Sperber, 1996.

avec leur nature profonde.

Vous insistez beaucoup sur le binarisme américain, contre certains auteurs, tel Viveiros de Castro²³ qui ont voulu y échapper. C'est là une leçon importante que vous reprenez à Lévi-Strauss. Pour autant, comme nous l'avons vu, vous n'accordez pas du tout la même importance que lui à l'échange matrimonial, que vous ne jugez guère pertinent pour comprendre le matériau amérindien. Vous soulignez bien davantage le fait que la guerre, activité fondamentale sur tout le continent, désigne une *négation radicale de l'altérité* (alors que la théorie de l'échange équivaldrait à la « reconnaître », et tend à faire passer la culture américaine pour une pensée de l'altérité). C'est à cette négation de l'humanité de l'autre, à cette néantisation de toute forme de sociabilité en dehors de celle qu'incarne et détient le groupe que vous rapportez nombre de pratiques qui ont beaucoup frappé les esprits : torture, cannibalisme, anthropophagie, pratiques auto-sacrificielles... (*Quadratura*, chap. 10-12). Pourriez vous expliquer cette dimension fondamentale de la pensée amérindienne et le motif de votre désaccord avec Pierre Clastres (pour lequel la raison profonde de la bellicosité indienne réside dans la reconnaissance de l'altérité ontologique et sociologique)²⁴ et Lévi-Strauss sur ce point ? Enfin, pourquoi est-ce que le jeu de balle représente une exception à cette orientation générale ?

Nous entrons au cœur même du débat, là où il est certainement le plus vif.

D'abord, j'ai souligné précédemment qu'il y avait deux Lévi-Strauss et précisément c'est sur ce point que se révèle leur contradiction profonde. Celui des *Structures élémentaires de la parenté*, présente, on l'a vu, deux types d'échanges élémentaires mais fait, du deuxième, l'échange généralisé, l'idéal. On pourrait à ce sujet presque avoir une lecture évolutionniste des *Structures élémentaires de la parenté* dans la mesure où le type généralisé est présenté comme supérieur au type restreint pour la simple raison qu'il a la capacité d'intégrer un plus grand nombre d'unités échangeuses. Mais l'échange généralisé introduit inévitablement la dialectique suivante : le donneur de femmes se perçoit supérieur au receveur, car ce dernier a une dette envers lui. Du point de vue des participants, l'échange matrimonial crée un effet de hiérarchie. Somme toute, si l'échange matrimonial est globalement satisfaisant pour tout le monde, puisqu'il induit nécessairement un effet de bouclage, il n'en génère pas moins des positions relatives synonymes de tensions, être donneur ou être receveur. Du reste, même lorsqu'on se situe dans un système restreint — là où il n'y a que deux groupes échangeuses — la logique de l'opposition entre donneurs et receveurs existe car les échanges ne peuvent être toujours parfaitement simultanés, ni même, à cause des aléas démographiques, pas toujours parfaitement équilibrés. Ce qui fait qu'il y a toujours un effet de hiérarchie, du moins perçu sinon absolu. Les deux moitiés échangeuses ne peuvent jamais être à parité totale, du moins selon leurs perspectives respectives, à un moment T. Le second Lévi-Strauss, celui des *Mythologiques*, parle lui désormais de binarisme et de mentalisme. Les systèmes d'opposition engendrent des parités strictes d'un point de vue sémantique (le ciel/la terre ; le jour/ la nuit ; le soleil/la lune ; l'été/l'hiver ; les animaux prédateurs/les animaux charognards ; etc.). Et à mon sens, si Lévi-Strauss se révèle si peu sociologue dans *Les Mythologiques*, c'est parce qu'il ne souhaite pas affronter la contradiction entre deux conceptions du dualisme, ou plus exactement, il ne souhaite pas voir son usage d'un dualisme neutre venir contredire sa construction antérieure en termes de rapport quasi-hégélien entre donneurs et receveurs de femmes.

Or, la tension structurelle entre donneurs et receveurs n'est pas pertinente en Amérique, puisque l'échange matrimonial n'existe pas. On est dans des systèmes où le mariage est toujours perçu comme une simple prédation. Il n'a que des preneurs. Pour résoudre cette difficulté tout en demeurant dans le cadre que définit le *premier* Lévi-Strauss, Viveiros de Castro et d'autres ont imaginé des systèmes très complexes, où la position tantôt de donneurs, tantôt de receveurs, serait occupée par une sorte de troisième terme

²³ Viveiros de Castro, 1992.

²⁴ Clastres, 1974.

qu'incarnerait tantôt l'ennemi, tantôt le monde des esprits. La position externe de ce troisième terme, qui devient une sorte de paradigme de l'altérité, facilite évidemment sa plasticité intrinsèque de sorte qu'il devienne tour à tour le pôle des preneurs ou des donneurs en fonction des circonstances. Les mariages réels ne seraient que des substituts de ces alliances idéales nouées sur la scène du rituel. Convenons qu'on a affaire *in fine* à des constructions intellectuelles assez baroques... Selon moi, on a bien un système transformationnel qui, parfois, fait des ennemis les pourvoyeurs idéaux d'épouses, parfois au contraire tend à encourager les alliances au plus proche, mais le plus souvent se montre assez neutre sur ce point, pour autant que l'on respecte la logique de la nomenclature ... bien sûr.

J'ai proposé par ailleurs une ontologie reposant sur des principes entièrement distincts. En gros, il y a bien dualisme reposant sur une base sémantique, mais radical : si l'intérieur est le plein de la vie sociale, comme cela semble être toujours le cas, l'extérieur équivaut à la mort et au néant, d'où l'état de guerre perpétuel chez les Indiens. Ou plus exactement à la production tendant vers le plein, par le biais de la naissance des enfants et par l'adoption des captifs, qui caractérise la dynamique centrale du *socius amerindinus*, répond la production de néant à ses limites extérieures. En revanche, l'altérité à contenu sociologique est, chez les Indiens, une illusion. Comme je l'ai dit précédemment, le premier Lévi-Strauss, fervent disciple du Mauss de *l'Essai sur le don*, chantre de l'échange, est directement responsable de cette illusion.

Le jeu de balle ne représente pas une exception à cette logique de la néantisation de l'extérieur, bien au contraire, il en souligne plutôt précisément la limite interne. Car, en général, il se dispute entre deux équipes qui appartiennent à la même tribu. Du coup, il met en scène un affrontement, certes, celui-ci reste fictif puisque, sauf accident, il ne produit pas de la mort. Le jeu transpose l'affrontement à l'intérieur du groupe et en même temps en neutralise la charge mortifère.

Vous reconnaissez la singularité des Inuits, leur lien avec l'Asie, mais insistez sur leur rattachement au bloc amérindien. Cela vous conduit notamment à refuser l'idée d'une aire circum-polaire, à laquelle croyait, sur des bases techniques, l'école de Leroi-Gourhan. Pouvez vous expliquer ce qui vous permet de faire un tel rapprochement ? Etes-vous le seul à risquer cette hypothèse ? A quelles objections vous heurtez-vous ?

Pour l'essentiel, les Inuits relèvent de l'Amérique. Les liens avec l'Asie tiennent uniquement au fait qu'on rencontre des Inuits des deux côtés du détroit de Béring (d'aucuns pensent d'ailleurs que les Inuits asiatiques sont des migrants récents d'Amérique). Notons que pour l'école anthropologique américaine les Inuits appartiennent bien à l'ensemble américain, contrairement à la position des anthropologues français. Cela étant, on peut soupçonner que la position américaine réponde plus à des habitudes coloniales qu'à des arguments scientifiques. Ce que j'ai montré dans mon dernier livre, *Spectres de l'anthropologie*, c'est que contrairement à l'idée reçue (par les uns et les autres) d'une homogénéité des Inuits du détroit de Béring au Groenland, on voit au niveau des mythes et des rituels un système de transformations se déployer d'un bout à l'autre de l'aire. Non seulement, il est parfaitement conforme avec ce qui s'observe ailleurs en Amérique en la matière, mais plus troublant par rapport à l'image habituelle, on constate des transformations perpendiculaires si l'on peut dire, qui lient la mythologie des Inuits du Labrador à leurs voisins indiens qui occupent les territoires du Québec immédiatement au sud du leur, celle des Inuits du centre de l'Arctique avec, là encore, celle de voisins indiens des Territoires du Nord-ouest, celle des Inuits d'Alaska avec celles des populations indiennes de l'intérieur de l'Alaska et de la Colombie britannique. Donc, par ce biais aussi, on en vient à considérer l'ancrage profond des Inuits à l'Amérique. Il faut savoir que dès lors que des populations vivent dans des conditions écologiques extrêmes, on a tendance à singulariser leur culture en privilégiant la dimension adaptative. On peut aller plus loin dans la démarche. En règle générale, le développement très avancé des techniques chez les Inuits a été lu par les anthropologues comme une

réponse aux conditions naturelles. J'ai essayé de montrer qu'il pouvait également se lire comme une inversion par rapport au dispositif technique des populations indiennes voisines qui se montre en comparaison extrêmement économe en moyens. Or, celui-ci se montre tout aussi efficace, les environnements dans lesquels vivent les uns et les autres étant à bien des aspects similaires.

5. Le chantier linguistique

Dans un article récent, co-écrit avec le linguiste Michel de Fornel²⁵, vous critiquez la classification traditionnelle –génétique– des langues américaines (issue d'une transposition des méthodes de la grammaire comparée) et son produit : la classification dite « consensuelle » de ces langues amérindiennes. Selon vous, les difficultés rencontrées par cette approche ne sont pas le signe d'une hétérogénéité radicale des langues du continent, mais plutôt celui d'un défaut de méthode. Pourquoi est-ce que l'approche génétique, issue de l'hypothèse indo-européenne échoue ? Est-ce faute d'un matériau historique suffisant (p. 169), ou en vertu d'une affinité profonde de la pensée amérindienne avec une dimension anhistorique maintes fois soulignée (notamment par Lévi-Strauss dans ses analyses mythologiques) ?

Oui, il s'agit bien de cette pensée amérindienne anhistorique qui, selon nous, s'applique également aux langues. Je n'avais pas les compétences en linguistique me permettant de l'entreprendre. Toute cette réflexion a été menée avec Michel de Fornel. C'est un cas, devenu assez rare aujourd'hui, de coopération intégrale entre un anthropologue et un linguiste.

La méthode transformationnelle ne se veut ni divergente (approche génétique), ni convergente (approche « aréale ») ; vous dites même que ces deux approches sont le symétrique l'une de l'autre. Pouvez vous expliquer ce point ? En quoi opposez-vous cette caractéristique commune à la logique transformationnelle ?

Ici, je m'avance un peu, puisque nous nous situons sur le terrain même de la linguistique. Mais pour autant que j'en aie compris les enjeux, je dirais que la méthode aréale est l'équivalent du diffusionnisme en anthropologie. Si la méthode n'est pas discréditée chez les linguistes comme elle l'est chez les anthropologues, c'est probablement que l'objet même de la linguistique, la langue, se donne d'emblée à une analyse de nature plus rigoureuse que les faits culturels : on a pu corriger ainsi les excès commis par le passé au nom de cette idée de diffusion. On voit bien en quoi la méthode génétique et la méthode aréale sont symétriques, l'une privilégiant le temps, l'autre l'espace. Mais elles sont surtout symétriques en Amérique en ce qu'elles échouent à rendre compte de la forme prise là-bas par la diversité linguistique : nombre extrêmement élevé de stock de langues, apparemment irréductibles entre elles, et distribution erratique. Mais le plus troublant est que simultanément le rapport entre la langue et la culture semble très fort, comme l'avait observé Sapir, et que par ailleurs les cartes respectives des familles de langues et des « cultures » ne correspondent pas du tout. Il est clair que l'Amérique a besoin d'un nouveau modèle d'explication. Nous sommes partis de l'hypothèse que le principe transformationnel qui s'applique aux mythes, aux rites, aux organisations, aux nomenclatures de parenté, aux techniques, aux arts, etc. devait également s'appliquer aux langues.

Vous vous inspirez de certaines intuitions de Sapir sur le regroupement en grands « stocks » de traits grammaticaux amérindiens. Selon vous, Sapir s'écarte ainsi de la méthode comparative en linguistique (même s'il semble affirmer le contraire), qui postule que l'établissement des parentés doit s'attacher au détail des formes et ne

²⁵ E. Désveaux et M. de Fornel, 2006, 92-1 et 2, pp. 165-201.

peut s'en tenir à des ressemblances générales de structures. C'est cette piste que vous voulez suivre ; et s'engager dans une telle comparaison des systèmes grammaticaux implique de repenser en profondeur l'approche typologique, de la détourner de son orientation universaliste et la mobiliser au niveau du général (l'échelle d'un continent). Pouvez-vous préciser les choses sur votre rapport à Sapir ?

Précisément, nous cherchons une réponse générale à la question dans le contexte de l'Amérique, mais qui ne soit pas nécessairement universelle, même si elle devra, dans un deuxième temps, avoir inévitablement des retombées sur une théorie globale de la diversification des langues.

Nous nous inspirons de Sapir à deux niveaux, totalement distincts. Ces deux niveaux qui peuvent paraître largement contradictoires chez lui et que nous essayons justement de réconcilier en introduisant la transformation logique²⁶. Le premier niveau renvoie à la nature de la grammaire. Pour Sapir, on ne doit pas se contenter d'analyser la grammaire d'une langue au niveau de ses caractéristiques apparentes, mais en allant chercher à un niveau beaucoup plus enfoui des mécanismes linguistiques les principes qui la gouverne. En ce sens, Sapir anticipait le structuralisme (mais également Chomsky !). Et pour lui, c'est à ce niveau que la comparaison entre langues possède une pertinence. Tributaire toutefois de l'héritage de la grammaire comparée indo-européenne, il ne peut concevoir cette comparaison autrement que comme une résolution génétique (la reconstitution d'une phylogenèse, si l'on préfère). Notons que Sapir dédaigne toute reconstitution dépendante du vocabulaire, qu'il considère comme trop arbitraire pour être significative.

Le deuxième niveau de la réflexion de Sapir renvoie à la correspondance entre une culture, donc une langue, et un environnement. Une culture se développe dans un processus de dialogue constant avec son environnement naturel. Celui-ci modèlera sa façon de voir, autrement dit de concevoir, comme celle-là apparaît comme un reflet des caractères saillants de cette nature. Cette adéquation entre une langue, une culture et un environnement, dans laquelle on perçoit comme un écho du romantisme allemand, conduit Sapir à supposer une certaine permanence, autrement dit une grande stabilité des populations. Sapir cherchait à intégrer toutefois une dimension historique. D'un côté, ce n'est pas un hasard, s'il a conduit sa démonstration la plus convaincante à partir de l'ethnographie des Hopi (en association avec Whorf²⁷) : tout porte à croire en effet qu'il s'agit d'un groupe dont l'implantation aux limites du désert d'Arizona est très ancienne. D'un autre côté, pour pratiquement toutes les autres populations nord-américaines, Sapir se voit réduit à des spéculations sur les migrations du passé pour expliquer les décalages évidents sur la carte entre les deux ordres de phénomènes (celui de la distribution des langues et celui de la géographie physique). Notons cependant que cette idée d'un rapport constitutif entre catégories de nature et catégories de pensée n'est pas totalement étrangère à Lévi-Strauss. Sauf que lui, pour le coup, en retenant la notion de code comme déterminante lui donne un tour beaucoup plus abstrait, indépendant d'un environnement donné, puisqu'il se place au niveau des espèces naturelles elles-mêmes.

Pouvez-vous toutefois préciser en quoi l'approche « transformationnelle » (vous mobilisez parfois le terme « structurale ») vous permet d'échapper au dilemme sous-jacent à un tel projet, et qui tient au rapport *d'exclusion* entre l'idée d'une sémantique non autonome (l'ancrage linguistique des cultures) et d'une perspective comparative ? Pourquoi qualifiez-vous cette approche d'« herméneutique » (p. 174) : entendez-vous par là une simple fécondité de l'heuristique (une telle méthode, dites-vous, doit être jugée à ses résultats) ou, plus précisément, une interprétation ordonnée d'un matériau signifiant, qui vise à en réduire la polysémie de façon raisonnée ?

Précisément car le but ultime est de montrer que chaque culture locale (considérée comme

²⁶ Sapir, 1949.

²⁷ Whorf, 1938, pp. 275-286.

une somme de traits culturels et une langue) est un nœud à la fois des grands systèmes de transformations des mythes, des rites, des organisations sociales, etc., et de celui des langues (qui lui-même d'ailleurs se décompose probablement en systèmes transformationnels phonologique, syntaxique, lexical, etc.). Sachant que ce système transformationnel des langues, comme les autres, possède une haute teneur sémantique. Ce qui est à la fois évident, parlant de la langue, mais pas tant que cela, car nombre de linguistes considèrent que des pans entiers du phénomène linguistique, la phonologie et surtout la syntaxe notamment, n'ont aucun contenu sémantique. Notre herméneutique possède indéniablement une valeur heuristique. Comme Lévi-Strauss l'avait fait pour les mythes, c'est *in fine* la valeur sémantique d'un rapprochement qui nous incite à valider sa pertinence.

Vous insistez beaucoup sur la contribution du matériau linguistique (déjà présent dans le mythe, le rite, et la nomenclature de parenté) à la cohérence d'une culture et de la vision du monde qu'elle exprime, du fait de la convergence des moments transformationnels décelables à ces différents niveaux. On comprend pourquoi vous en concluez que la détermination matérielle perd sa pertinence causale : les faits culturels font système, avant d'être déterminés un par un par tel ou tel aspect de l'environnement. Est-ce pour autant une raison pour opposer radicalement logique transformationnelle et histoire ? On en revient à la première question : est-ce pour des raisons fondamentales ou contingentes (l'absence de document) ? Ou encore est-ce une combinaison des deux : l'absence de traces tenant précisément à des raisons profondes ?

La cohérence, chère à Sapir, entre langue et culture tient à l'articulation entre les différents systèmes transformationnels dont les modifications procèdent toujours d'une information entre eux. Celle-ci s'opère au niveau bien évidemment de la réalité concrète. Autrement dit, il y a un principe qui localement guide les modifications de chacun des grands systèmes transformationnels, et ce principe réside dans la cohérence logique entre moments transformationnels. Mais il y a incontestablement une histoire derrière cela : les cultures américaines sont d'une telle complexité qu'on doit, bien entendu, comprendre qu'elles découlent aussi d'un temps créatif. Si la transformation logique revient *in fine* à des inversions, il y a toujours possibilité d'inversion partielle, donc de créer des écarts moindres entre moments transformationnels qu'une polarité absolue. C'est précisément ce qui se passe.

Du coup, la question de l'histoire et des traces est un peu redondante. Comme je l'ai dit, l'histoire est encapsulée par la logique transformationnelle, qui s'en sert pour faire de nouveaux moments et qui en même temps efface ses traces mémorielles par exemple. Pour les Indiens, en général, il n'y a que deux temporalités qui sont plutôt deux instances d'être : le présent et le temps mythique où les animaux et les hommes parlaient le même langage. Mais précisément, la plupart des rites, qui sont effectivement de type animiste selon la définition qu'en donne aujourd'hui Descola²⁸, tendent à renouer avec ce temps des origines. Ou plutôt, mieux encore, on pourrait dire que les rites ne tendent pas à renouer avec lui : ils le contemporanéisent *ipso facto*.

Pourriez-vous nous donner une illustration concrète de votre démarche : quels rapports de transformation établissez-vous entre les traits sémantiques des grammaires ojibwa (algonquin) et dakota (sioux) ? En quoi illustrent-elles, chacune à sa manière, un aspect central de la sémantique grammaticale qui leur est propre ?

La démonstration de notre article consiste, très brièvement, à dire que les principes sémantiques sous-jacents aux grammaires respectives du dakota et de l'ojibwa sont en rapport d'inversion radical. Dans un cas, prime l'*hexis*, le corps du locuteur dans le monde ;

²⁸ Descola, 2005.

dans l'autre cas, s'exprime d'abord la situation même d'interlocution, la nécessité pour parler d'avoir un interlocuteur. Nous avons donc deux perspectives sur l'acte de parole complètement opposées, dont on peut soupçonner qu'elles procèdent d'une même transformation logique. Pour saisir l'intérêt de notre démarche, il faut savoir que si les Sioux et les Ojibwa occupent des territoires qui se jouxtent, on a toujours considéré que leurs langues appartenaient des familles linguistiques, sioux et algonquine, qui sont totalement distinctes. Il nous est difficile de donner plus d'exemples car nous — Michel de Fornel et moi-même —, en sommes, avec cet article, au tout début de la mise en œuvre de ce qui apparaît comme un programme de recherche en soi.

Vous opposez cette approche (« logique ») transformationnelle à la fois à la typologie traditionnelle, qui s'appuie de façon non critique sur un postulat génétique et un universalisme des traits identifiés, et aux généralisations vagues tel, par exemple le caractère prédominant de la polysynthèse dans les langues amérindiennes. Encore une fois, comment la notion de « transformation » vous permet-elle de tenir le cap du « général », entre le Charybde des multiplicités non ordonnées (juxtaposées) et le Scylla de l'universalisme ?

A ce stade de la recherche, qui, comme je l'ai souligné précédemment, n'en est qu'à son début, il est prématuré de dire ce qu'il en ressortira exactement. La notion de transformation nous offre en tout état de cause une nouvelle façon d'envisager les choses. C'est déjà pas mal, car, on l'a vu, la linguistique américaniste se trouve à l'heure actuelle dans une impasse. Nous avons obtenu un premier résultat en comparant deux langues, mais il en faut certainement d'autres avant de convaincre. Il nous faut donc continuer à travailler afin de voir, sur la base de nouveaux résultats, les choses se reconfigurer d'elles-mêmes.

Conclusion

Pour conclure, dans quelles directions doit selon vous s'engager la recherche américaniste ? Quelles sont les pistes à explorer ? Quelles sont au contraire les hypothèses anthropologiques qui, sur ce terrain en particulier, vous paraissent mal fondées ?

Il est clair que notre programme, en linguistique comme de façon plus globale, possède une dimension diffusionniste intrinsèque. A priori, la transformation logique, réversible, ne laisse pas de traces dans l'histoire. Et ne cherche pas à en laisser. Cela est vrai, mais jusqu'à un certain point seulement. Je pense qu'elle en laisse, très ténues, et donc assez difficiles à repérer. Mais pour reprendre un exemple cité plus haut, on est en droit de penser que la culture de second degré qui caractérise l'Amérique du Nord par rapport à celle du Sud, suggère que des populations ont migré, via les Antilles, du sud vers le nord du continent. Après, il faut travailler avec des archéologues pour infirmer ou confirmer la thèse et, bien sûr, cela suppose que ces derniers acceptent, du moins partiellement, la validité de nos intuitions. Sinon le dialogue reste impossible. Il en va de même du côté des linguistes du reste.

Plus généralement, l'idée centrale de notre propos est que ce que nous appelons des mégaires — pour éviter toute confusion avec les aires culturelles des élèves de Boas qui restaient assez restreintes — possèdent chacune ses règles propres d'être historique. L'erreur des diffusionnistes allemands était de croire en une universalité des façons d'être dans le monde, donc de faire et refaire son histoire. Ils pensaient que partout les moteurs de la diffusion devaient être les mêmes et que seules des raisons purement fortuites pouvaient expliquer les dissimilitudes effectivement observées entre différentes aires géographiques. De façon assez amusante on perçoit cette vision monolithique de l'histoire aussi bien chez

des néo-naturalistes comme Dan Sperber, avec son épidémiologie des représentations²⁹, que chez des post-modernistes comme Bensa³⁰ qui affirment à tout va que la notion de culture n'a jamais eu le moindre début de pertinence et que partout les humains sont engagés dans les mêmes rapports de forces et qu'ainsi ils font leur histoire. En un sens, ce que nous disons devrait également avoir une pertinence pour les autres aires culturelles, et pas seulement, pour l'Amérique. Ne serait-ce qu'au niveau méthodologique. Car si l'on segmente l'universel, on cherche également au niveau où nous nous plaçons à réconcilier les disciplines, à faire en sorte qu'elles convergent effectivement sur des objets communs. Cela étant, ce pari qu'il faut commencer à segmenter l'universel afin, éventuellement, de se donner les moyens de le recomposer par la suite, se révèle peut-être comme une voie trop frustrante pour intéresser les philosophes, tant les conclusions générales à tirer apparaissent encore éloignées. Mais, il faut savoir qu'à nous aussi la route paraît longue et hasardeuse et que nous nous demandons parfois s'il ne vaudrait pas mieux se contenter de faire de nos travaux une simple variation des écrits de nos collègues.

Je souhaiterais ajouter un dernier mot, un mot de remerciement : au cours de cet entretien j'ai tenté de vous répondre au mieux, sachant que sur certains points, vos questions m'ont poussé dans mes retranchements, autrement dit ont fouillé le champ de mes idées et de mes hypothèses jusque dans leurs ultimes implications. Elles m'ont ainsi conduit à formuler des éléments de réponses auxquels je n'avais jamais pensés auparavant, du moins dans les termes ici utilisés.

²⁹ Sperber, 1996.

³⁰ Voir en particulier : Bensa, 2006. Cf également la recension croisée de cet ouvrage et du livre d'E. Désveaux (2007) par Philippe Lacour, 2009.

Bibliographie

BARRY, Laurent. (2008a) *La Parenté*, Paris, Gallimard.

----- (2008b) « L'idée de l'échange comme envers de l'inceste, cette idée-là ne fonctionne que pour certains systèmes particuliers, notamment en Australie, en Asie et en Amérique... », entretien avec Nicolas Journet, *Sciences Humaines*, hors-série spécial n°8 : Comprendre Claude Lévi-Strauss, novembre-décembre, p. 19.

BENSA, Alban. (2006) *La fin de l'exotisme. Essai d'anthropologie critique*, Toulouse, Anacharsis.

CLASTRES, Pierre. (1974) *La Société contre l'Etat*, Paris, Minuit.

DÉSVEAUX, Emmanuel. (1987) "Le Paradigme 'nature/culture' revisité", *Critique*, n° 481-482, juin-juillet, pp. 598-605 (recension de Descola 1986).

----- (1988) *Sous le signe de l'ours. Mythes et temporalité chez les Ojibwa septentrionaux*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

----- (2001) *Quadratura americana, essai d'anthropologie lévi-straussienne*, Genève, Éditions Georg.

----- (2007) *Spectres de l'anthropologie, suite nord-américaine*, Paris, Aux-Lieux-d'Être.

----- (2008) *Au-delà du structuralisme, six méditations sur Claude Lévi-Strauss*, Paris, Éditions Complexes.

DÉSVEAUX, Emmanuel et DE FORMEL, Michel. (2006), « De l'Ojibwa au Dakota : pour une analyse transformationnelle des langues amérindiennes », *Journal de la Société des Américanistes*, 92-1 et 2, pp. 165-201.

DÉSVEAUX, Emmanuel et SELZ, M. (1998) "Dravidian nomenclature as an expression of ego-centered dualism" pp. 150-167 in Maurice GODELIER, Thomas TRAUTMANN and Franklin E. TJON SIE FAT (eds), *Transformations of Kinship*, Washington, The Smithsonian Institution Press.

DESCOLA, Philippe. (1986) *La Nature domestique : symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, Paris, Maison des sciences de l'homme.

----- (2005) *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard.

MEILLASSOUX, Claude. (1994) "La 'parenté' inuit serait-elle sensible à la conception matérialiste de l'histoire ?", *L'Ethnographie* vol. 90, n°1, pp. 117-145.

KECK Frédéric, *Lévi-Strauss*, Paris, Pocket, 2005.

KROEBER, Alfred L. (1909) "Classificatory Systems of Relationship", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 39, pp. 77-84.

LACOUR, Philippe. (2009) « Malaise *logique* dans la culture. Sur une ambiguïté épistémologique de l'anthropologie contemporaine », janvier, <http://www.revue-texto.net/index.php?id=2022>

HÉNAFF, Marcel. (2006) article « Lévi-Strauss » in *Dictionnaire des sciences humaines*, Paris, PUF.

HÉRITIER, Françoise. (1994) *Les deux soeurs et leur mère : anthropologie de l'inceste*, Paris, Éditions Odile Jacob.

----- (2008) « Pourquoi je suis structuraliste » (entretien avec Nicolas Journet), *Sciences Humaines*, Hors série spécial n°8 : Comprendre Claude Lévi-Strauss, novembre-décembre, pp. 82-85.

PROPP, Vladimir. (1974) *Morphologie du conte merveilleux*, Paris, Le Seuil.

SAPIR, Edward. (1949) *Selected Writings of Edward Sapir in Language, culture and personality*, David G. Mandelbaum ed., Berkeley, University of California Press.

SPERBER, Dan. (1996) *La contagion des idées. Théorie naturaliste de la culture*, Paris, Odile Jacob.

VAN GENNEP, Arnold. (1992) *Les Rites de passage : étude systématique des rites*, Paris, Picard.

VERNANT, Jean-Pierre. (1974) *Mythes et pensée chez les Grecs, études de psychologie historique*, Paris, Maspero, tomes I et II.

VIIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. (1992) *From the Enemy's Point of view, Humanity and Divinity in an Amazonian Society*, Chicago, The University of Chicago Press.

WHORF, Benjamin. (1938) « Some Verbal Categories of Hopi », *Languages*, vol. 14, n° 4, pp. 275-286.