

LA RESONANCE DES COMPOSITIONS DES MONDES



Philippe DESCOLA, Professeur du Collège de France,
Chaire d'Anthropologie de la Nature

Romain SIMENEL, Chercheur IRD, Anthropologue

RS : Cher Philippe, merci de me recevoir dans ton nouveau bureau rue d'Ulm pour cet entretien destiné à la Fondation Fyssen. J'aimerais te poser 3 principales questions relatives à ta production et à l'actualité de la recherche sur les rapports entre humains et autres existants : Comment penser la dynamique et la co-existence des compositions des mondes ? Comment penser la continuité entre humains et non humains ? Comment penser la transmission culturelle en rapport avec l'expérience de la nature ? Concernant la première question, nous sommes en 2017, douze ans se sont écoulés depuis la publication de ton ouvrage *Par-delà nature et culture*. Depuis, plusieurs ethnographies ont été produites dans différentes régions du monde qui ont suivi le mouvement impulsé par cet ouvrage. La plupart de ces ethnographies reprennent la classification que tu as établie, de quatre grands modèles de composition du monde comme tu les appelles de manière si élégante aujourd'hui, à savoir le naturalisme, l'animisme, l'analogisme et le totémisme. Ma question porte sur la flexibilité de cette classification afin d'essayer de comprendre comment ces ontologies s'articulent entre elles dans un monde très mondialisé où, on imagine que le naturalisme a pu se diffuser et donc être au contact d'autres compositions du monde, qui s'y

adaptent plus ou moins. Une autre question logiquement liée à cette dernière concerne l'exclusivité d'une composition des mondes. Une ontologie se suffit-elle à elle-même ? Correspond-elle véritablement à un système d'identification des qualités des autres existants qui s'applique à toutes les espèces d'un écosystème et dans tous les registres d'action et de pensée partagés par un collectif ou une culture ? Ou relève-t-elle de la résonance culturelle et cognitive que peut avoir un mode de relation particulier avec certains autres existants sur la manière de percevoir et de classer le monde, sans que cela n'empêche d'autres systèmes de relation avec d'autres existants, de coexister mais sans avoir une telle résonance sociale, symbolique et cognitive ?

PhD : Très bien, je vais essayer de répondre de façon concise. Comme tu l'as dit, les modes de composition des mondes ou les ontologies que j'ai proposé sont des modèles, c'est-à-dire que ce sont des principes directeurs qui permettent de comprendre la cohérence de certaines manières d'habiter le monde, de percevoir ses composants, de les organiser dans des systèmes cohérents, de penser les collectifs, c'est-à-dire les formes d'agrégation d'humains dans lesquelles sont réunis aussi très souvent des non-humains, de

définir les conceptions que ces collectifs ont du sujet, de l'action etc. Ces modèles me paraissent pouvoir relever de grandes constructions avec des principes élémentaires mais qui, en tant que telles, ne doivent pas constituer des sortes d'instruments classificateurs automatiques. Très souvent des étudiants viennent me voir en disant « moi je voudrais comprendre pourquoi les untel sont des animistes ou des analogistes », or, ce n'est pas du tout la façon de procéder puisque chacun d'entre nous porte en soi un peu d'animisme, un peu de totémisme, un peu d'analogisme et un peu de naturalisme, et ce, quelles que soient les régions du monde dans lesquelles nous vivons et les systèmes socio culturels dans lesquels nous avons été éduqué. Pour faire œuvre scientifique et pour comprendre cette complexité liée à la diversité des manières de vivre la condition humaine, pour saisir l'hybridité au fond, il faut comprendre ce qui s'hybride, il faut avoir des éléments fermes dont on peut montrer qu'ils sont combinés de telle ou telle façon, dans tel ou tel contexte culturel. Or, l'un des résultats de la diffusion de ce livre *Par-delà Nature et Culture*, qui m'a d'ailleurs agréablement surpris, c'est que beaucoup de chercheurs se sont saisis de ces modèles pour étudier des réalités empiriques qu'ils connais-

saient évidemment beaucoup mieux que moi, moi qui n'avais fait que du « touche à tout ». Des médiévistes, des sinologues, des spécialistes du Mexique, des Andes, des indiens d'Amérique du nord..., c'est toute une communauté en quelque sorte informelle de chercheurs, pas forcément anthropologues d'ailleurs, qui s'est saisie de ces modèles, de ces instruments d'analyse, pour tester leur efficacité et leur rendement. Alors, il est vrai que les informations ethnographiques ou historiques que j'ai utilisées pour définir chacun de ces modèles, je les ai préalablement sélectionnées pour obtenir les formes les plus pures, et cela dans une logique toute scientifique visant à rendre le modèle le plus robuste et cohérent possible. Mais dans la vie (rire), il est rare qu'on ait des modèles qui soient aussi cohérents, ou plus exactement que la façon dont les gens vivent corresponde exactement à un modèle unique. Voilà pourquoi nous avons donc ces formes de combinaisons, et ce qui m'intéresse aujourd'hui au plus haut point, c'est de voir justement comment ces chercheurs et spécialistes de telle ou telle aire culturelle essayent de comprendre et d'analyser ces formes de combinaisons ; un effort intellectuel auquel j'essaie de participer avec mes propres compétences ethnographiques, et mon cours du Collège de France de l'année prochaine va justement porter sur ces formes hybrides. Il y en a plusieurs que je vais examiner et auxquelles je m'intéresse depuis longtemps : d'une part, des formes d'hybridation entre totémisme et animisme, que l'on trouve par exemple de façon exemplaire dans certaines sociétés du Brésil central, mais aussi sur la côte nord-ouest de l'Amérique du nord et, d'autre part, des formes d'hybridation entre analogisme et animisme, assez bien décrites dans l'ethnographie et dans l'histoire, qui sont caractéristiques par exemple du flanc nord-ouest de l'Amazonie, région où se re-

joignent, où se superposent des nappes analogistes des hautes terres et des nappes animistes des basses terres. Une autre région du monde où je n'ai pas réalisé moi-même d'ethnographie mais sur laquelle j'ai pas mal lu, et qui me semble très pertinente en matière d'hybridation, est celle des populations de montagnards en Asie du Sud-est, au Vietnam, en Thaïlande, etc. En effet, se trouvent combinés dans cette région d'Asie des éléments assez typiquement animistes, et que l'on retrouve sous une forme plus pure par exemple chez les autochtones non malais de Malaisie qu'on appelle les Orang Asli, avec des éléments de la grande nappe analogiste portée par la civilisation vietnamienne ou chinoise. Ce qui est intéressant dans toutes ces études de cas, c'est de voir jusqu'à quel point un modèle dominant peut parvenir à intégrer une ontologie récessive sans changer complètement, d'identifier à quel moment les paramètres de ces ontologies vacillent et de comprendre que ce qui en émerge est quelque chose d'entièrement différent. Etant un empiriste convaincu, contrairement à ce que l'on pourrait penser, ce sont donc les faits qui décident et qui nous permettent de non seulement tester la validité de ce genre de modèle mais aussi de comprendre comment ces modèles peuvent interagir et intégrer la diversité.

RS : Tout à fait. Alors justement, à propos des dynamiques combinatoires des compositions des mondes, tu as utilisé les termes « dominance », « récessif », ce qui invite à penser que tout l'enjeu est en effet d'arriver à identifier ces différentes configurations et les rapports de force qui les animent. Au Maroc, je parle de contrepoint animiste à la pensée analogiste à propos des cas de rencontres inopportunes avec les Djinn (génie dans la tradition musulmane). Quand un individu croise la nuit une mule au milieu d'un cimetière

ou un chat à la croisée des chemins au moment où le soleil est au zénith, bref un animal qui n'est pas à sa place, il ne sait plus vraiment à qui il a affaire : un être vivant doté de chair ou un djinn qui en a pris l'apparence ? L'apparition du djinn sous forme animale que l'on rencontre au mauvais moment et au mauvais endroit, provoque l'effondrement de l'ordre analogique des apparences sur lequel repose la perception de l'individu et fait basculer la relation dans un mode animiste (continuités des intériorités/discontinuités des physicalités). Même si cette rencontre n'aboutit pas à une relation qui mène à une alliance, comme c'est souvent le cas entre le chasseur ou le chaman et le maître animal en Amazonie, elle n'en reste pas moins marquée par les stigmates de l'équivalence des intériorités propre à l'animisme. Mais, à la différence du cas amazonien, où ces stigmates vont avoir une résonance dans les discours pour en véhiculer les schèmes de l'expérience, au Maroc, ils vont être de suite réinterprétés de manière analogique, par la référence aux saints et par le recours à des pratiques thérapeutiques fondées sur des analogies. On voit ainsi que ces expériences de type animiste au Maroc sont rapidement prises en charge par la pensée analogiste qui a tendance à les reconfigurer selon sa propre logique.

PhD : Je pense que l'une des caractéristiques de la logique analogiste, c'est justement son cannibalisme, c'est-à-dire cette capacité à digérer un autre mode ontologique. On retrouve d'ailleurs la logique analogiste partout sur le globe en raison de sa propension à intégrer des configurations du monde extrêmement différentes. La seule ontologie avec laquelle elle a peut-être du mal, où elle se casse les dents pourrait-on dire, c'est le totémisme, mais en ce qui concerne l'animisme et même le naturalisme, elle les digère sans grand problème, tout du moins ail-

leurs qu'en Occident. Il est ainsi fort intéressant de voir comment des populations andines, dont la culture est à première vue en phase de transition vers une certaine forme de naturalisme, ont toutefois gardé un point de vue sur le monde dont l'architecture générale reste analogiste. C'est un des exemples que j'ai développé dans mon cours cette année. Lorsque ces populations andines sont engagées dans des conflits concernant la terre, l'accès aux ressources etc., elles mobilisent des instruments typiquement analogistes et recourent par exemple à des arguments du type : « telle montagne qui est menacée par une compagnie d'exploitation minière », et qu'elles considèrent comme une montagne sacrée, « est un membre du collectif qui exerce un pouvoir sur les autres membres du collectif », et c'est autant pour cette raison que pour celles liées aux risques de pollution ou de spoliation territoriale provoqués par l'arrivée de la compagnie minière qu'il faut la protéger. Pourquoi ? Parce que si par hasard, ce membre du collectif est mis à mal, il va se venger sur le monde en quelque sorte et en particulier sur les gens qui sont le plus proche de la montagne, c'est à dire les habitants des villages qui habitent ses flancs. On voit donc bien à quel point les schèmes de la pensée analogiste sont puissants et continuent à exercer leur pouvoir d'attraction, de conceptualisation et d'organisation des pratiques et de formulation des énoncés, même si les gens n'en n'ont pas véritablement conscience et si une nouvelle grille de lecture des événements tend à vouloir s'imposer via la mondialisation des causes écologiques et politiques.

Si on analyse ces mouvements sociaux dans les Andes ou en Amazonie du point de vue de leurs effets de surface, comme beaucoup de gens qui font de la science politique ont tendance à le faire, on est amené à les interpréter bien

souvent en termes léniniste, à savoir comme des mouvements de révolte en partie encadrés par des militants urbains motivés par des idées marxistes qui finissent par affecter l'expérience des populations locales. Vues sous cet angle, ces révoltes semblent répondre plus à des processus de militantisme et de manipulation idéologique, selon une interprétation qui s'avère finalement caractéristique des lectures des événements sociaux et politiques en occident. Seulement voilà, tout d'un coup, des énoncés surgissent dans le discours d'un leader indigène qui laissent à penser qu'en réalité, ce genre d'analyse n'est pas du tout suffisante, et qu'il y a bien, derrière ces mouvements, d'autres motivations intellectuelles et sensibles plus essentielles, qui pour nous, citoyens du monde, sont fondamentales pour comprendre la diversité des manières de vivre le monde. Rien n'est pire en effet que de faire de mauvaises interprétations des activités politiques des autres et de leur imputer des motifs idéologiques erronés, car on range alors leurs engagements dans le monde dans des catégories d'expressions politiques qui nous sont familières et qui nous font passer complètement à côté de principes différents qui pourtant nous permettraient de saisir toute la complexité des formes de compréhension et d'appropriation du monde.

RS : Revenons justement si tu veux bien à la confrontation si j'ose dire, entre analogisme et naturalisme. En Europe, même si le réseau de correspondance sur lequel repose la pensée analogique était très dense et vivace, il a malgré tout cédé face au naturalisme qui a fini par s'imposer dans notre rationalité comme le système d'identification dominant des qualités des autres existants. Comment expliques-tu la manière dont l'analogisme a été fracturé par la pensée naturaliste en Europe ? Et comment ces 2 logiques

d'appréhension du monde cohabitent-elles dans notre pensée, étant donné que l'analogisme a perduré jusqu'à aujourd'hui au minimum sous forme d'analogies, comme en témoignent par exemple la pratique de l'astrologie, l'appréhension face au chat noir que l'on croise dans la rue, le trèfle à quatre feuilles que l'on garde précieusement ? On peut déjà remarquer que ces reliques de l'analogisme sont compartimentées dans des secteurs qui ne sont pas considérés comme rationnels et qui sont rangés dans ce que l'on appelle vulgairement des croyances personnelles. Le rapport du naturalisme à l'analogisme en Europe aurait-il ainsi tendance à dénigrer la rationalité du second au profit du premier ? Dans les arts, architecture, peinture, littérature, on voit bien que l'analogisme est devenu progressivement un sujet d'amusement à l'instar d'un Don Quichotte qui continue de vivre les analogies inspirées par la lecture des romans de chevaleries.

PhD : Je pense qu'il faut souligner une chose importante concernant la logique de l'histoire de la construction des ontologies. En effet, le naturalisme a émergé de l'analogisme et il n'aurait pas pu émerger du totémisme ni de l'animisme. Pourquoi ? Parce que l'analogisme part du principe que le monde est composé d'éléments dont le nombre, quatre, cinq ou plus, dépend des contextes culturels et civilisationnels. Or, ces éléments sont pris dans une perspective plus large car ils sont toujours mis d'une manière ou d'une autre en relation, c'est ce qu'on appelle les théories des éléments, qu'il s'agisse de la chaîne de l'être pour le monde européen ou méditerranéen ou des dix mille états ou essences pour la Chine. Ainsi, ces systèmes d'organisation des éléments sont souvent décomposables à souhait et c'est ce qui permet de pouvoir connaître les principes qui les organisent. Là se trouve ce qu'on pourrait appeler

une physique des qualités sensibles qui n'est finalement pas si différente que cela de la physique mathématique, contrairement à ce qu'une certaine tradition épistémologique a voulu nous faire croire. Pour pouvoir penser que le monde est composé d'éléments dont les interactions sont connaissables et régulières et qui obéissent à des mécanismes qui ne cessent de se répéter, il fallait d'abord poser les bases perceptives d'un monde de régularités préalables, ce que l'analogisme a justement permis ! De ce point de vue-là, la fameuse énigme de Kepler n'en est pas du tout une, rien de surprenant en effet à ce qu'il soit à la fois astrologue et astronome, physicien et devin, car il représente une synthèse parfaite de la transformation d'un système de régularités sur un plan dans un système de régularités sur un autre plan. Si on se projette maintenant sur ce qui est en train de se passer en ce moment, on constate que la grande science, la science rectrice du XX^e siècle, n'est plus la physique, même si cette dernière continue de nous faire rêver notamment dans ses dimensions quantiques, mais bien la biologie, et peut-être même une branche de la biologie qui était restée jusqu'ici un peu en marge, à savoir l'écologie, c'est-à-dire la science des relations entre organismes dans un écosystème. Selon moi, il y a donc deux disciplines phares de la pensée scientifique contemporaine, l'anthropologie et l'écologie, dont l'alliance forme la science des relations des éléments et des êtres au sein de systèmes complexes. Et, dans ce cadre réflexif, les modèles naturalistes n'ont plus guère de sens parce que quand on prend comme sujet d'étude non pas la matière et la façon dont elle est constituée selon la table de Mendeleïev, mais la façon dont s'organisent des interactions entre des êtres qui ont des propriétés différentes, on retrouve d'une certaine façon quelque chose de l'ordre de l'univers mental de l'analogisme. Cela

ne signifie pas pour autant que l'anthropologie et l'écologie soient des sciences analogistes, mais que le cadre intellectuel au sein desquelles elles se déploient n'est plus tout à fait celui du naturalisme. D'une certaine façon, ce grand pionnier qu'était Bateson est l'inspirateur de cette idée de faire se rencontrer des sciences de la vie et des sciences de la complexité sous différentes formes d'expression sur le principe de la relation. Et c'est pourquoi je pense que l'on pourrait mettre une statue de Bateson dans la salle de réunion de la Fondation Fyssen parce que, à côté de Monsieur et Madame Fyssen, fondateurs de cette admirable institution, c'est Bateson qui a impulsé la dynamique dont la Fondation est l'expression.

RS : Du coup, on comprend finalement que dans ta pensée, le naturalisme n'est qu'une étape dans une des branches de l'évolution de l'intelligence humaine et qu'elle aurait permis d'identifier les éléments et les êtres un à un que l'on peut mettre aujourd'hui en relation, grâce à l'écologie et à l'anthropologie. En quelque sorte, la définition des essences était le rôle imparti au naturalisme, un rôle que ne pouvait pas jouer l'analogisme qui n'en avait pas moins préparé le terrain comme tu l'as dit. Et la prochaine étape, si je suis ta logique, serait donc une composition des mondes qui s'appuierait finalement sur les définitions des essences et des éléments telles que le naturalisme a pu nous les fournir, pour arriver véritablement à une écologie des mondes et de l'esprit.

PhD : Ce qu'a fait le naturalisme est quelque chose de très important car il a permis d'adjoindre et de coupler un monde organisé de façon rationnelle et répondant à des lois essentiellement matérielles, à l'idée que les humains face à ce monde existaient non pas comme des sujets individuels mais comme des collectifs, et

c'est la grande invention du XIX^e siècle en Europe qui a abouti aux sciences sociales et humaines. C'est important parce que cela a donné un domaine de positivité aux sciences sociales et humaines tout en conduisant à la prise de conscience, impulsée par l'anthropologie, que l'architecture générale du monde tel qu'il est vu par les naturalistes, à savoir une nature universelle à laquelle s'adaptent ou qu'habitent un très grand nombre de peuples et de cultures différentes, était devenue pour nous un modèle tellement aveuglant qu'il nous a rendu oublieux du fait que pour beaucoup de populations dans le monde, ce n'est pas du tout comme cela que le monde est configuré, et que les collectifs qui s'adaptent ou transforment la nature sont, encore à l'heure actuelle, et pour une grande partie de l'humanité, non pas composés simplement d'humains, mais aussi d'humains et de non humains.

RS : Tout à fait

PhD D'une certaine façon, le naturalisme a impulsé un mouvement dialectique dans la pensée occidentale qui part de ce premier effort d'isolement de la nature comme une hypostase, comme une totalité et un objet de connaissance, pour permettre dans un second temps de définir la culture et la société comme des entités distinctes de la nature mais tout autant observables selon la démarche scientifique, avec tous leurs paramètres, et qui aboutit aujourd'hui à une phase de réévaluation dans laquelle tous les outils, tous les concepts des sciences sociales doivent être repris de façon à ne pas utiliser les catégories aux moyens desquelles les Européens se sont conçus et ont conçu leur développement historique, en particulier à partir de la deuxième moitié du XVII^e siècle, comme des instruments universels s'appliquant à l'ensemble de l'humanité

RS : et qui leur ont permis de construire leur suprématie

PhD : de construire leur suprématie en partie de manière délibérée, en partie innocemment si je puis dire, enfin tout du moins en ce qui concerne la suprématie conceptuelle. C'est maintenant que l'on se rend compte que c'est une suprématie conceptuelle qui doit être profondément transformée, et cela pose des problèmes extrêmement intéressants parce qu'en fait, ce à quoi l'on aspire, c'est un autre universalisme mais qui ne serait pas suprématiste...

RS : mais partagé

PhD : oui partagé, c'est à dire fondé sur des concepts rendant compte de la diversité des expériences du monde et qui ne reflètent pas un seul point de vue.

RS : On en vient tout naturellement à la deuxième question, à savoir comment penser la continuité entre humains et non humains ? Dernièrement, de nouvelles approches et démarches ont été proposées. Je reviendrai juste sur le récent livre d'Eduardo Kohn et sa proposition très forte de « provincialiser » le langage, reprenant en cela un terme que Dipesh Chakrabarty avait utilisé à propos du traitement de la pensée européenne. Kohn part de l'idée que les signes iconiques et indiciels utilisés par les humains ne répondent pas forcément à des conventions, pour ensuite émettre l'hypothèse que sur leur base serait possible de construire la communication avec les non humains, puisqu'eux aussi sont capables de produire ce genre de signes. Même si cette proposition reste critiquable notamment du fait qu'elle ne prenne pas en compte la critique de Benveniste sur la théorie de Pierce, Benveniste considérant d'ailleurs que les signes iconiques ou indiciels sont tous conventionnels, il n'en reste pas moins qu'elle a l'effet d'un coup de pied dans la

fourmilière des anthropologues et des linguistes. A l'inverse de cette démarche qui tend à minimiser le rôle du langage dans la communication interspécifique, d'autres travaux contemporains, cette fois d'éthologues qui travaillent notamment sur les cétacés, les bottlenose, les dauphins, les orques..., soulignent leur capacité d'imiter, selon des registres plus ou moins socialement partagés, d'autres espèces tel l'éléphant de mer. Ces travaux en rappellent d'autres sur les chimpanzés ou les mones de Campbell travaillés par Karim Ouattara qui étudie in situ des cas d'émissions sonores conventionnelles. On en vient finalement à la proposition inverse de celle de Kohn, elle aussi critiquable, qui revient à dire que la pensée symbolique ne serait peut-être pas l'apanage des humains ; certains voyant même le langage comme l'aboutissement de la vie intelligente sur Terre étant donné que les cétacés et les humains, qui ont pourtant pris des trajectoires d'évolution biologique assez différentes, se rejoindraient au niveau du développement de leurs capacités cognitives. J'en viens donc à ma question, comment l'anthropologie se situe-t-elle dans ce débat-là et quels sont ses propres outils pour penser cette continuité ? Et je crois que tu as abordé la question aussi à ta manière depuis deux ans dans ton cours du Collège de France...

PhD : Oui je pense que le livre de Kohn, dont j'ai écrit la préface de la traduction française, a été salutaire dans la mesure où, tout d'un coup, il a mis l'accent sur le fait que le symbolisme, qui est au fond le terrain de jeu des anthropologues depuis toujours, ne permettait pas de comprendre la totalité des interactions entre les humains et les non humains, et qu'il laissait donc en lisière de l'humanité beaucoup de non humains qui participent néanmoins de la vie sociale et qui, à l'évidence, n'utilisent absolument pas de symboles. C'est une

des difficultés que rencontrent les anthropologues de plus en plus nombreux qui, comme moi, considéraient qu'il faut mettre un peu plus de diversité dans les collectifs et qu'il faut prendre en compte un peu mieux les non humains. Alors c'est très intéressant effectivement, comme tu viens de le rappeler, que le champ du symbolisme se soit déplacé vers l'étude de quelques espèces d'animaux non humains, cela dit, on ne sait pas jusqu'où cela peut aller et ces exemples restent tout à fait limités. En revanche, quand on sait que le système racinaire d'un épi de seigle fait à peu près quatre cents mètres carrés, on peut imaginer le réseau absolument considérable d'interactions et d'échange d'informations qu'il met en place. Un monde nouveau est en train de s'ouvrir à nous, un monde que les botanistes et les éthologues n'explorent depuis pas si longtemps que cela, une trentaine d'années environ, et dont les mécanismes permettent de comprendre des formes d'interaction entre des non humains et, éventuellement, entre humains et non humains, qui sont différentes de celles que nous avions envisagées jusqu'à présent. Ces formes d'interactions ne peuvent être comprises en recourant exclusivement à la sémiologie, même si c'est une sémiologie peircienne, c'est à dire une sémiologie qui n'est pas axée principalement sur les signes linguistiques ou les symboles comme celle de Saussure. Au contraire, elles ne s'avèrent traduisibles qu'en croisant les approches de différentes disciplines des sciences de la vie, de l'esprit et des sciences humaines et sociales, et encore une fois je pense qu'il faut saluer le rôle de la Fondation Fyssen dans cette entreprise, parce que s'il y a bien un endroit où précisément on a pressenti que l'étude d'interactions de ce type nécessite une collaboration interdisciplinaire, c'est bien la Fondation. Alors, je crois qu'il y a peu de botanistes à la Fondation Fyssen, mais peut-

être qu'il va y en avoir bientôt qui vont étudier les systèmes de communication entre les plantes car c'est un domaine actuellement en pleine expansion et absolument pionnier pour mieux comprendre ce que l'on disait tout à l'heure, à savoir que le monde est essentiellement un monde de relations.

RS : Pour terminer ce petit entretien dans le même esprit, ma troisième question porte sur la problématique de la transmission. Pour lancer cette discussion, j'aimerais revenir sur l'opposition souvent stérile que certains font entre l'approche Descolienne et l'approche Ingoldienne. On a très souvent résumé le rapport entre vos deux approches à une confrontation entre deux manières incompatibles de penser les systèmes de relation entre humains et non humains, considérant de manière schématique que c'est soit l'expérience qui prédétermine l'ontologie, soit le contraire. Cela réduit le débat à savoir qui de l'œuf ou de la poule a précédé l'autre, et dans ce genre de logique on en oublie toujours un troisième terme, le poussin, et en l'occurrence pour ce qui nous intéresse, l'enfant. Car c'est peut-être dans les études anthropologiques sur l'enfance que l'on peut finalement le plus synchroniser l'approche Descolienne et Ingoldienne, puisque c'est lors de cette période de la vie que se joue le mécanisme de la transmission des ontologies. Or, ces dernières années, on voit fleurir de nombreuses études ethnographiques dans différentes aires culturelles sur le rapport entre ontologie et enfance. Quelle place penses-tu que pourraient prendre justement les études sur les enfants dans le tournant ontologique ?

PhD : Je me souviens d'une remarque d'une des pionnières de l'étude anthropologique de l'enfant, Suzanne Lallemand, qui disait de façon ironique « c'est un petit sujet », et c'est vrai, pendant longtemps c'est resté un petit su-

jet dans la discipline. L'une des raisons à ce faible intérêt pour l'enfance est que les ethnologues lorsqu'ils partent sur le terrain sont souvent jeunes, trop jeunes pour avoir eu eux-mêmes des enfants et savoir ce que c'est. Mais s'ils ont des enfants, cela rend le terrain encore plus difficile surtout si c'est un terrain lointain et exotique où l'on craint pour leur santé, c'est une expérience que j'ai faite moi-même. Enfin, il faut bien dire que les enfants se placent souvent à la périphérie de la démarche de l'ethnologue, encore une fois à cause de l'importance du symbolisme qui le pousse à passer beaucoup plus de temps à discuter avec des adultes afin qu'ils nous procurent des explications ou plus simplement des énoncés grâce auxquels il tente de percevoir la façon dont ils conçoivent les choses, et les enfants sont là, ils courent autour des adultes et de l'ethnologue, mais à moins de se fixer l'étude de la socialisation comme un objet préférentiel, leurs faits et gestes restent relativement marginaux. J'ai personnellement vécu cette expérience et c'est quand je suis revenu sur le terrain avec mes propres enfants, que j'ai découvert qu'il y avait un monde des enfants ! En même temps, il faut bien dire que mon expérience ethnographique avait ceci d'intéressant que les Achuar vivent dans une société où il n'y a pas véritablement d'inculcation, où l'apprentissage des enfants se réalise essentiellement par l'observation de ce que font les adultes et en entendant ce que les adultes racontent de leurs vies d'adultes. Donc, on peut dire que c'est un monde dans lequel on n'impose pas aux enfants, officiellement en tout cas, et de fait ils sont rarement réprimandés. Chez les Achuar, les enfants ont plutôt une vie agréable, surtout les petits garçons il faut le préciser, car les petites filles sont sollicitées très tôt pour travailler avec leurs mères. Petit à petit, en écoutant et en observant ce qui se passe, ils peuvent combiner cet ensei-

gnement purement ostensif avec la déférence aux récits qui vont mettre en scène et canaliser la façon dont il faut percevoir tel ou tel événement et, de la sorte, ils se font une idée du monde dans lequel ils vivent. Je pense que l'animisme, par exemple, se constitue exactement comme cela ; c'est en écoutant des récits de rencontres d'esprits que racontent couramment les adultes, et sans que personne ne vous ait jamais dit que dans telle circonstance, il s'agit de tel ou tel type d'esprit, ni ce à quoi vous devez vous attendre, exactement du genre de questions que posent les ethnologues, qu'un petit garçon ou qu'une petite fille, dans certaines situations expérientielles a pu se dire : « tiens, là c'est tel ou tel type d'esprit ». Voilà, à mon sens, comment la socialisation s'alimente de cette expérience personnelle et comment elle est liée précisément à cette combinaison entre un champ général au sein duquel on s'attend à faire certaines expériences et les instruments d'interprétations qu'on vous donne de ces expériences sans vous les imposer, combinaison grâce à laquelle progressivement se constitue un rapport aux êtres, aux humains et aux non humains qui va prendre une certaine consistance. Mais seule, l'expérience n'existe pas ! Quand un petit garçon ou une petite fille entend des récits de la bouche de son père de retour de la chasse, quand il apprend ainsi ce qui se passe dans les bas-fonds de la forêt, le monde entier prend tout d'un coup un sens qui est lié à ces paroles ; lorsque la mère vient dire à sa petite fille, « tu sais, cette plante-là, il ne faut pas y toucher parce que cette nuit elle est venue me voir en rêve », et que le diagnostic amène ensuite, par exemple, à penser qu'il s'agit de l'esprit d'une jeune fille qui est venue la voir et lui a laissé un message etc, il ne s'agit pas d'une inculcation, on n'impose pas un mode de pensée animiste à l'enfant, simplement il est conduit

à voir dans cette plante, certaines qualités, certaines propriétés, d'une manière qui, au fil des années, lui permettra d'attribuer des qualités à un très grand nombre d'autres êtres autour de lui.

RS oui c'est donc plus de la complexité que de l'éducation au sens propre du terme.

PhD : oui bien sûr !

RS : On dispose sur le sujet de la transmission des ontologies d'ethnographies solides, y compris en Amazonie, je pense par exemple aux travaux d'Andréa Luz Gutierrez-Choquevilca qui a travaillé sur les imitations sonores d'animaux présentes dans les premières formes de communication à l'enfant, notamment les chants thérapeutiques pour traiter les maladies infantiles. Au Maroc, j'ai travaillé sur des imitations sonores d'animaux qui sont sollicitées dans le cadre du parler bébé, de la manière de parler aux enfants. Même si on est à des stades où il n'y a pas encore une forme de conscience, on se rend compte qu'il y a énormément d'effets propédeutiques de ces pratiques communicatives dans le développement de l'esprit de l'enfant, effets qui témoignent d'une résonance sociale, symbolique et cognitive forte des modes de relation à certains autres existants. Pour revenir à la première question sur la dynamique des ontologies, on comprend bien comment la relation entre le chasseur et le maître animal, dans le cas amazonien, va avoir des incidences et va résonner jusque dans les premières formes de communications orales avec l'enfant. C'est là où, finalement, on se dit que l'on n'a pas besoin que les Achuar ou les Quechua traitent toutes les plantes ou tous les animaux selon cette configuration relationnelle animiste pour parler d'animisme. Après tout, les animaux ne peuvent pas tous incarner un maître animal ! Il suffit qu'il n'y ait que quelques

animaux, quelques plantes dont les qualités sont identifiées selon les critères de l'animisme, pour que la résonance de la configuration relationnelle dans laquelle ils sont engagés avec les humains, éclipse celle des autres.

PhD : oui ce sont les ethnologues qui généralisent, moi en l'occurrence, et puis d'autres, qui formalisons sous le terme d'animisme ou de totémisme des disponibilités différentielles qui se créent progressivement, mais encore une fois, c'est un modèle, cela ne décrit pas la réalité, cela décrit des indices au moyen desquels on peut discerner dans certaines cultures une façon d'être dominante, et cette façon d'être dominante se crée par de petits mouvements comme ceux que tu évoques. Et il est certain que l'inculcation, l'éducation formelle, change beaucoup les choses et oblige quelquefois à combiner des registres pédagogiques parfois très différents. C'est un processus que l'on connaît bien en Amazonie notamment, où l'imposition de l'éducation formelle fait que l'éducation informelle est délaissée et que donc, cet ensemble de choses que j'évoquais tout à l'heure n'est plus transmis car les petits garçons ne vont plus à la chasse avec leurs pères, parce que les petites filles ne vont plus au jardin avec leurs mères, ils y vont encore certes un petit peu, mais il n'y a plus cette densité des interactions qui existaient auparavant. De sorte que le résultat un peu paradoxal de cette évolution du processus d'éducation, c'est qu'aujourd'hui, lorsque certains Amérindiens parlent des rapports de continuité ou de discontinuité avec les non humains, ils tendent à les théoriser un peu comme le font les anthropologues, sans compter qu'il y a des anthropologues qui sont passés par là aussi et qui ont publié des choses que certains Amérindiens ont lues, de sorte que se fossilisent progressivement des systèmes de pensées qui, au départ, comme je le disais,

sont plutôt des dispositions inférentielles que des systèmes.

RS : Alors là ce serait une autre dimension justement du grand partage entre nature et culture, à savoir ce fossé qui s'est creusé entre l'expérience de la nature et la transmission culturelle, une scission selon laquelle la nature n'est plus considérée comme une source d'inspiration pour la reproduction des cultures. C'est ce qui se passe en Occident avec une formalisation de l'éducation qui a progressivement marginalisé l'expérience informelle de la nature.

PhD : A ce propos, j'ai une expérience personnelle que j'évoque dans « La composition des mondes ». J'avais un grand-père qui était un médecin à l'ancienne, il était ophtalmologue mais en même temps c'était un homme extrêmement cultivé, herboriste amateur, connaissant bien le latin, le grec, et qui avait appris le sanscrit aussi. Les ballades avec lui étaient extraordinaires, il ne cessait de nommer les plantes des chemins ou les oiseaux, et me disait « cette plante c'est... », puis ajoutait « et elle a telle caractéristique, mais chez les grecs elle avait telle ou telle propriété, et puis d'ailleurs il y a un texte de Virgile dans lequel elle apparaît aussi ». Donc au fond, le monde entier s'éclairait de ce savoir qui n'était pas un savoir d'inculcation justement systématique, c'était un savoir d'éclairage, un savoir de l'accompagnement dans lequel le plaisir de se promener dans la nature était accompagné par ce savoir péripatétique en somme qui m'a beaucoup frappé. Je pense que c'est une des choses qui m'ont conduite à m'intéresser à l'anthropologie tout simplement.

RS : Merci Philippe pour ce temps et pour cet entretien pour la Fondation Fyssen.

PhD : Merci à toi !