

LAAPapers n°3, Septembre 2005

**Université catholique de Louvain**  
**Département des sciences politiques et sociales**  
**Laboratoire d'Anthropologie Prospective (LAAP)**

**Nathalie BOURS**

**Des hommes et des choses.**

**Identités, identification, processus d'identification.**

**Septembre 2005**

## Introduction

« Ulysse – Tu veux savoir mon nom le plus connu, Cyclope ? Je m'en vais te le dire ; mais tu me donneras le présent annoncé. C'est Personne, mon nom ». (Homère).

Foucault en 1966 analysait dans « Les mots et les choses » l'apparition récente de l'homme dans le champ de l'épistémè occidentale et il en annonçait la fin imminente. Pour lui, l'homme était en train de disparaître.

Je me propose ici de faire un petit bilan de santé de l'état de cet homme en voie de disparition ainsi que des liens qu'il entretient avec l'anthropologie.

L'anthropologie, née en même temps que cet homme, dans un contexte particulier, est-elle également moribonde ? A-t-elle, de par les circonstances spécifiques de sa naissance, une vocation particulière à traiter de l'Homme ? Est-elle la science de l' « objet-sujet » homme ? Est-elle condamnée, de par ce contexte historique et épistémologique particulier, à ne pouvoir traiter (que) de l'homme et seulement d'une certaine façon ?

Ces quelques questions, et beaucoup d'autres, m'ont accompagnée tout au long de mes lectures et je vais tenter – timidement - d'y apporter quelques éléments de réponse. Pour ce faire, j'ai commencé par analyser les divers discours actuellement produits sur l'Homme ainsi que les différents types d'hommes que ces discours définissent dans le champ de l'anthropologie - quand c'était possible, celle-ci s'entrecroisant beaucoup avec la sociologie pour nos sociétés (j'y reviendrai).

Que ce soit dans les sociétés traditionnelles ou dans notre modernité « globalisante », il est beaucoup question de l'homme sous toutes ses formes : personne, individu, sujet, métisse, hybride, pour ne citer que les plus pertinents. L'Homme est plus que jamais au centre de tous les débats, mesure et démesure de toutes choses.

De quoi s'agit-il ? Que nous apprennent ces hommes sur les mondes auxquels ils appartiennent ? Quelles conséquences pouvons-nous tirer de ces divers discours ? Que peut faire l'anthropologie avec eux ? En quoi ces discours sont-ils anthropologiques ?

Le sujet est d'autant plus complexe qu'il évolue dans un contexte extrêmement mouvant dont il nous faut aussi interroger la spécificité : la (post)modernité.

Avant d'entrer dans le vif du sujet et d'étudier les différentes figures de l'homme qui traversent les discours anthropologiques actuels, je voudrais m'interroger sur le statut particulier de l'anthropologie comme discipline relevant des sciences dites « humaines » ainsi que sur la nature de son objet.

## I. L'anthropologie : science de l'Homme ?

Foucault retrace, dans l'ouvrage cité ci-dessus, l'évolution épistémologique de la culture occidentale du XVI<sup>e</sup> siècle à nos jours, une évolution marquée par deux grandes ruptures dont

la seconde, début XIX<sup>e</sup> siècle, verra l'apparition de l'Homme dans le champ de la connaissance et marquera ainsi le début de notre modernité.

« Avant la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, *l'homme* n'existait pas. Non plus que la puissance de la vie, la fécondité du travail ou l'épaisseur historique du langage. C'est une toute récente créature que la démiurgie du savoir a fabriquée de ses mains, il y a moins de deux cents ans : mais il a si vite vieilli, qu'on a imaginé facilement qu'il avait attendu dans l'ombre pendant des millénaires le moment d'illumination où il serait enfin connu. » Avant cela, « il n'y avait pas de conscience épistémologique de l'homme comme tel. »<sup>1</sup>

Un homme à la fois objet et sujet de connaissance, « un étrange doublet empirico-transcendantal »<sup>2</sup> qui amène avec lui un cortège d'ambiguïtés puisqu'il est à la fois un élément parmi les autres dans le domaine empirique et le fondement qui permet de le(s) penser ; à la fois à la base de toute connaissance mais aussi, de par son statut particulier, de toute dé-connaissance de l'homme.

Et cette ambivalence fondamentale va être déterminante pour les « sciences humaines » « apparues du jour où l'homme s'est constitué dans la culture occidentale à la fois comme ce qu'il faut penser et ce qu'il y a à savoir »<sup>3</sup>. Celles-ci vont dès lors constituer « à côté des sciences et sur le même socle archéologique, *d'autres* configurations du savoir. (...) Elles sont des fausses sciences ; ce ne sont pas des sciences du tout ; la configuration qui définit leur positivité et les enracine dans *l'épistémè* moderne les met en même temps hors d'état d'être des sciences. (...) La culture occidentale a constitué, sous le nom d'homme, un être qui, par un seul et même jeu de raisons, doit être domaine positif du *savoir* et ne peut pas être objet de *science*. »<sup>4</sup>

Dans les « sciences humaines », l'ethnologie et la psychanalyse occuperaient une place à part, notamment parce qu'elles en parcourent tout le domaine et parce que leur intérêt se porte avant tout sur ce qui échappe à la conscience de l'homme.

Ainsi sont-elles, par rapport aux autres « sciences humaines », plutôt des « contre-sciences » ; ce qui ne veut pas dire qu'elles sont moins « rationnelles » ou « objectives » que les autres mais qu'elles les prennent à contre-courant, les ramènent à leur socle épistémologique et elles ne cessent de « défaire » cet homme qui dans les sciences humaines fait et refait sa positivité. »<sup>5</sup>

Et Foucault de souhaiter au plus vite la fin de l'homme et le retour de la philosophie, d'un espace où il serait enfin à nouveau possible de penser, « sans penser aussitôt que c'est l'homme qui pense »<sup>6</sup>, un espace libéré de ce « grand danger intérieur du savoir » qu'est l'« anthropologisation ».<sup>7</sup>

En laissant momentanément de côté la question de la mort de l'Homme, sur laquelle je reviendrai plus tard, j'aimerais montrer à quel point ce que Foucault souligne comme étant constitutif de l'anthropologie et de son objet particulier est toujours autant d'actualité.

En effet, les anthropologues (post)modernes se trouvent toujours confrontés aux mêmes interrogations concernant leur discipline et ce sont ces mêmes questionnements qui traversent leurs divers discours.

L'anthropologie semble en effet plus que jamais en crise, une crise qui concerne tout particulièrement la nature de son objet, sa validité « scientifique » et ses méthodes, ainsi que les conditions historiques qui ont présidé à son apparition.

---

<sup>1</sup> Michel Foucault, *Les mots et les choses* (Editions Gallimard, 1966), p. 319.

<sup>2</sup> Id., *ibid*, p. 329.

<sup>3</sup> Id., *ibid*, p. 356.

<sup>4</sup> Id., *ibid*, p. 377-378.

<sup>5</sup> Id., *ibid*, p. 391.

<sup>6</sup> Id., *ibid*, p. 354.

<sup>7</sup> Id., *ibid*, p. 359.

Il s'agit, il est vrai, d'une discipline étonnante dans laquelle un homme en étudie un (des) autre(s), ce qui ne peut manquer de susciter de nombreuses questions : comment peut-on rendre compte de la réalité d'un autre semblable à nous ? Quel type de savoir cela permet-il et quels problèmes particuliers (et ils sont nombreux) cela soulève-t-il ?

Dès lors quel statut donner à l'anthropologie ? Et comment faire de l'anthropologie ?

Quant aux problèmes liés au contexte de colonisation dans lequel elle est née, ils sont nombreux aussi : l'anthropologie est-elle irrémédiablement marquée par ce contexte ? Peut-il y avoir autant d'anthropologies que de cultures ou celle-ci est-elle le propre de l'occident ? Peut-il y avoir anthropologie sans domination, sans hiérarchie d'une culture sur les autres ? Quid de la question de l'éthique, et de l'engagement dans ce cas ?

Et qu'en est-il de l'avenir - et du présent ! - de l'anthropologie dans le contexte actuel postcolonial globalisé ?

Mais c'est surtout la question de son objet qui taraude l'anthropologie : s'agit-il de l'homme dans sa culture ? De la nature humaine ? Des relations dites « sociales » ? Encore faudrait-il s'accorder sur ce que sont l'Homme, la Culture et la Nature ?

La crise même de l'anthropologie prête à questionnement : ne s'agit-il pas d'un processus inhérent à l'anthropologie ? N'en a-t-il pas toujours été ainsi et pourrait-il en être autrement ? N'est-ce pas, ainsi que le souligne Foucault, le propre de l'ethnologie que de dissoudre l'homme en essayant de le comprendre, créant ainsi un abîme commun à l'anthropologie et à son objet. C'est cet écart, cet entre-deux qui serait alors constitutif de cette « contre-science » et qui caractériserait par la même occasion l'homme moderne ?

Homme – anthropologie : deux constitutions historiques occidentales récentes vouées à disparaître ? Un « objet-sujet » et sa « contre-science » condamnés à naître, évoluer et mourir ensemble, l'une découlant nécessairement de l'autre ? Ou est-ce l'inverse ?

Les anthropologues actuels font écho de ces interrogations, chacun essayant d'y apporter des réponses. En voici quelques exemples, il y en a beaucoup d'autres.

Ainsi, Laplantine s'interroge sur ce qu'est une description ethnographique, la difficulté provenant des conditions dans lesquelles elle s'effectue : un objet est perçu de même nature (et parfois de même culture) que le sujet qui le perçoit, différent bien que semblable. Dès lors, la description ethnographique est le résultat d'une interaction entre les deux sujets-objets en présence, une construction inséparable d'une traduction de la part du chercheur, celui-ci ne pouvant faire autrement qu'interpréter ce qu'il perçoit.

L'anthropologie est ainsi inséparable d'une phénoménologie elle-même doublée d'une herméneutique : ce que l'anthropologue perçoit est du sens, inséparable de sa présence au monde, le même monde que celui auquel appartient « son objet », mais un sens susceptible de plusieurs écritures et de plusieurs lectures.

C'est cette pluralité d'interprétations qui permet à l'anthropologie d'appréhender la diversité des cultures.

« L'aventure ethnographique, qui consiste dans l'expérimentation visuelle et linguistique des différences, appelle différentes façons de dire, de lire et d'écrire, une variété de versions, le contraire même de l'univocité. »<sup>8</sup>

Ce qui intéresse l'anthropologie, c'est la différence, une différence née de l'écart entre le proche et le lointain, le même et l'autre. C'est ce mouvement de va-et-vient entre l'identique et l'altérité qui constitue le regard propre à l'anthropologie, « science de l'entre-deux ». Et cet écart se retrouve dans le discours ethnographique, entre le vu et l'écrit.

Ainsi l'anthropologie « ne fixe pas la vision dans un savoir. Elle introduit le trouble dans ce qui est regardé ». <sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> François Laplantine, *La description ethnographique* (Editions Nathan, 1996), p. 117.

<sup>9</sup> Id., *ibidem*, p. 117.

Diversité d'objets, diversités de sujets, diversités de point de vue et de types de connaissances, une diversité nécessaire pour dire la multiplicité des êtres.

« La description ethnographique » est un ouvrage assez court qui résume adroitement la conception qu'ont les anthropologues actuellement de l'ethnographie, de l'ethnologie et de l'anthropologie. La plupart vont se situer dans cette perspective, avec des variations plus ou moins grandes.

Ainsi, Mhonder Kilani quand, dans « l'invention de l'autre », il définit l'anthropologie comme un « travail continu de médiation sur l'identité et la différence »<sup>10</sup>. Nous retrouvons l'idée de ce mouvement de va-et-vient entre l'identique et le différent qui permet à l'anthropologue d'élaborer un type de connaissance, une connaissance construite de façon dynamique et inséparable d'une opération de traduction. Une connaissance qui porte toutefois sur un réel préexistant. Kilani souligne ceci à plusieurs reprises afin de se démarquer des anthropologues « hyper-textualistes » postmodernes qui, dans leur déconstruction radicale, semblent ne conserver de la crise que la crise elle-même. Exit la culture. Exit toute réalité empirique.

« Nous continuons à penser que *quelque chose* existe *avant* qu'on n'en parle, quelque chose de la réalité de l'Autre que l'on peut comprendre et interpréter et que l'on doit rapporter au public d'ici ».<sup>11</sup>

Kilani insiste sur le caractère co-construit de la connaissance anthropologique : le chercheur et l'indigène se rencontrent, entrent en relation et le discours qui est résulte est le fruit de cette interaction. Il en est de même pour la question de l'ethnicité et du traitement de l'autre, pour la structure lignagère et les croyances qu'elle véhicule : résultat d'une construction, d'un type de relation noué entre les différents acteurs en présence plutôt qu'énoncé sur un contenu.

Toutefois, si c'est l'interaction qui produit de la connaissance en anthropologie, celle-ci est avant tout inséparable de l'histoire occidentale : elle est née du rapport singulier de notre culture à toutes les autres : un rapport de domination, une asymétrie fondamentale, manifeste dans le désir que nous av(i)ons de classer et d'ordonner les autres peuples. L'anthropologie reste marquée par le contexte qui a permis son apparition, c'est pourquoi « il ne saurait y avoir autant d'anthropologies que de cultures »<sup>12</sup>.

L'anthropologie est le résultat d'une asymétrie, et le regard sur l'autre est par conséquent à la base inégalitaire : la relation entre le chercheur et l'indigène est postulée dès le départ comme se faisant dans les termes de l'anthropologue.

« Il n'y a pas de symétrie entre voir et être vu, c'est-à-dire entre la position qu'occupe l'anthropologue et celle de l'indigène. La compréhension de l'autre passe toujours par une rhétorique de l'altérité dont les catégories et les finalités nous appartiennent en propre ».<sup>13</sup>

Kilani soulève ici beaucoup de problèmes que nous allons retrouver par après : d'abord la question du statut de la réalité d'autrui si elle est le fruit d'un regard asymétrique et surtout la question de la (non) réciprocité de la connaissance anthropologique. Et dans la même lignée, c'est tout le problème de la (re-)connaissance de la différence et de son articulation avec l'égalité. Comment rendre compte d'un autre semblable mais différent ?

Pour Kilani, « la reconnaissance de l'autre ne peut qu'être hiérarchique, car l'égalité par elle-même ne peut constituer un ordre » et « la devise qui parle d'égalité dans la différence » apparaît trompeuse dans son principe même ».<sup>14</sup>

---

<sup>10</sup> Mhonder Kilani, *L'invention de l'autre* (Editions Payot, 2000), p. 14.

<sup>11</sup> Id., *ibidem*, p. 62.

<sup>12</sup> Id., *ibidem*, p. 36.

<sup>13</sup> Id., *ibidem*, p. 73.

<sup>14</sup> Id., *ibidem*, p. 268.

Constat assez dur qui prolonge celui défendu par Dumont dans son « Essai sur l'individualisme ».

Nous retrouvons le même problème concernant l'universalisme et le relativisme/particularisme : l'anthropologie (française), née dans une culture donnée, selon des conditions historiques particulières, se nie dans l'universalisme qu'elle professe. C'est pour Kilani (et Dumont) le paradoxe de l'anthropologie, et le même problème se pose pour la question des Droits de l'Homme : comment asseoir leur prétention universaliste alors qu'ils ne sont qu'un produit historique (et culturel) parmi tant d'autres ? Mais si toutes les cultures se valent, comment en parler ? La question de l'universalisme/relativisme semble mener à une impasse et la seule solution que préconise Kilani consiste, si on veut faire de l'anthropologie, à le faire en ayant conscience de ce rapport de force qui lui est inhérent.

Ainsi, « pour qu'une autre culture que la culture occidentale puisse développer un discours anthropologique, il lui faudrait changer la nature des rapports de force pour s'instituer elle-même comme pôle dominant de ces relations, la référence obligée, pour elle-même comme pour les autres cultures, pour se penser et penser le monde ». <sup>15</sup>

Autrement dit, on peut faire de l'anthropologie, mais en (toute) connaissance de (notre) cause...

Il s'agit ici, je pense, d'une question fondamentale pour l'anthropologie : celle de son éventuelle (a)symétrie, une question à laquelle il est loin d'être évident de répondre. Je tâcherai toutefois d'y apporter quelques éléments de réponse dans le cadre de ce travail.

D'autres anthropologues vont s'interroger sur la raison d'être d'une anthropologie privée de son objet originel. L'anthropologie est née de notre curiosité (intéressée) à l'égard de l'autre exotique. L'indigène ayant disparu, a-t-elle un avenir et d'abord un présent ?

Ainsi Testart se demande si l'anthropologie ne ferait pas mieux de se recycler en « ethnohistoire » et de gérer indéfiniment le stock élaboré par les « anciens » anthropologues. Heureusement pour nous, il y a d'autres propositions !

Je vais me contenter d'évoquer ici celle de Marc Augé qui, dans « Pour une anthropologie des mondes contemporains », apporte sa réponse à cette question des conséquences de la disparition du primitif et de la globalisation pour l'anthropologie.

Ainsi, d'après lui, la modernité se caractériserait par « une accélération de l'histoire » et un « rétrécissement de la planète ». Les contacts de plus en plus nombreux auxquels nous sommes confrontés ont remplacé l'étranger (très) lointain et exotique par l'autre très (voire souvent trop) proche.

Face à ces changements, il se pose la question, comme le fit Testart, de la pertinence de l'anthropologie

« Au regard des nouvelles situations que, depuis la décolonisation, l'histoire nous impose à un rythme accéléré, la question se pose effectivement de savoir si l'anthropologie *comme telle* a quelque chose à en dire. (...) Il n'y aurait rien de scandaleux à reconnaître qu'une discipline qui s'est toujours définie comme une discipline du présent perd quelque chose de sa raison d'être si disparaissent du présent actuel les objets sur lesquels elle se penchait. On pourrait imaginer, dès lors, qu'elle se consacre à l'étude de figures atemporelles ou historiques, qu'elle devienne effectivement une anthropologie historique. » <sup>16</sup>

Si l'anthropologie veut avoir un futur, elle va devoir s'adapter en renouvelant ses méthodes et en modifiant son type d'approche.

Heureusement, l'anthropologie est habituée - et est historiquement habilitée - à se remettre en question et à se renouveler : « toute réflexion sur le renouvellement de l'anthropologie s'inscrit paradoxalement dans une tradition (...) L'anthropologie a toujours été *historique*,

---

<sup>15</sup> Id., *ibidem*, p. 297.

<sup>16</sup> Marc Augé, *Pour une anthropologie des mondes contemporains* (Aubier, 1994), p. 68.

c'est-à-dire consciente d'observer un monde dont l'évolution la condamnait elle-même au mouvement. ».<sup>17</sup>

Le renouvellement de l'anthropologie doit accompagner l'évolution de son objet : Autrui. Un Autrui actuellement de moins en moins autre. C'est à ces conditions que l'anthropologie pourra continuer à être une discipline du présent et, bien plus, qu'elle pourra alors « prendre les devants et proposer, pour aujourd'hui et pour demain, les éléments d'une critique prospective ».<sup>18</sup>

Un beau programme qui n'est pas resté lettre morte...

Quand à l'objet principal de l'anthropologie, il s'agit pour Augé, de la triple expérience de la pluralité, de l'altérité et de l'identité.

La modernité se définirait pour lui par une « crise d'altérité » : par la multiplication des mondes en présence, Autrui est maintenant trop proche. On ne sait plus penser l'autre et de ce fait, notre identité s'en trouve altérée. Aujourd'hui, pour la première fois, l'ensemble de la planète est soumis au même défi : penser la pluralité des mondes dans un singulier « contemporain ». Nous sommes tous confrontés aux mêmes événements : contacts interculturels de plus en plus fréquents et déplacements des frontières, omniprésence des médias brouillant les repères temporels et spatiaux habituels. Redéfinition de notre monde qui entraîne avec lui la place de l'autre et par conséquent la stabilité (bien précaire) de notre identité.

Face à ce paysage qui succède à l'ancienne configuration colonisateur/colonisé, l'anthropologie est plus que jamais indispensable moyennant un changement de perspective et « s'adapter au changement d'échelle, ce n'est pas cesser de privilégier l'observation de petites unités mais prendre en considération les mondes qui les traversent, les débordent et, ce faisant, ne cessent de les constituer et de les reconstituer. »<sup>19</sup>

Une anthropologie contemporaine pour des mondes modernes.

Je pense, à travers ces quelques auteurs, avoir fait un petit tour d'horizon des principales questions qui traversent l'anthropologie actuellement, ainsi que des problèmes fondamentaux sur lesquels elle se concentre. La plupart des anthropologues se situent dans la mouvance de ces interrogations, et leurs solutions se traduisent le plus souvent dans les termes qui ont été évoqués ci-dessus.

Je ne parlerai pas ici de l'anthropologie dite postmoderne (ultra-interprétative ou cognitive) qui, comme je l'ai dit plus haut, me semble se dissoudre en même temps qu'elle fait disparaître tout objet possible pour l'anthropologie. Il me semble en effet difficile de prétendre continuer à faire de l'anthropologie quand on n'attribue d'autres réalité que textuelle à l'exercice ethnographique, ou quand, comme Sperber, on prétend définir les faits sociologiques à partir des faits psychologiques et réduire la culture à une « épidémiologie des idées ».

J'avoue ma perplexité face à ces déconstructions radicales et mon impression de me trouver dans une impasse dont la seule chose à dire est justement qu'elle ne mène à rien et que c'est là, justement, ce qu'elle semble vouloir faire...

Pour terminer ce bref aperçu de quelques anthropologues, je voudrais évoquer rapidement un dernier auteur qui occupe une position un peu marginale par rapport aux autres, mais chez qui on retrouve les questions qui ont été évoquées ci-dessus : Michael Singleton et son « nominalisme ».

---

<sup>17</sup> Id., *ibidem*, p. 61.

<sup>18</sup> Id., *ibidem*, p. 80.

<sup>19</sup> Id., *ibidem*, p. 178.

Celui-ci rappelle, à juste titre, au début de sa « Critique de l'ethnocentrisme », ce que les postmodernes ont apparemment complètement oublié, à savoir que « hors culture, rien n'est donné, c'est-à-dire rien de bien substantiel ou de significatif ».<sup>20</sup>

De cette nécessité de tout re-contextualiser, Michael Singleton déduit le caractère d'«incompressible singularité de toute chose » : il n'y a pas des institutions (réifiées) et des individus (objectivés), mais des choses strictement contextualisées (historiquement et surtout culturellement) et par conséquent irrémédiablement séparées.

Mais « face à ce flux, qui en outre est foncièrement flou, le problème vital pour chaque vivant et pas seulement pour l'homme, c'est d'opérer des regroupements. Car sociobiologiquement ce serait invivable, suicidaire, d'individualiser l'inédit évolutif à chaque fois par un nom différent. Le vivant est condamné à généraliser. (...) Or on peut regrouper des entités sans postuler l'existence dans chacune de traits identiques. »<sup>21</sup>

Pour appréhender une chose, il faut pouvoir la relier à d'autres c'est-à-dire à la fois la séparer, la différencier et l'identifier à d'autres. Toute opération de connaissance suppose de recourir à du globalisable pour comprendre du particulier, de discerner des traits estimés communs. Ainsi chaque culture opère, pour des raisons pratiques, des mises en forme du réel plausibles en fonction notamment de ses besoins.

L'anthropologie comme pensée de la reliance, j'y reviendrai, j'aimerais ici rapidement souligner l'acte conjoint de discernement du semblable et du différent qui permet de cerner (construire) une identité.

Et pour l'anthropologue, puisque le réel sur lequel il travaille est déjà le résultat d'un tri culturel, propre à chaque culture, son travail est nécessairement un travail d'interprétation inséparable d'un positionnement c'est-à-dire d'une implication.

Puisque tout est profondément contextualisé et « enculturé », il n'y a aucune raison qu'il en soit différemment pour, par exemple, les Droits de l'Homme et le souci d'autrui que nous manifestons parfois de façon si zélée.

Autrui, non seulement ajuste son identité selon des agencements différents de nous, mais en plus ne peut être séparé du tout dans lequel il se trouve. Ainsi, du rapport du primitif avec l'autre : celui-ci, fondamentalement étranger, est foncièrement ennemi. Dans la construction de leur identité, « les primitifs ont opté pour la différence contre l'identité, pour l'exclusion contre l'inclusion. (...) Amener les primitifs à abolir « la distinction du nous et de l'autre » serait les anéantir en tant que tels. »<sup>22</sup>

D'autant plus que nos Droits de l'Homme, et leur souci d'autrui, avec leur visée égalitariste et universaliste sont indissociables d'« une inégalité intériorisée jusqu'à l'inconscience tant par l'inférieur que par le supérieur (...) Le rapport de force reste inéluctable »<sup>23</sup>.

Retour du débat universalisme/relativisme auquel Singleton apporte son nominalisme : chaque cas est particulier et chaque problème est singulier. Un Autrui irréductible à aucun autre (irréductible mais comparable), qui fait partie d'un tout qu'il est indispensable de connaître si on veut approcher sa spécificité. « Trop souvent on croit reconnaître chez l'autre une partie de soi-même (...) or, en fait, des parties qui peuvent se ressembler superficiellement sont substantiellement différentes parce qu'elles s'articulent à des ensembles structurés en systèmes contradictoires. »<sup>24</sup>

Ainsi Autrui, comme toute autre réalité, n'existe pas en soi, mais est le résultat de toute une série d'opérations effectuées en interaction avec d'autres éléments, et ce qui vaut pour autrui vaut évidemment aussi pour soi.

---

<sup>20</sup> Michael Singleton, *Critique de l'ethnocentrisme* (Paris, 2004), p. 45.

<sup>21</sup> Id., *ibidem*, p. 113.

<sup>22</sup> Id., *ibidem*, p. 146.

<sup>23</sup> Id., *ibidem*, p. 146.

<sup>24</sup> Id., *ibidem*, p. 158.

« Si déjà le rapport avec soi-même ne doit pas être conçu en termes de représentation subjective d'une réalité objective, mais plutôt en termes de construction en cours au vu de contextes changeants, combien plus la relation à autrui, et en particulier le souci de lui, ne doit-elle pas être prise pour provisoire et partielle ? »<sup>25</sup>

Et ceci, loin de mener à un constat pessimiste débouche sur une éthique de la rencontre avec Autrui et un appel à vivre à fond le présent « sans fin, ni Fin » que je n'ai malheureusement pas le temps de développer ici.

Ce que j'ai voulu brosser ici à l'aide de quelques traits rapides, en choisissant, je le répète, certains auteurs parmi d'autres possibles, c'est la toile du fond sur laquelle s'inscrit tout discours anthropologique actuellement. Ces discours vont parler de différentes choses, et dans le cas qui nous intéresse ici, principalement de l'Homme, mais ils vont aussi redire de multiples façons ces divers questionnements qui ont été mis en évidence plus haut. Ces interrogations vont parfois même directement influencer la conception de l'Homme ou les diverses figures de l'homme que nous allons rencontrer. La méthode anthropologique suscite des questions et ces questions se reflètent dans l'objet, d'autant plus quand l'objet choisi est précisément cet homme qui en tant que primitif ou anthropologue pose tant de problèmes.

Difficile dès lors de faire parfois la part des choses entre l'Homme actuel en tant que figure culturelle spécifique, objet d'un discours anthropologique, l'homme/anthropologue, traducteur-interprète de ce discours sur l'homme et qui est lui aussi une figure culturelle de(un) l'homme, et l'Autre qui participe également à la construction de ce discours sur (un) l'homme et dont le statut est loin d'être clair...

Afin de démêler un peu tout ceci, je vais vous présenter, dans le chapitre suivant, les trois principales figures de l'homme actuel qui me semblent se dégager des discours anthropologiques aujourd'hui.

Ensuite, je souhaiterais revenir sur la question de l'identité/altérité qui me paraît être au fondement même de la constitution de l'anthropologie – imprégnant autant sa méthode que ses diverses productions – ainsi qu'à la base du concept d'Homme ; ce qui, dans les deux cas, détermine leur spécificité.

L'anthropologie « s'affirme comme la construction perpétuelle d'une identité ancrée dans une manière de dire l'autre »<sup>26</sup>. Et on verra que sur ce thème, plusieurs variations sont possibles.

A travers ces quelques auteurs, j'ai pu aborder les quelques thèmes principaux que l'on va retrouver dans les différents discours sur l'Homme.

Enfin, pour finir, je tâcherai d'apporter quelques éléments de réponse aux différentes questions soulevées, et de présenter des auteurs qui permettent de déplacer ces questions et de les situer dans un autre cadre, ce qui les modifie radicalement.

Mais d'abord, voici l'Homme...

## **II. Les différentes figures de l'Homme.**

### **A. L'Homme dans la Modernité : l'Individu et le Sujet.**

---

<sup>25</sup> Id., *ibidem*, p. 170.

<sup>26</sup> Alain Reyniers et Olivier Servais, *Ethnohistoire ou anthropologie prospective ?* dans « Recherches sociologiques », vol. XXXII, n°1, 2001, p. 52.

Il m'a été difficile, dans l'étude des variations sur l'homme moderne, de différencier les travaux des anthropologues de ceux des sociologues. En effet, dans les rayons des librairies, il y a des auteurs, comme Elias par exemple, qui ont plusieurs de leurs ouvrages classés « en anthropologie » tandis que d'autres le sont en « sociologie ». D'autres auteurs, comme Edgar Morin, sont tantôt anthropologue, tantôt sociologue selon les endroits où l'on se rend.

Enfin, et beaucoup plus pertinent, je me suis trouvée face à un cercle d'auteurs qui traitent du même thème, se connaissent et commentent les travaux des uns et des autres et dont il m'a été impossible de séparer une tranche qui ne serait que « sociologique » d'une autre exclusivement « anthropologique ». Ceci simplement pour rappeler le caractère parfois très arbitraire de ces divisions.

L'homme dont il s'agit ici est un homme qui s'inscrit dans un contexte historique politico-économique particulier : la mondialisation/globalisation.

La première caractéristique de ce contexte, sans doute la plus importante en ce qui nous concerne, est qu'il s'étend à l'ensemble de la planète et détermine un présent - et un avenir-commun à toute l'humanité.

Selon les auteurs, comme nous l'avons dit à propos d'Augé par exemple, certains vont plutôt insister sur le « rétrécissement de la planète » que la mondialisation occasionne.

Ainsi, « tout, jusqu'aux mauvaises nouvelles, nous paraît familier. Les quatre coins du monde retentissent d'impératifs planétaires »<sup>27</sup>. L'entière du monde est à notre porte, un monde de circulation, caractérisé par des flux migratoires incessants, des contacts interculturels omniprésents, et par l'explosion des médias qui crée un nouveau rapport au temps et à l'espace, ainsi qu'une importance accrue de l'imagination.

D'autres, parfois les mêmes, vont plutôt insister sur la dimension globale de ce nouveau monde et appeler à une « conscience planétaire » et/ou une « éthique planétaire », voir à cet égard notamment Varela et Morin. Le monde est ressenti et vécu comme le cadre de référence.

Ainsi, Petrella qui souligne la nécessité – et l'urgence - de « reconnaître l'humanité en tant que sujet juridique et politique »<sup>28</sup> si l'on veut (ré)apprendre à vivre ensemble. « L'humanité existe, c'est évident, mais la perception et la reconnaissance de son existence demeurent encore de nature plutôt anthropologique »<sup>29</sup>, c'est-à-dire symbolique et émotionnelle.

« Il faut transformer le monde en l' « humanité » qu'on est soi-même »<sup>30</sup>.

Le temps de la première culture planétaire est venu.

Et le premier habitant de ce nouveau monde est le sujet.

Peu d'auteurs ont autant analysé la figure du sujet qu'Alain Touraine. Le sujet se caractérise avant tout, pour lui, par sa pensée rationnelle et par la reconnaissance de droits humains fondamentaux, c'est-à-dire par le respect en l'autre de cet humain que l'on est soi-même.

« Il y a ceux qui découvrent le sujet en eux et dans les autres ; ils sont ceux qui font le bien. Et ceux qui cherchent à tuer le sujet dans les autres et en eux-mêmes ; ils sont ceux qui font le mal »<sup>31</sup>. Wieviorka reprendra et développera la relation du sujet avec la violence, quant aux autres, c'est dans la découverte de l'autre qu'émerge le sujet.

---

<sup>27</sup> Rüdiger Safranski, *Quelle dose de mondialisation l'homme peut-il supporter ?* (Actes Sud, 2005) p. 75.

<sup>28</sup> Riccardo Petrella, *Désir d'Humanité* (Editions Labor, 2004), p. 137.

<sup>29</sup> Id., *ibidem*, p. 137.

<sup>30</sup> Rüdiger Safranski, *op. cit.*, p. 113.

<sup>31</sup> Alain Touraine, *Un nouveau paradigme pour comprendre le monde d'aujourd'hui* (Fayard 2005), p. 156.

« Se sent sujet seulement celui ou celle qui se sent responsable de l'humanité d'un autre être humain. (...) L'idée du sujet fait apparaître en moi et en l'autre ce que nous pouvons avoir de commun ».<sup>32</sup>

Pour cette raison, défend Touraine, le sujet est le contraire du moi qui, bien que fragmenté et toujours changeant, est obsédé par son identité. C'est dans le vide laissé par l'expulsion du moi que peut se construire le sujet, un sujet qui est entré dans chaque individu. Il faut savoir mettre de côté la question de l'identité, d'autant plus que celle-ci est plus que jamais composée de fragments différents, pour faire place au sujet.

Comment le sujet se constitue-t-il ? C'est la rencontre avec l'autre qui le fait émerger. C'est pourquoi, c'est surtout dans la tension et dans la résistance à l'injustice qu'il se manifeste, quand il s'agit de défendre la dignité d'un autre humain ou quand ses propres droits fondamentaux sont en danger. Alors le sujet prend pleinement conscience de son existence.

« Il n'y a de sujet que rebelle, partagé entre la colère de ce qu'il subit et l'espoir de l'existence libre, de la construction de soi ».<sup>33</sup>

La subjectivation, c'est-à-dire la création du sujet, se manifeste par une présence accrue au corps. « Ce mouvement de retournement sur soi qui construit le sujet commence au plus près de l'individu, dans sa relation à son propre corps – et plus exactement à son corps sexué »<sup>34</sup>, parce que c'est par la relation sexuelle, et le désir, que l'on ressent véritablement la découverte de l'autre, et parce qu'elle porte en elle la capacité de reproduction.

Devenir sujet se fait par la reconnaissance en l'autre de ce même sujet que l'on est. Ainsi, l'autre peut être différent, s'il accepte les mêmes principes universels que ceux que je lui reconnais, et la modernité peut se faire au rythme des différentes modernisations, à condition que celle-ci préservent les deux critères essentiels qui la caractérisent : la rationalité et les droits individuels universels.

Touraine s'insurge ici contre Dumont pour qui la combinaison de l'égalité et de la différence était impossible à résoudre et qui, à juste titre, voyait dans notre société moderne « une forme particulière d'humanité, qui est exceptionnelle en ce qu'elle se nie comme telle dans l'universalisme qu'elle professe »<sup>35</sup>. « Jugement irrecevable » d'après Touraine, dont le sujet, sous certains aspects, reste teinté d'une forte dose d'ethnocentrisme, pour ne pas dire plus.

Le sujet, de par la disparition de la logique « communautaire », puis « sociétaire » suite à l'impact de la mondialisation, se manifeste de plus en plus dans des mouvements culturels, des mouvements dans lesquels les femmes jouent un rôle particulièrement important.

La question de l'égalité et de la différence se pose particulièrement dans le cas des femmes. Il est difficile de nier leur égalité par rapport aux hommes, et ce malgré la domination traditionnelle de ceux-ci à leur égard, ainsi que leur différence. Une différence qui n'est pas un renversement par rapport aux valeurs plus « masculines » mais un dépassement de ce cadre de référence. Ainsi, pour Touraine, la figure par excellence du sujet est la femme et le monde moderne est avant tout caractérisé par l'apparition de la femme – enfin – sur le devant de la scène. « La femme doit être définie par rapport à elle-même, et non par référence à ses rôles sociaux et à ses relations avec l'homme ».<sup>36</sup>

Laisser une (sa) place à la femme va permettre de réunir ce qui a été séparé dans les sociétés marquées par la domination masculine : le corps et l'esprit, la nature et la culture, la vie sociale et la vie privée. Les femmes « pensent et agissent en termes *ambivalents*, ceux qui

---

<sup>32</sup> Id., *ibidem*, p. 219.

<sup>33</sup> Id., *ibidem*, p. 161.

<sup>34</sup> Id., *ibidem*, p. 193.

<sup>35</sup> Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme* (Editions du Seuil, 1983), p. 221.

<sup>36</sup> Alain Touraine, *op. cit.*, p. 313.

permettent de combiner et n'obligent pas à choisir. Et c'est bien dans un monde d'ambivalence que nous vivons ».<sup>37</sup>

Je reviendrai longuement sur la question de l'ambivalence ainsi que des rapports homme/femme. Pour l'instant, ce que je voudrais retenir du sujet chez Touraine, c'est son apparition et sa reconnaissance nécessairement conjointe en l'autre et en soi-même, et son caractère malheureusement fort ethnocentrique. Je tâcherai de montrer plus loin, quand j'aborderai la question de l'empathie, comment il est possible de se situer à un autre niveau tout en gardant le même type de préoccupations.

Michel Wieviorka prolonge la discussion du rapport que le sujet entretient avec la violence. « La violence se comprend mieux à partir du moment où l'on fait intervenir la subjectivité de son ou de ses auteurs, son ou leur expérience de sujet, dans ses dimensions à la fois vécues et imaginaires ».<sup>38</sup>

Il partage la définition du sujet et de la modernité selon Touraine pour se concentrer sur l'aspect déstructurant de la globalisation. Celle-ci, de par la multiplication des cultures en présence, se caractérise alors par l'absence de repères et par une incertitude croissante chez l'individu qui ne parvient pas à se prendre comme point de référence.

Le sujet peut alors se transformer en « anti-sujet ». En effet, si le sujet échoue à se constituer en être libre, s'il ne parvient pas à être l'acteur de sa propre existence, mais qu'au contraire, il se trouve face à un monde qui lui paraît de plus en plus changeant et fragmenté, dominé par des forces de rupture, il peut alors sombrer dans la violence.

C'est l'échec de l'individu dans sa subjectivation qui le pousse à vouloir la nier chez l'autre. « La négation de la subjectivité de l'autre est mise au service de l'affirmation de soi »<sup>39</sup>. N'ayant pas réussi à reconnaître en l'autre son semblable-sujet, et ainsi à construire une subjectivité conjointement, c'est en le détruisant que l'individu parvient à se constituer.

La violence dont est capable le sujet est d'autant plus absolue que celui-ci vit « corporellement » les conséquences de la mondialisation. « Car paradoxalement, ces transformations majeures, qui opèrent à l'échelle du globe, affectent aussi la personne dans ce qu'elle a de plus individuel, de plus singulier ».<sup>40</sup>

Citant ici et reprenant l'analyse d'Appadurai, Wieviorka montre à quel point les corps mêmes ont été touchés par cette absence de repère qui envahit l'individu, un individu qui se met, face à cette indétermination ethnique et culturelle qui l'entoure de plus en plus, à soupçonner tout et tout le monde ; un individu, qui pour se sentir exister en tant que personne concrète éprouve alors le besoin matériel de détruire, transformer, occuper le corps de l'autre.

C'est cette incapacité à « incorporer » l'identité qui expliquerait (en partie) l'extrême cruauté dont a fait preuve le siècle passé, ainsi que la transformation d'individus, (trop) proches géographiquement d'autres personnes, en bourreaux de celles-ci.

« On tue pour savoir qui est l'autre et pour en déduire qui l'on est »<sup>41</sup>, la violence devient ainsi « l'expression, terrifiante, du sujet délesté de toute identité (...), elle est une logique, parmi d'autres possibles de production de « personnes réelles » »<sup>42</sup>. Avant d'être un sujet, encore faudrait-il que l'individu réussisse d'abord à être une personne concrète.

---

<sup>37</sup> Id., *ibidem*, p. 328.

<sup>38</sup> Michel Wieviorka, *La violence* (Editions Balland, 2004), p. 284.

<sup>39</sup> Id., *ibidem*, p. 266.

<sup>40</sup> Id., *ibidem*, p. 289.

<sup>41</sup> Id., *ibidem*, p. 290.

<sup>42</sup> Id., *ibidem*, p. 290.

L' « anti-sujet », qui traite ses victimes comme des êtres chosifiés, déshumanisés et désobjectivisés, est « cette face d'ombre de l'être qui renverse les catégories du sujet »<sup>43</sup> et ne prend tout son sens que par rapport à lui.

La cruauté, et une certaine forme de violence, est la marque du sujet qui, face à un environnement instable, échoue dans sa subjectivation.

Si Arjun Appadurai explique également l'exacerbation de la violence par la perte de la certitude de savoir qui est l'autre, ce qui est caractéristique avant tout chez lui de la construction de l'identité, et des rapports avec autrui, c'est leur caractère fondamentalement « circulatoire ».

Il n'est plus ici question de sujets se construisant conjointement à d'autres mais d'individus pris dans des constructions identitaires se faisant dans un processus permanent de mises en relation de l'autre et de soi, de l'extérieur et de l'intérieur.

La mondialisation et ses nombreux flux, migratoires, médiatiques, touristiques et imaginaires notamment, a profondément transformé notre monde. Un monde qui était local, territorialisé dans le sens donné par Deleuze et Guattari dans « Mille plateaux », et qui maintenant est profondément déterritorialisé. « Nous vivons dans un monde rhizomatique, voire schizophrène qui fait appel, d'une part, à des théories sur le déracinement, l'aliénation et l'écart psychologique entre les individus et les groupes, et, d'autre part, à des rêves - ou à des cauchemars - de proximité électronique ».<sup>44</sup>

Un des grands mérites d'Appadurai est d'avoir insisté sur l'importance de l'imagination dans la construction de l'identité moderne.

Non seulement, les groupes ne se définissent plus par un territoire spatialement déterminé, par une conscience historique d'eux-mêmes ou une homogénéité culturelle, mais au contraire se construisent en interaction les uns avec les autres, mais en plus l'imagination occupe une part croissante dans ce processus identitaire. Les groupes délocalisés peuvent ainsi en partie s'inventer un pays d'origine avec lequel ils auraient envie de garder le contact, voire ne le faire exister que dans leur imaginaire mais un imaginaire pouvant déboucher sur des conflits ethniques.

Et cette part croissante de l'imagination intervient également au niveau de l'individu : celui-ci se voit proposer, notamment par les médias, un éventail de vies plus larges que jamais, et dans son identité intervient autant ce qu'il est (et fait) que ce qu'il pourrait être (et faire).

« Le fantasme est désormais une pratique sociale : il entre, sous différentes formes, dans la fabrication de la vie sociale d'un grand nombre de personnes dans un grand nombre de sociétés. (...) Ces vies complexes, en partie imaginées, doivent désormais former le lit de l'ethnographie, du moins de celle qui désire conserver une voix particulière dans un monde transnational et déterritorialisé »<sup>45</sup>.

L'imagination intervient également dans le bricolage auquel se livre l'Homme moderne, ou le groupe déterritorialisé, dans le cadre de sa construction identitaire, sélectionnant, ou fantasmant, tel ou tel élément selon des modalités particulières. Si l'autre est toujours indispensable à la construction de l'identité, celui-ci n'est plus d'origine taxinomique mais interactif : un autre imaginé, projeté selon des finalités propres, déterminant ainsi, dans bien des parties du monde, des minorités aussi artificielles que les majorités qu'elles paraissent mettre en péril.

---

<sup>43</sup> Id., *ibidem*, p. 287.

<sup>44</sup> Arjun Appadurai, *Après le colonialisme* (Editions Payot, 2001), p. 63.

<sup>45</sup> Id., *ibidem*, pp. 96-97

« La culture passe donc d'une sorte de substance locale et inerte à une forme assez volatile de différence. (...) La vie aujourd'hui est autant un acte de projection et d'imagination qu'une mise en œuvre de scénarios connus ou d'issues prévisibles ».<sup>46</sup>

L'identité devient alors parfois tellement floue qu'il est très difficile de faire la part des choses, et quand l'incertitude devient trop forte, quand les enjeux liés à l'identité deviennent exorbitants, la violence fait son apparition, la violence et la rage « liée à un profond sentiment de trahison qui se concentre sur les victimes, et cette trahison tient dans la relation entre apparence et réalité »<sup>47</sup>. Un sentiment de trahison qui frappe tout et qui se porte tout autant sur les catégories et les identités, que sur l'intimité et les corps mêmes, et qui peut transformer des gens ordinaires en tueurs.

Ce qui est très riche dans l'analyse d'Appadurai est son caractère profondément dynamique. L'identité - individuelle ou collective - est définie en termes de processus, et d'interaction, dans lequel il est impossible de séparer une partie des autres. L'individu est plongé dans un monde profondément mouvant dont il ne peut être coupé. Son identité se construit dans un contexte en perpétuel mouvement, une identité toujours transitoire et en partie imaginée, puisque non dissociable d'un monde qui en a les mêmes caractéristiques. L'imagination est devenue une dimension importante des sociétés contemporaines, et l'anthropologie a certainement un rôle important à jouer dans la reconnaissance de l'importance accrue de cette dimension comme pratique socio-culturelle.

De plus en plus, la réflexion sur l'individu et son identité va se faire en termes de processus, de mises en relations, et plus de structures ; en termes de co-constructions entre des éléments (l'individu, la société, le monde) interagissant dans un contexte mouvant, plutôt qu'en termes de monades isolées. Elias a été un des premiers à montrer qu'il n'existait pas, d'un côté, des individus, et, de l'autre, la société, qu'on ne pouvait penser l'un sans l'autre. Cette imbrication s'étend maintenant que la société est devenue planétaire.

C'est également dans cette perspective que se situe Albert Bastenier quand il étudie « l'ethnicité et le racisme dans les sociétés européennes d'immigration ». Dans le contexte désormais connu de la globalisation, les conflits culturels prennent de plus en plus d'importance de par la mise en présence des diverses cultures. Ces migrations et les conflits qui en résultent sont producteurs d'« ethnicité » et non de racisme, parce qu'une explication en termes de racisme qui substantialiserait les cultures en présence passerait à côté de la spécificité du problème.

En effet, « on n'assiste jamais à l'émergence d'une affirmation ethnique isolée, mais à celle d'un système d'affirmations ethniques complémentaires se répondant par le truchement d'un réseau d'imputations identitaires croisées »<sup>48</sup>. Dans la même veine qu'Appadurai, les groupes se construisent en relation les uns avec les autres, en même temps qu'ils entretiennent un rapport à eux-mêmes.

« Il faut voir l'ethnicité comme un agir social qui se déploie à partir de ce que les acteurs sont, font et deviennent dans la dynamique du changement d'échelle d'un monde se globalisant »<sup>49</sup>.

L'ethnicité est un processus d'identification parmi d'autres, un processus qui s'est déclenché suite aux contacts interculturels entre cultures auparavant assez éloignées les unes des autres.

Un autre processus d'identification, c'est-à-dire un autre mécanisme « de différenciation et de hiérarchisation sociale auquel les ensembles humains recourent en vue d'établir le pôle d'ordre de leur existence »<sup>50</sup>, se fera selon d'autres modalités et pourra se faire, par exemple,

---

<sup>46</sup> Id., *ibidem*, p. 104.

<sup>47</sup> Id., *ibidem*, p. 216.

<sup>48</sup> Albert Bastenier, *Qu'est-ce qu'une société ethnique ?* (PUF, 2004), p. 132.

<sup>49</sup> Id., *ibidem*, p. 143.

<sup>50</sup> Id., *ibidem*, p. 148.

selon le sexe, une des plus anciennes sources de classement social, l'âge ou encore la classe sociale.

La spécificité du monde moderne est d'avoir, en mettant en présence certaines cultures avec d'autres, crée le couple « anciens établis/nouveaux entrants » tel qu'il a été analysé par Elias. Ce couple ne préexistait pas à sa mise en relation : une culture n'est « ancienne » que parce qu'elle était là avant qu'une autre n'arrive et qu'elle se sente dès lors mise en danger par la présence de celle-ci. L'une comme l'autre se construisent ainsi simultanément dans cette coprésence.

Bastienier réserve le terme « ethnicité » aux processus identitaires des groupes culturels mis en présence, et le terme « identité » à ceux que déploient les individus. Dans les deux cas, il s'agit de redéfinir une image de soi par la différenciation culturelle d'avec d'autres.

« De la même manière que, pour les acteurs, les identités sont des processus de construction du sens à partir d'attributs culturels auxquels ils confèrent une importance prioritaire, les sociétés ethniques sont celles où, dans la mouvance de ces identités que ces acteurs s'attribuent, de nouvelles relations sociales se déterminent, se renforcent et s'enchevêtrent au point de faire système ». <sup>51</sup>

Les processus identitaires, de par la globalisation, reposent de moins en moins sur des différences de classes sociales ou de communautés, et se manifestent dorénavant le plus souvent en termes culturels. Ces mouvements mettent en présence des étrangers et des autochtones, et c'est dans cette mise en relation que s'effectue un processus identitaire qui crée des « anciens » et des « nouveaux », des majoritaires et des minoritaires. Pas de races donc, ni de victimes. Quant au processus identitaire de l'individu, son identité, inséparable de la société dans laquelle il se situe, il s'exprimera également en termes de différenciations culturelles.

Face à un lointain devenu proche, le processus d'identification opte plus que jamais pour la différenciation, une différenciation dans un cadre qui se veut égalitaire. A nouveau l'impossible combinaison égalité/différence : « le fait que le discours démocratique, traditionnellement centré sur la question de l'égalité, en vienne aujourd'hui à se lier à la reconnaissance des différences, représente un défi que la théorie sociale n'a pas fini de soulever ». <sup>52</sup>

Elias, dans « Logiques de l'exclusion » (1965, avec un avant-propos de Michel Wieviorka), avait admirablement montré toute la pertinence de ce couple « établis/marginaux » dans le cadre de l'analyse des relations entre deux groupes nouvellement mis en présence. Son analyse était d'autant plus pertinente qu'il s'agissait de deux groupes à prédominance ouvrière et partageant, à de faibles variantes près, des conditions socio-économiques comparables.

Ce qui caractérise alors, pour Elias, le rapport entre les deux groupes est un « différentiel de pouvoir », dû notamment à un sentiment de cohésion plus fort du premier groupe face aux intrus. « Nous étions là avant », ce qui leur confère de la supériorité face aux autres qui « ne sont pas comme nous » et cette infériorité est d'autant plus forte qu'il ne s'agit pas que d'une infériorité de pouvoir mais aussi « de nature » : « ils sont sales », et les contacts avec eux « contaminants ».

Et à une époque d'intensification de déplacements de population telle la nôtre, il y aura partout dans le monde des variantes de ce schéma de base, partout il y aura des groupes de vieux résidents face à de nouveaux venus. Dans un tel contexte, les nouveaux ne peuvent éviter d'avoir à nouer des relations (sociales) avec les « déjà installés ».

« Si les migrants n'ont pas la même couleur de peau et possèdent d'autres traits physiques héréditaires qui les différencient des plus vieux habitants, c'est généralement sous la rubrique

---

<sup>51</sup> Id., *ibidem*, p. 328.

<sup>52</sup> Id., *ibidem*, p. 322.

des « problèmes raciaux » que l'on traite de leurs propres formations de quartier et de leurs relations avec les habitants des quartiers plus anciens. Si les nouveaux venus sont de la même « race » mais ont une langue et des traditions nationales différentes, les problèmes auxquels ils sont confrontés, eux et les anciens, sont rangés au nombre des « problèmes ethniques ». Et s'ils ne sont ni d'une « race » différente ni d'un « groupe ethnique » différent, mais simplement d'une autre « classe sociale », on aborde les problèmes de mobilité sociale comme des « problèmes de classe » et, assez souvent, comme des problèmes « de mobilité sociale ». (...) Dans tous ces cas, les nouveaux venus s'appliquent à améliorer leur position, et les groupes établis à maintenir la leur. »<sup>53</sup>

La mise en présence de deux groupes – nécessairement « sociaux », et tout aussi inévitablement, « culturels » - met en route un processus de différenciation qui construit les éléments sur lesquels il va faire reposer sa différenciation : qu'il s'agisse de caractères phénotypiques (« races »), de traits jugés culturels (« ethnie ») ou économiques (« classes sociales »). Peut-être pourrait-on déjà suggérer ici, comme le développera Françoise Héritier, que c'est le même type de processus de différenciation qui est à l'œuvre, en prenant cette fois comme critère de distinction le genre humain, dans le cadre de l'identité masculin/féminin.

Dans tous les cas, le même processus identitaire est en route, un processus producteur de différences pour créer de l'identité. L'identité ainsi produite se retrouve autant au niveau individuel que collectif : l'image du nous d'une personne étant indissociable de son image de soi. Aucun individu ne naît et ne grandit hors société et son identification personnelle est inséparable de l'identification à un ou plusieurs groupes. L'homme est un être profondément social, un individu « hors société », comme « hors culture », ça n'existe pas. Elias refuse les analyses, comme celle de Dumont, centrées tantôt sur l'individu, tantôt de type holiste. Pour lui, il s'agit, « sous couvert d'une discussion de faits, d'une controverse sur deux systèmes de croyances »<sup>54</sup>. Qui dit « individu » dit « société » - et « culture » - et vice versa. Individu/société : une seule et même réalité à considérer. Edgar Morin, consacrera quelques années plus tard (1973) son « Le paradigme perdu : la nature humaine », à l'étude de la relation complexe « espèce/individu/société » humain.

Avec ces types de pensée qui insistent plus sur les processus et les interactions, nous sommes effectivement assez éloignés de l'analyse de Dumont faite en termes d' « individualisme » et de « holisme ».

Celui-ci retrace historiquement le parcours de l'individu qui d'« individu-hors-du monde » avec les premiers chrétiens (conçu comme extérieur à l'organisation sociale et politique donnée) se mue progressivement en notre « individu-dans-le-monde » comme être moral porteur de nos valeurs suprêmes. Toute la difficulté réside alors dans l'articulation de ces individus, à prétention universaliste, avec les entités collectives particulières auxquels ils appartiennent. Si ce qui prime, c'est la société comme un tout, alors il ne peut y avoir d'individu autonome égalitariste ; au contraire, si la valeur est mise sur l'individu, on passe à côté de la reconnaissance de la spécificité culturelle. C'est à nouveau l'impasse égalité/différence, ou encore universalisme/relativisme/culturalisme.

Et l'anthropologie est née dans et de cette impasse. « D'un côté l'individualisme-universalisme moderne qui seul fonde l'ambition anthropologique, de l'autre, la société ou culture fermée sur soi, identifiant l'humanité avec sa forme concrète particulière (et subordonnant l'homme à la totalité sociale, ce pourquoi je parle de « holisme »). L'anthropologie commence ici. De cette rencontre elle fait une combinaison en modifiant les deux termes, et il est indispensable de le souligner ».<sup>55</sup>

---

<sup>53</sup> Norbert Elias, *Logiques de l'exclusion* (Fayard, 1997), pp. 293-294.

<sup>54</sup> Id., *ibidem*, p. 310.

<sup>55</sup> Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme* (Editions du Seuil, 1983), pp. 220-221.

C'est en tout cas ce que fit Kilani, qui reprit et développa les conclusions de Dumont : notre culture et société moderne – et l'individu moderne comme valeur - n'est qu'une forme particulière d'humanité « exceptionnelle en ce qu'elle se nie comme telle dans l'universalisme qu'elle professe »<sup>56</sup>, il ne saurait y avoir autant d'anthropologies que de cultures (« on reléguera à la place qui leur revient les rêveries sur une multiplicité d'anthropologies correspondant à la multiplicité des cultures »<sup>57</sup>) et la reconnaissance de l'autre en tant qu'autre ne peut qu'être hiérarchique « il y a deux voies pour reconnaître en quelque façon l'Autre : la hiérarchie et le conflit ».<sup>58</sup>

Si certaines prémisses semblent vraies, les conclusions posent beaucoup plus de problèmes. Sans doute pour sortir de l'impasse faut-il choisir une autre voie...

L'homme moderne, celui qui apparaît le plus souvent sous la plume de ces auteurs, que ce soit pour le considérer en lui-même ou pour l'englober dans un processus, est l'individu et, chez certains, l'individu tel qu'il se réalise pleinement par le sujet. Quand il s'agit d'insister sur son caractère concret, sur son aspect corporel, il est parfois, mais rarement, question de lui en tant que personne, et je montrerai dans le chapitre suivant que c'est cette figure qui sera privilégiée dans le cas des sociétés traditionnelles.

Un individu, ou un individu-sujet, responsable, libre et égal. Un individu qui est au fondement de la légitimité de nos sociétés, au nom de qui se font la démocratie et les Droits de l'Homme.

Il y a des variantes dans les conceptions de l'individu moderne selon les processus d'identification que celui-ci privilégie.

Ainsi Claude Dubar, qui analyse « la crise des identités » sexuées, professionnelles, symboliques et personnelles qui caractérisent notre époque, distingue-t-il une « forme réflexive », « mode spécifique d'identification consistant à rechercher, argumenter, discuter, proposer des définitions de soi-même fondées sur l'introspection et la recherche d'un idéal moral »<sup>59</sup>, d'une « forme narrative » dans le sens donné par Ricoeur<sup>60</sup>, et qui est une façon de se raconter, une histoire de ses réalisations personnelles tournée vers l'extérieur et inséparable d'une visée éthique.

Mais face à la crise identitaire liée à l'incertitude croissante du monde moderne, c'est à nouveau le sujet qui en est l'acteur privilégié, et un acteur qui est d'abord féminin.

« C'est bien la crise qui révèle le sujet à lui-même, l'oblige à réfléchir, à changer, à se battre pour « s'en sortir » et à s'inventer lui-même, avec les autres. L'identité personnelle ne se construit pas autrement »<sup>61</sup> ou encore « Ce sont les femmes qui, depuis trente ans, ont creusé les brèches les plus profondes dans les rapports de domination, caractéristiques des formes communautaires, celles qui reposent, depuis longtemps, sur la domination masculine ».<sup>62</sup>

Jean-Claude Kaufmann étudie également la question de la crise identitaire mais, contrairement à Dubar chez qui elle ouvre la porte à la venue d'un sujet libre et responsable de sa vie, pour Kaufmann la crise « n'en est encore qu'à ses débuts ».

« Je ne peux être qu'en désaccord avec Claude Dubar quand il dit que la crise actuelle des identités est une mutation vers un nouveau modèle d'identité personnelle (...). L'incertitude de la définition de soi, et la fatigue qui en résulte, est une réalité qui n'est ni marginale ni transitoire ».<sup>63</sup>

---

<sup>56</sup> Id., *ibidem*, p. 221.

<sup>57</sup> Id., *ibidem*, p. 228.

<sup>58</sup> Id., *ibidem*, p. 298.

<sup>59</sup> Claude Dubar, *La crise des identités* (PUF, 2000), p. 33.

<sup>60</sup> Dans Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Editions du Seuil, 1990.

<sup>61</sup> Claude Dubar, *op. cit.*, p. 218.

<sup>62</sup> Id., *ibidem*, p. 222.

<sup>63</sup> Jean-Claude Kaufmann, *Ego* (Nathan, 2001), p. 272.

Quant à Martuccelli, il reprend, dans sa « Grammaires de l'individu » l'intégralité de la problématique de l'individu et de la modernité, ainsi que la plupart – et bien d'autres - des auteurs cités ci-dessus. Tout individu s'inscrit, selon lui, dans différentes dimensions, à savoir principalement : le support, le rôle, le respect, l'identité et la subjectivité (ou processus réflexif), mais chaque individu les investit d'une manière particulière.

« Ces différentes voies d'individuation, qui en appellent à des études spécifiques, devront à terme permettre de saisir de quelles manières les individus éprouvent la modernité ».<sup>64</sup>

Et, concernant l'identité, il reprend et commente la définition qu'en a donnée Lévi-Strauss : « l'identité est une sorte de foyer virtuel auquel il nous est indispensable de nous référer pour expliquer un certain nombre de choses, mais sans qu'il n'ait jamais d'existence réelle ».<sup>65</sup>

Martuccelli prolonge également la métaphore du « bricolage » de Lévi-Strauss qui apparaît de plus en plus dominante dans la conceptualisation de l'identité de l'individu. Celui-ci, acteur et créateur de sa vie, « bricole » son identité en sélectionnant tel ou tel élément selon des modalités propres. C'est une métaphore que l'on retrouve chez de nombreux auteurs et dont je reparlerai dans le cadre du chapitre consacré au métissage.

Analyser les relations entre les processus identitaires et la modernité permet notamment de cerner la spécificité de ce qui se passe quand la modernité rencontre certaines sociétés traditionnelles, comme la société coutumière mossi, par exemple, ainsi que l'a analysé Pierre-Joseph Laurent.

La « modernité » est ici aussi vécue comme entraînant une « crise de l'identité, c'est-à-dire une altération critique du rapport à l'autre et à soi, soit encore un brouillage des cadres référentiels coutumiers et des cadres de la société moderne »<sup>66</sup>. Les individus souhaitent prendre part à la modernité mais une modernité qui doit parvenir à combiner une forme d'individualisme - dans laquelle les hommes sont encore fort assujettis aux dieux - avec un type de collectif - dans lequel la personne se vit comme encore très dépendante de son entourage.

Il s'agit alors plutôt d'une « modernité insécurisée » dont l'enjeu est, pour les individus, de parvenir à reconstruire une identité par des bricolages, d'autant plus inédits qu'ils font intervenir une conception de la personne comme composée de multiples éléments. L'individu se caractérise en effet pour les mossi par un « moi multiple » composé d'une pluralité d'éléments: « le principe d'individuation repose ici sur l'unité de cette pluralité, laquelle comporte, pour reprendre la formule de Roger Bastide, des *anti-principes* d'individuation, telle la fusion de l'individu dans son environnement ou son passé »<sup>67</sup> et dans ce cas, « l'individu ne peut jamais être tenu pour l'unique responsable de ses actes. Le vrai coupable se révèle plutôt un autre en lui-même (...)».<sup>68</sup>

Un individu bien éloigné du sujet de la modernité de Touraine, autonome, entièrement responsable de ces actes et fort isolé. Toute la difficulté réside pour l'individu mossi à combiner une conception plurale de la personne avec l'individu plus unifié de la modernité, en tout cas qui s' imagine comme tel. Et c'est dans ce no man's land que s'insèrent les Assemblées de Dieu et les conversions « bien tempérée » des mossi au pentecôtisme comme étant une des combinaisons possibles parmi d'autres. « Dans cet entre-deux-mondes, les normes issues des différentes sources de pouvoir (...) coexistent, s'empilent, s'entrechoquent,

---

<sup>64</sup> Danilo Martuccelli, *Grammaires de l'individu* (Editions Gallimard, 2002), p. 568.

<sup>65</sup> Claude Lévi-Strauss, *L'identité*, Paris, P.U.F., 1983, p. 332 dans Danilo Martuccelli, *op. cit.*, p. 421.

<sup>66</sup> Pierre-Joseph Laurent, *Les pentecôtistes du Burkina Faso* (IRD Editions et Karthala, 2003), pp. 275-276.

<sup>67</sup> Id., *ibidem*, p. 260.

<sup>68</sup> Id., *ibidem*, p. 261.

se disqualifient, en même temps qu'apparaissent des troubles, parfois violents, de l'identification ».<sup>69</sup>

Etudier les nouveaux mouvements religieux comme étant inséparables des problèmes identitaires liés à la modernité a donné ainsi de très bons résultats. C'était déjà ce qu'avait fait Bastide avec les mouvements millénaristes et messianiques, c'est aussi ce que fait, par exemple, A. Corten qui montre comment l'IURD (l'Eglise universelle du royaume de Dieu, une des principales Eglises pentecôtistes du Brésil) permet de combiner des éléments propres à la religiosité populaire – et conservant une perspective cosmologique – avec d'autres liés à la globalisation, entendue comme processus de rationalisation et de subjectivation (selon Touraine).

Beaucoup moins probants sont certains travaux qui prétendent régler « concrètement » le problème de l'impasse égalité/différence telle qu'on l'a vue plus haut. Ainsi, Jacques d'Adesky qui, étudiant la non-représentativité des Noirs dans la population brésilienne, préconise, afin de rendre l'égalité plus « égale », de la remplacer par l'équité. Seule l'équité permettrait ainsi au Noir d'être reconnu à la foi égal en tant qu'individu (universel) et différent dans sa particularité culturelle. Et « concrètement », l'équité serait, d'après lui, « un mode de gestion qui exige la prise en compte du contexte social et historique mais aussi des nécessités particulières de certains groupes »<sup>70</sup> et qui déboucherait notamment sur l'établissement de quotas. L'auteur ne dit rien quant aux personnes (l'«Etat») qui seraient chargées d'étudier ces « nécessités particulières » ni selon quelles modalités et d'après quels critères elles le feraient. Préconiser ce genre de solution soulève d'autant plus de problèmes que, depuis qu'il est question de quotas dans les universités brésiliennes, il n'y a jamais eu autant de discours de type « racistes », et que des systèmes de « traitement préférentiel » ne semblent pas avoir vraiment porté leurs fruits en Amérique...

Je pense avoir présenté un panel d'auteurs relativement représentatifs de la question de l'homme dans la modernité et qu'il est temps de livrer quelques conclusions (plus) personnelles.

*Concernant l'Homme :*

La situation est particulière : des hommes modernes – sociologues et/ou anthropologues – étudient d'autres (les mêmes) hommes modernes. Comment se pensent-ils ? Que se passe-t-il quand l'anthropologue se prend lui-même pour objet ? Est-ce encore de l'anthropologie ou est-ce de la sociologie ? L'anthropologue, quand il étudie les sociétés modernes, doit-il se contenter d'en étudier des aspects plus marginaux (« exotiques »), les autres aspects n'étant pas assez porteurs d'altérité ? Comment fait-on de l'anthropologie « moderne » ? Cela a-t-il un sens ?

L'Homme qui émerge des discours produits par ces « socio-anthropologues » étonnants apparaît sous différents aspects : comme individu (individualisation), comme sujet (subjectivation), sous un aspect plus « réflexif » ou « narratif », et en retrait et rarement comme « personne ». Ces différentes figures – qui ne sortent pas tel le diable de sa boîte : l'individu est le fruit d'une longue histoire – sont le propre de la modernité.

Les auteurs mettent en œuvre plusieurs types d'approches pour en rendre compte : certains insistent sur l'Humanité commune auxquelles ils appartiennent, le sujet se construisant

---

<sup>69</sup> Id., *ibidem*, p 405.

<sup>70</sup> Jacques d'Adesky, *Racismes et Antiracismes au Brésil* (L'Harmattan, 2001), p. 193.

conjointement avec Autrui<sup>71</sup>; d'autres mettent plus l'accent sur l'aspect relationnel, les identités personnelles et collectives se définissant les unes les autres quand elles entrent en contact ; d'autres, dans le prolongement de celles-ci, vont privilégier une approche résolument dynamique et interactive, refusant de séparer d'individu de la société et les analysant en termes de processus.

Quelle que soit la figure privilégiée, il s'agit d'un homme moderne dans une société/culture donnée, et une société caractérisée par de multiples contacts culturels. L'homme moderne se définit par rapport à un autre homme, moderne lui aussi, puisque la modernité est planétaire, différent et semblable (« je me reconnais en l'autre et je reconnais l'autre en moi »), dans une société/culture donnée. Un autre, j'aurais envie de dire, de même nature que moi mais pas de même culture, puisque le principal problème causé par la modernité est la multiplication des contacts interculturels.

Cet homme, « global », reste par ailleurs fort coupé du reste du monde : il se définit par lui-même, est sa propre référence, puisqu'il est entièrement autonome, créateur et bricoleur de son identité.

C'est ainsi qu'on peut se demander, par exemple, où sont passés les animaux, comme si leur statut était réglé une fois pour toutes – alors qu'il serait extrêmement intéressant d'étudier l'évolution de leur « personnalité juridique » marquée justement par une personnification croissante ? Il est encore plus difficile de localiser les dieux, puisque ceux-ci, « spiritualisés », ont été intériorisés par l'homme, et que l'homme semble les avoir en partie remplacés par une augmentation de la part accordée à l'imagination mais tournée également sur lui-même et plus vers l'extérieur. Quant aux objets et aux choses, il n'en est absolument pas question, pas plus que des sciences et des techniques, celles-ci n'étant apparemment pas habilitées à parler de l'homme/société. Enfin, s'il est parfois – abstraitement – question du corps, celui-ci est souvent laissé de côté ou juste survolé. Alors que les nouvelles technologies posent plus que jamais la question des frontières corporelles de l'homme, et que les techniques d'insémination artificielle réinterrogent notamment les questions liées à la parenté et à la famille. Alors que le corps fabriqué, par la chirurgie esthétique, génétiquement modifié, par le clonage, voire créé de toutes pièces et entièrement artificiel, par la robotique - il suffit de voir le succès de ces thèmes dans l'imaginaire moderne pour se rendre compte de leur importance – brouille plus que jamais nos repères identitaires habituels en la matière. Je pense, par exemple, qu'il serait très instructif d'étudier la figure du « mutant » dans l'imaginaire moderne.

Le discours sur et de l'Homme moderne fait donc intégralement porter sur ses épaules le poids de son identification. Combien facile il doit être à celui qui échoue dans cette constitution de sombrer dans la dépression ! Il suffit de voir, comme corollaire de cette auto-définition de l'Homme moderne, le succès actuel énorme des ouvrages « d'épanouissement personnel » (toutes les librairies n'ont pas un rayon « anthropologie » mais absolument toutes en ont un de « développement personnel » !) et des stages du même nom, la multiplication des psychothérapies « personnelles », kinésiologiques et autres qui – vous en rendez-vous compte ! – traitent même le corps. Ou encore le déferlement planétaire des super-héros, Harry Potter et consorts dans les livres et sur les écrans, qui réintroduisent la magie dans la vie de l'Homme mais cette fois comme part constituante de son identité. Heureusement, les rave-party, la techno et de nombreuses drogues sont là pour aider l'homme, parfois fatigué de cette densité identitaire, à se perdre momentanément dans des « néo-transes » ou grâce à des stages de « néo-chamanisme ».

Il n'y a pas à dire, l'individu moderne est un produit rentable...

Mais où diable sont passés les autres habitants de ce monde ?

---

<sup>71</sup> Je montrerai, dans le chapitre consacré à l'intersubjectivité et à l'empathie, ce que peut donner ce genre d'approche quand il est libéré du cadre contraignant de la modernité.

J'ai montré également avec quels problèmes se débat l'anthropologie quand elle fait reposer ses discours sur cet individu : l'égalité/différence, l'universalisme/relativisme-particularisme, et à quelle impasse cela aboutit quand elle en conclut l'asymétrie inévitable de la position de l'anthropologue par rapport à l'indigène, une conclusion, pour moi, inacceptable. Ce n'est pas parce que l'anthropologie est née dans un contexte particulier qu'elle ne peut pas s'en affranchir, sinon beaucoup de « sciences » auraient un statut extrêmement douteux.

L'anthropologue, comme homme qui étudie un homme qui se définit par l'homme, tel Oroboros, le serpent qui se mange la queue...

Les analyses qui se font en termes de processus donnent des résultats beaucoup plus concluants mais l'homme reste encore fort coupé du reste du monde.<sup>72</sup>

Il ne faut pas perdre de vue que les discours que j'ai présenté ci-dessus – comme tout discours – sont des discours émis dans un contexte historique et culturel donné et que l'individu moderne n'est qu'un produit historico-culturel parmi tant d'autres, passés, présents et futurs.

Il en est de même d'un certain type d'anthropologie ainsi que des anthropologues. Mais s'il n'y a pas moyen d'échapper au caractère ethnocentrique de nos productions, comme dirait Michael Singleton : « une classification conceptualisée, non ethnocentrique, hors tout, « ça », ça n'existe pas »<sup>73</sup>, il y a des moyens de contourner le problème ou en tout cas d'en limiter fortement les dégâts.

Cela paraît d'autant plus nécessaire que faire tout porter à l'Individu, à commencer par le fonctionnement de nos institutions et de nos économies, ne donne pas toujours de très bons résultats sur le plan éthique : à en croire certains auteurs, l'individu est soit un bon sujet, soit il échoue et sombre dans la violence, se rendant responsable de tous les totalitarismes modernes. La violence, comme échec de l'homme moderne à l'être, est une bien lourde responsabilité à porter seul.

On retrouve derrière ces discours de grandes divisions et préoccupations qui sont caractéristiques de nos sociétés occidentales, et ne sont pas spécifiquement liées à la problématique de la globalisation. Ces discours, qui pensent nos sociétés, en reflètent également l'idéologie.

Ainsi la question de la liberté et de l'indépendance, alors qu'il y aurait beaucoup de travaux intéressants à faire sur la question de la dépendance, des liens personnels comme de l'amitié par exemple. On retrouve également notre obsession de classement et d'ordre : il y a d'un côté les hommes et de l'autre les choses, la société (et les sciences « sociales ») et la science, encore et toujours la culture et la nature. Un ordre où chaque élément est à sa place. L'individu n'existe comme tel qu'en relation, que grâce à des processus identitaires, et pourtant il continue à se rêver autonome, autosuffisant, univoque. La multiplication des contacts, accentuée par la mondialisation, apparaît alors comme extrêmement dérangeante et déclenche des reconstructions identitaires qui font feu de tout bois. Plutôt que de penser les choses en termes d'ambivalence et de mélange, il s'agit au plus vite de recréer de la différence pour créer plus d'identité. Ainsi la modernité peut-elle être vue autant comme un « déficit d'altérité » (trop proche) que comme un « excès d'identité » (déclenché par trop de contacts, d'indifférenciation).

Et l'individu moderne, qui s'est depuis longtemps « désassujéti » des dieux, des héros et du cosmos, se retrouve seul avec les fragments de ses « moi » vécus et imaginés. Personne ne saurait tenir longtemps dans des conditions pareilles.

---

<sup>72</sup> Voir à cet égard la pensée complexe de Morin qui s'efforce de tenir compte de tous les éléments dans son analyse de l'espèce/individu/société et qui y arrive fort bien !

<sup>73</sup> Michael Singleton, *L'au-delà, l'en deçà et l'à côté du religieux* dans « Qu'est-ce que le religieux ? », Revue du Mauss, n° 22, second sem. 2003, p. 194.

Mais l'homme moderne est-il vraiment si seul? Où est passé le reste du monde ? Et d'abord, sommes-nous sûrs d'être vraiment modernes ?

*Sur l'identité*

L'homme moderne met en œuvre des processus identitaires : individuel (individualisation, subjectivation), collectif (« ethnique », « raciste »), de type réflexif ou narratif, masculin ou féminin. L'identité peut être vue comme un processus parmi d'autres, mais il sera le plus souvent utilisé dans un sens générique (l'auteur précisant alors de quelle identité il s'agit, l'accent étant mis plus alors sur le résultat du processus).

L'identité, vue comme processus, met en relation un individu et Autrui dans une société/culture. J'ai besoin de l'Autre pour me constituer, c'est toute la question du couple identité/altérité auquel je consacrerai le chapitre III.

Dans tous les cas, il y a différenciation et identification – je reconnais l'autre et m'en différencie : une altérité totale, ça n'existe pas, elle est automatiquement ramenée à des traits communs (rappelez-vous l'incompressible singularité de Singleton) pour pouvoir être pensée, et une identité basée uniquement sur de l'identique est tout aussi impossible, un individu seul « logiquement » ça n'existe pas ((re)lire à ce propos « Vendredi ou les limbes du Pacifique » de Michel Tournier), ainsi, « notre *ego* de départ n'étant nullement le soi tout seul, mais l'individu qui ne peut ni naître ni être sans l'autre, nous aurions pu partir d'autrui ».<sup>74</sup>

Et il s'agit peut-être là d'un de ses traits universels communs aux humains que nous recherchons avec tant d'ardeur.

Parmi ces processus, nous avons vu que celui qui caractérise l'individu, ou le sujet qui apparaît souvent comme un individu plus « actuel » et « actualisé », n'en est qu'un parmi d'autres, propre à la modernité. La modernité a provoqué une crise des anciennes identités, de types communautaires, et a favorisé l'apparition d'identités plus « sociétales » où l'individu/sujet construit et bricole librement son identité.

Ce qui est particulièrement intéressant dans le cadre d'un processus identitaire, c'est de voir comment il choisit ou construit la différence qui va lui permettre de créer une identité. On a vu avec Elias notamment mais également Bastenier et Appadurai, comment, dès qu'il y avait mise en présence de deux groupes, un tel processus se mettait en route. Le tout premier processus d'identification, celui établissant la première forme de domination d'un groupe sur un autre, étant celui qui a construit les identités « masculin/féminin ».

C'est véritablement la question du passage de la différenciation à la hiérarchisation dès qu'il y a coprésence qui a de quoi interpellier l'anthropologue, d'autant plus quand il s'agit d'une différence « biologique » comme dans le cas des hommes et des femmes qui, pour nous, ne manquent pas d'être égaux. On retrouvera ce thème développé dans la section suivante.

De toute façon, le discours sur la différence essaye d'ancrer celle-ci dans des caractéristiques « naturelles » afin de mieux l'imposer (c'est particulièrement flagrant dans le cas des discours « racistes » qui ne reposent sur rien de biologiquement fondé, les individus étant tous génétiquement complètement différents les uns des autres).

Le contact « social » et « culturel » mettrait directement en route un processus identitaire qui débouche sur un type d'identification ou d'identité. Et notre époque se caractérisant par une augmentation de ces contacts, la modernité au lieu d'appauvrir les questions d'identités va au contraire, sous cet angle, énormément les enrichir. Et donner beaucoup de travail aux anthropologues...

Un certain type d'homme, occidental et moderne, semble avoir horreur du mélange et multiplier, face aux risques de contamination causés par les contacts interculturels, les

---

<sup>74</sup> Michael Singleton : *L'au-delà, l'en deçà et l'à côté du religieux* dans « Qu'est-ce que le religieux ? », Revue Du Mauss, n° 22, second sem. 2003, p. 190.

constructions identitaires, au point que parfois celles-ci s'emballent complètement et sombrent dans la destruction physique de l'autre. Je pense qu'il y aurait encore beaucoup de travaux à faire sur la violence et l'agressivité considérés sous cet angle.<sup>75</sup>

Les guerres et les totalitarismes apparaissent alors comme des processus identitaires extrêmes d'individus, qui face au risque de mélange, tentent désespérément de maintenir une certaine cohésion identitaire, à l'abri de la souillure des contacts. Plus les contacts augmentent, plus l'individu se renforce dans son besoin d'identité et s'isole des autres, et plus les risques de contagion augmentent.

Pour que l'individu puisse réussir sa construction identitaire dans des conditions pareilles, sans recourir à ces extrêmes, il lui faudrait être capable de penser le mélange, et de faire revenir le reste du Monde.

Alors seulement peut-être pourrait-on commencer vraiment à faire de l'anthropologie chez nous...

Mais d'abord, un petit détour par les sociétés traditionnelles.

## **B. L'Homme dans les sociétés traditionnelles : la Personne.**

Avant de passer à la présentation des différents auteurs et de l'homme traditionnel tel qu'il apparaît dans leurs discours, je voudrais revenir sur la distinction individu-personne. Suivant en cela l'usage proposé par S. Béaud et F. Weber<sup>76</sup>, je réserverais plutôt le terme « individu » à l'aspect impersonnel de l'être humain, son côté séparé, libre et égal comme nous venons de le voir, abstrait et interchangeable avec d'autres individus pourvu qu'ils en partagent les mêmes caractéristiques. L'individu comme fiction et représentation efficace de notre « modernité », une fiction qui, je le rappelle, a beaucoup de « réalité ».

Quant à la personne, l'accent est principalement mis ici sur l'aspect concret, matériel de l'Homme, ce qui est particulièrement important pour nous puisque c'est le corps qui permet d'avoir un point de vue sur le monde. Les deux aspects coexistent en l'Homme : il y a toujours un aspect corporel et un aspect plus détaché, mais la valeur accordée à tel ou tel aspect change profondément dans la conception que l'homme se fait de lui-même. Alors que la coprésence de deux hommes met nécessairement deux corps en relation, et qu'il est impossible de faire tout à fait abstraction du fait que tout homme a un corps, l'homme moderne semble avoir singulièrement oublié celui-ci dans la définition qu'il donne de lui-même.

Voyons ce qu'il en est ailleurs.

Maurice Godelier explique, dans « La production des Grands Hommes », tout le dispositif développé par la société Baruya (société tribale de Nouvelle-Guinée) afin d'asseoir et d'entretenir la domination masculine sur les femmes.

La principale machine à produire cette domination est l'initiation masculine et féminine. Alors que celle-ci ne dure que 15 jours dans le cas d'une jeune fille qui ne se retrouve pas après dans un monde nouveau mais toujours dans le même univers marqué par leur inévitable subordination aux hommes, les jeunes garçons, eux, sont irrémédiablement séparés de leur

---

<sup>75</sup> Voir également à cet égard l'ouvrage de Jean Guilaine et Jean Zammit, *Le sentier de la Guerre*, Editions du Seuil, Paris, 1998, qui montre combien la Préhistoire était déjà une époque extrêmement violente.

<sup>76</sup> Stéphane Béaud et Florence Weber, *Guide de l'enquête de terrain*, Editions La Découverte, Paris, 2003, pp. 336-340.

mère, disjoints du monde féminin qu'ils avaient connu jusque là, pendant dix ans. Dix ans pendant lesquels des hommes vont véritablement faire leur éducation et les initier à un nouveau monde. Dans les deux cas, il s'agit du même ordre et des mêmes lois, les femmes se découvrant juste, après l'initiation, des devoirs nouveaux.

A côté et pendant l'initiation, c'est effectivement un formidable mécanisme symbolique et social qui est mis en œuvre pour entretenir cette hiérarchie des hommes sur les femmes, et qui se retrouve notamment dans leur théorie concernant la vie, le sperme et différentes substances. C'est le sperme qui est à l'origine de la vie, lui qui redonne force aux femmes affaiblies, lui encore qu'il faut donner aux initiés afin qu'ils puissent (re)naître. Le sperme est la substance la plus puissante, et elle atteste de par sa seule présence de la supériorité « corporelle » des hommes, une supériorité menacée en permanence par le sang menstruel. Les femmes sont dangereuses de par la configuration même de leur sexe – une fente qui ne retient pas les liquides et qui risque, de ce fait, d'attirer les puissances invisibles maléfiques– et celui-ci met ainsi en permanence l'ordre cosmique et social en danger.

Evidemment, il est difficile à la société Baruya de nier pourtant le fait que c'est la femme qui tombe enceinte et permet la reproduction de la société. Les mythes vont ainsi expliquer comment les hommes ont pu (et dû) s'emparer de la puissance originelle de la femme qui était cause de désordre. Les mythes rapportent ainsi que les femmes avaient un immense pouvoir de créativité mais que, pour le bien de tous, les hommes ont été contraints de le leur enlever. Ces mythes véhiculent également l'idée que c'est le sperme qui fait grandir le fœtus et que c'est lui également qui fait venir le lait de la femme, rendant ainsi le monde féminin comme impensable sans celui de l'homme. Ainsi l'homme, qui fusionne dorénavant en lui le pouvoir masculin et féminin, va-t-il pouvoir le retourner contre les femmes afin de mieux les asservir. Grâce aux hommes, l'ordre actuel de la société est le « bon ordre » et il permet la légitimation d'une certaine violence – idéelle mais aussi très concrète– des hommes vis-à-vis des femmes, semeuses de désordre, à commencer par l'appropriation de leurs fils. Séparés des filles, les initiés vont petit à petit prendre conscience de leur évidente supériorité sur les femmes, au fur et à mesure que toute trace de l'univers féminin qu'ils avaient connu est effacée.

Cette inégalité des femmes par rapport aux hommes est centrale dans la société Baruya, c'est un des piliers de leur société, et elle mobilise une formidable infrastructure idéologique et sociale. Ce rapport d'oppression, que Godelier distingue d'un rapport d'exploitation ou de classe, de par la multiplication des moyens mis en œuvre, empêche toute apparition d'un contre modèle. Les femmes ne peuvent que partager les représentations et les croyances concernant la supériorité masculine et c'est justement ce partage qui en fait la grande force.

Les idées, discours et gestes symboliques se prolongent dans les pratiques sociales et même, et surtout, jusque dans les corps. Tout se passe comme si les hommes, devant l'évidence que c'est dans le ventre des femmes que sont conçus les enfants, avaient voulu réduire leur dépendance vis-à-vis d'elles en retournant contre elles ce qui était justement la source de leur pouvoir et leur spécificité.

« Quoi de plus évident, pour fonder une différence sociale, que d'en trouver ce fondement dans le corps, dans « la nature » (...) ? Car, à la limite, il suffit à une femme baruya de voir couler le sang entre ses cuisses pour qu'elle n'ait plus rien à dire et qu'elle consente, muette, à toutes les oppressions économiques, politiques et psychologiques qu'elle subit ». <sup>77</sup>

Ainsi Godelier propose-t-il de voir en la sexualité « une machine ventriloque », subordonnée aux conditions de reproduction des rapports sociaux et à qui la société fait dire ce qu'elle a besoin d'entendre dans ce sens. Le discours sur la sexualité ne vient ainsi pas d'elle mais au contraire légitime l'ordre social qui la soumet ainsi à la société et d'abord à la perpétuation de certains types de parenté.

---

<sup>77</sup> Maurice Godelier, *La production des Grands Hommes* (Flammarion, 1996), p. 353.

« Ce n'est pas la sexualité qui fantasme dans la société, mais la société qui fantasme dans la sexualité. Peut-être n'est-ce pas d'abord (...) la sexualité qui aliène les individus, mais la sexualité qui est aliénée, c'est-à-dire devenue immédiatement étrange et étrangère à elle-même, dès qu'elle est contrainte de tenir sur le corps, et à l'aide du corps, des discours qui ne viennent pas d'elle et servent des formes d'aliénation, d'oppression sociale dont elle n'est en rien la source. Or, du fait que ce discours est un discours du corps, il pousse et enferme dans la sexualité toutes les autres raisons de l'existence de ces formes d'oppression et d'exploitation. Mais en les célant dans le corps, il les métamorphose et les occulte, et c'est en ce sens que la sexualité est non seulement aliénée mais peut devenir « aliénante » »<sup>78</sup>.

C'est à l'étude des mêmes discours sur le corps que Françoise Héritier consacre la plupart de ses travaux, en partant d'une position qui se veut « matérialiste », c'est-à-dire partant du biologique pour expliquer la mise en place des institutions sociales, des systèmes de représentations et de pensée – ou comment le corps s'inscrit dans une culture.

Elle va ainsi démontrer que la « valence différentielle des sexes » est au fondement de la société et se retrouve partout. Celle-ci part de l'observation de la différence biologique entre hommes et femmes pour l'inscrire dans des catégories cognitives culturelles traduisant (presque) toujours un rapport hiérarchique des hommes sur les femmes.

La différence biologique est immédiatement l'objet de manipulations symboliques et sociales, l'enjeu principal étant la réappropriation par les hommes du pouvoir de procréation.

Ainsi, dans la plupart des sociétés traditionnelles, les femmes se voient attribuer à la fois la responsabilité de la stérilité et un simple rôle de gestatrice dans la procréation, le sperme étant, nous l'avons vu avec les Baruya, la substance qui convoie la vie.

Quant au sang, il serait le pivot essentiel, le point fondamental où le travail symbolique se greffe sur l'observation des données sensibles : l'homme peut faire couler le sang et ôter une vie, alors que la femme « voit » couler le sien et donne la vie sans nécessairement le vouloir.

Les identités masculin/féminin sont le résultat d'un des tout premiers- si pas le premier - processus identitaire mis en route et elles construisent des « genres » qui visent, entre autres, à définir les statuts des hommes et des femmes tel qu'ils existent dans une culture donnée.

De même, la filiation n'est jamais un simple dérivé de l'engendrement : le social prime sur le biologique pur et ne peut jamais se réduire à celui-ci.

Les méthodes de nouvelles procréations, qui font appel à la « vérité génétique », essayent de masquer cette primauté du social et du culturel sur le biologique afin de mieux la « naturaliser » et la rendre aussi indiscutable qu'invisible. Le principal problème causé par ces méthodes est qu'elles se revendiquent tantôt du biologique, tantôt du social, oubliant ainsi qu'« *il est impossible de penser la pure individualité, ni intellectuellement, ni socialement.* L'individu ne peut être pensé que dans sa relation à l'Autre, aux autres. La pensée de l'individu achoppe donc sur la relation, laquelle implique immédiatement l'essence même du social ».<sup>79</sup>

Le fantasme du génétique s'inscrit dans le prolongement des rêveries modernes de l'Individu, présentées au cours de la section précédente, qui se voudrait monade fermée sur elle-même, unique référence de l'être au monde.

Ainsi la première construction identitaire de l'« homme » se constitue en se différenciant de la « femme », figure de l'altérité par excellence. Les différences anatomiques et physiologiques objectives naturelles sont immédiatement doublées par – et utilisées dans – toute une élaboration symbolique et sociale qui débouche sur un rapport hiérarchique entre les sexes. L'Homme est la mesure de toute chose et la femme, figure ambivalente, un groupe social distinct. Le « genre » se pense d'abord au masculin. Et cela va tellement de soi qu'on

---

<sup>78</sup> Id., *ibidem*, p. 357.

<sup>79</sup> Françoise Héritier, *Masculin/féminin* (Editions Odile Jacob, 1996), p. 282.

n'y prête pas attention. De même, l'homme dans sa « masculinité » est-il étrangement absent des différents travaux historiques, anthropologiques et sociologiques.

«L'âge d'homme, c'est le trou noir et le référent ultime. Peut-être faudrait-il s'interroger sur ces étranges oblitérations (...), c'est cette absence et ce silence mêmes qui légitiment tout ce qui est advenu à l'humanité. »<sup>80</sup>

Il serait intéressant, à cet égard, de reconsidérer la situation dans nos sociétés puisque celles-ci, d'après plusieurs auteurs, se caractériseraient par l'apparition, pour la première fois, de la femme à l'avant-plan, une femme qui se définirait dorénavant (peut-être) par rapport à elle-même et plus par rapport à l'homme. Une femme égale *et* différente de l'homme.

En ce qui concerne les sociétés traditionnelles, la première figure de l'Altérité apparaît donc être la femme, et la division du travail entre sexes reflète cette différenciation sociale.

Nous retrouvons chez les Achuar, tribu amazonienne d'Equateur et d'Argentine étudiée par Philippe Descola, le même type de conception que chez les Baruya, concernant la reproduction et le rôle de la femme : le père dépose un « œuf » dans le ventre de la femme, un œuf qui se développera grâce à l'apport régulier de sperme, la femme ne jouant que le rôle subalterne de réceptacle passif. Par contre, celle-ci se voit attribuer la cause de la stérilité.

Cette société traditionnelle se caractérise par ailleurs par un fort degré d'individualisme puisqu'elle attribue la plus haute valeur de sa philosophie sociale à ce qu'on appellerait la « réalisation personnelle » et qu'elle est par ailleurs peu soucieuse de se concevoir comme une communauté organique. Mais cet individualisme « originel » se démarque profondément de notre individualisme moderne : l'individu n'y est pas la source de toute valeur ou d'une revendication de type égalitaire face à une société qui ne l'est pas, au contraire, celui-ci adhère à un code de comportement réputé éternel; « le destin de chacun est donc immanent à ses œuvres, mais d'une certaine façon identique pour tous ». <sup>81</sup>

Les Achuar se définissent eux-mêmes comme étant des « personnes »: *aents*. Cette catégorie est extrêmement englobante chez eux, puisqu'elle « regroupe tous les êtres pourvus d'une « âme » (« wakan »), c'est-à-dire capables de communiquer car dotés d'intentionnalité et susceptibles d'être affectés par les messages qu'on leur destine : les humains, bien sûr, mais aussi beaucoup de plantes et d'animaux, les esprits de la forêt et de la rivière, enfin certains objets magiques ou profanes ». <sup>82</sup>

La classification des êtres ne se fait pas ici selon notre clivage habituel nature/culture : il y a au contraire un continuum entre les espèces humaines et non-humaines, entre la nature et la culture, basé sur les modes de communication et de perception dont ils disposent. Ainsi, au sommet de la hiérarchie se trouvent les Achuar qui se voient et parlent la même langue, les ethnies voisines se voyant dotées d'une humanité amoindrie, ensuite les plantes et animaux qui sont réputés pouvoir voir, grâce à leur « wakan », les humains. Les humains s'adressent à eux via de brefs poèmes (« anent ») et ceux-ci leur répondent dans les songes ou pendant les trances. Les esprits et les héros mythologiques communiquent également avec les humains par le biais des rêves et de la transe. Enfin, certains éléments du paysage, bien que visibles, ne communiquent pas faute d'un « wakan » en propre. Ce continuum s'arrête toutefois face aux morts, dangereux et radicalement différents, aucune continuité ne reliant leur existence asociale à celle des vivants.

Les êtres de la nature ont ainsi une personnalité qui leur est propre, au même titre que les humains, parce qu'ils possèdent des attributs communs à l'humanité (communication, intentionnalité, perception) et qu'ils vivent « en société » selon des lois analogues à la société

---

<sup>80</sup> Id., *ibidem*, p. 303.

<sup>81</sup> Philippe Descola, *Les lances du crépuscule* (Plon, 1993), p. 441.

<sup>82</sup> Id., *ibidem*, p. 247.

civile. « Le référentiel commun à tous les êtres de la nature n'est pas l'homme en tant qu'espèce, mais l'humanité en tant que condition ». <sup>83</sup>

Une appartenance à une même « humanité » mais selon des apparences différentes : ces êtres, qui ont en commun de pouvoir dialoguer les uns avec les autres, diffèrent quant à leur corporalité.

Cette même humanité modifie le statut de la nature telle que nous sommes habitués à la concevoir : la forêt, au lieu d'être un espace sauvage, est une immense plantation réalisée (déjà « socialisée ») par un esprit, Shakaim, et c'est de la même manière que les Achuar constituent et conçoivent leur jardin. « La nature n'est donc ni domestiquée ni domesticable, elle est tout simplement domestique ». <sup>84</sup> Autant dire que l'opposition culture/nature ne fait guère sens dans ce cas.

Concevoir ainsi l'usage de la nature comme calqué sur un type de rapport entre les hommes peut expliquer l'effet d'inertie de ces systèmes de pensée, capables de se perpétuer à l'identique pendant de longues périodes. En effet, « toute modification ou intensification de cet usage devra passer par une réorganisation profonde tant de la représentation de la nature que du système social qui sert à penser métaphoriquement son exploitation ». <sup>85</sup>

L'analyse, brillante, de Descola démontre à quel point les concepts de nature et de culture tels que nous les concevons paraissent éloignés à bien des sociétés traditionnelles puisque celles-ci attribuent à des êtres, qui pour nous appartiennent à la nature, des caractéristiques perçues comme étant culturelles et sociales chez nous. « Une nature ainsi dotée de la plupart des attributs de l'humanité n'est évidemment plus une nature ». <sup>86</sup>

Cet ancien clivage, qui ne permet pas de cerner la spécificité de ces sociétés, Descola va le remplacer par une autre clé d'approche : basée sur la discrimination « matérialité/intériorité ». En effet, s'il n'est pas possible de trouver l'équivalent des termes « nature » et « culture » chez tous les peuples, il semblerait que tous, par contre, disposent de termes se référant au couple « matérialité/intériorité ».

Il s'agit d'un processus d'identification parmi d'autres. Nous avons vu que tout processus identitaire reposait sur la sélection de différence et de ressemblance entre moi et Autrui, et que cette sélection pouvait choisir de multiples critères discriminatoires, physiques ou autres. Deux types de critères paraissent déterminants dans ces constructions identitaires : ceux qui consistent à reconnaître (ou pas) en l'autre une intériorité – attributs en général associés à l'âme ou à l'esprit : intentionnalité, langage, affects - semblable à la mienne, et ceux qui attribuent (ou pas) à Autrui une matérialité – attributs liés au corps - analogue à la mienne.

Ainsi, dans le cas de l'« animisme » des Achuar, la référence commune semble être l'humanité comme condition mais une condition qui se manifeste dans des corps différents. Un principal vital (« wakan ») commun s'incorpore dans des matérialités distinctes. Descola entretient, à ce propos, un dialogue particulièrement fécond avec Viveiros de Castro et son « perspectivisme » auquel je vais venir dans quelques lignes.

Quant à notre culture, et à son « naturalisme », ses procédés identificatoires reposaient principalement (jusqu'à aujourd'hui) sur la combinaison inverse : une matérialité commune mais une discontinuité des intériorités : nous appartenons au même continuum « biologique » que les différentes espèces vivantes mais nous nous en différencions par l'âme, l'esprit ou la conscience. Il n'y a pas si longtemps de cela, l'homme occidental se demandait encore si l'indien – et la femme - avait une âme, et appartenait par conséquent également à l'humanité. Actuellement, la frontière entre les humains et les animaux reposerait en grande partie sur la

---

<sup>83</sup> Philippe Descola, *La nature domestique* (Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1986), p.120.

<sup>84</sup> Id., *ibidem*, p.398.

<sup>85</sup> Id., *ibidem*, p. 404.

<sup>86</sup> Phillipe Descola, *Par-delà la nature et la culture* dans « Le débat » mars-avril 2001, n° 114, p. 94

capacité de l'homme d'avoir conscience qu'il est homme, sa part réflexive, dont seraient dépourvus (peut-être) les animaux.

Ces processus identificatoires vont certainement connaître des modifications dans leur combinaison, sous l'impact de la mondialisation et de son mouvement planétaire de circulation d'hommes, d'idées et de richesses. « Il n'est pas impossible que le mode d'identification dominant prendra la forme d'un mélange réunissant en des proportions plus équilibrées les critères de répartition ontologique qui se présentaient auparavant comme des combinaisons fortement hiérarchisées et territorialement distribuées »<sup>87</sup>, un mode identificatoire dont le résultat identitaire pourrait être le « métis » ou « l'hybride ».

E. Viveiros de Castro, grand spécialiste de la pensée amérindienne, a développé des réflexions similaires à celles de Descola. Dans un de ces articles, il commente les conclusions présentées ci-dessus - « *la condition originelle commune aux hommes et aux animaux n'est pas l'animalité mais l'humanité*<sup>88</sup> » - et se demande ce que l'on veut exactement dire quand on dit que les animaux sont des personnes ? Etudiant les mots amérindiens que l'on traduit habituellement par « être humain » il constate qu'il s'agit, chez les amérindiens, généralement de termes fonctionnant comme des pronoms et qui indiquent « la *position* du sujet ». Ainsi, est sujet celui qui a une position, un point de vue ; ou encore « *le point de vue crée le sujet* ». <sup>89</sup>

Ainsi, ces « personnes », qui ont en commun avec les humains leur « humanité », en partagent les attributs : ils voient le monde selon les mêmes processus que les humains, placés qu'ils sont également dans une perspective de sujet, mais *ce* qu'ils voient – les choses vues - diffèrent puisque ils les voient d'un point de vue différent de celui des humains, différent parce qu'incorporé dans un corps qui, lui, n'est pas le même.

« Une seule « culture », de multiples « natures » - le perspectivisme est un multinaturalisme, *car une perspective n'est pas une représentation (...)* parce que les représentations sont des propriétés de l'esprit, et que *le point de vue est dans le corps* ». <sup>90</sup>

Une intériorité commune, des matérialités distinctes : l'esprit (animisme) intègre alors que le corps (perspectivisme) différencie, à l'inverse de notre cosmologie, qui postule une continuité physique et une discontinuité métaphysique : c'est par l'esprit que nous sommes supérieurs aux animaux, tandis que notre corps nous connecte à l'ensemble des vivants.

Le corps apparaît ainsi, chez les amérindiens, comme le lieu par excellence de la différenciation, un corps dont le modèle est le corps animal, alors que le modèle de l'esprit est l'esprit humain. Il s'agira d'autant plus de le différencier pour en affirmer - « en construire » - le caractère humain que la possibilité des métamorphoses entre les espèces existe.

Les indiens, quand ils parlent des corps, en parlent comme de « vêtements » et il s'agit, d'après V. de Castro, « *moins du fait que le corps est un vêtement que de ce que le vêtement est un corps* »<sup>91</sup> : porter un masque animal, par exemple, permet ainsi d'activer les pouvoirs métaphysiques d'un autre corps. Les « vêtements » portés sont moins des déguisements que des instruments : ils n'intéressent pas tant par l'aspect qu'ils permettent de prendre que par ce qu'ils permettent de faire.

Ce type d'études, centrées sur la notion de personne, et qui sont parmi les plus intéressantes certainement du paysage anthropologique actuel, ne sont pourtant pas les premières : déjà Irving Hallowell, dans les années 1960, étudiait chez les Ojibwa les attributs constants qui

<sup>87</sup> Id., *ibidem*, p. 101.

<sup>88</sup> E. Viveiros de Castro, *Les pronoms cosmologiques et le perspectivisme amérindien* dans Gilles Deleuze, *Une vie philosophique* (1996), p. 434.

<sup>89</sup> Id., *ibidem*, p. 444.

<sup>90</sup> Id., *ibidem*, pp. 446-447.

<sup>91</sup> Id., *ibidem*, p. 453.

unifiaient leur concept de « personne ». Je tiens d'autant plus à souligner ce fait que la parenté des réflexions de Hallowell avec celles vues ci-dessus est parfois particulièrement troublante d'autant plus qu'apparemment aucun des deux auteurs dont il vient d'être question n'avaient eu connaissance des travaux de ce dernier. Les grands esprits se rencontrent.

Hallowell part ainsi du concept de « vision du monde » (*world view*) et de l'importance de l'auto-identification et de la nature du « soi » dans chaque culture pour montrer que, chez les Ojibwa, indiens qu'il a étudiés dans le Manitoba, au Canada, la catégorie « personne » est une classe qui comprend également des êtres non humains. Ce qui détermine l'inclusion dans cette classe est la capacité, ou pas, pour les humains d'entretenir des relations sociales avec ces personnes non-humaines (*other-than-human persons*), et cette capacité s'étend, chez les Ojibwa, à des êtres qui chez nous relèvent de la catégorie des objets inanimés (pierre, soleil, tonnerre, etc.).

Dans ce cas, être une « personne » n'est pas basé sur la reconnaissance de traits anthropomorphiques communs, d'autant plus que, comme chez les amérindiens, les métamorphoses existent, et encore moins sur le partage d'une forme permanente « humaine ». Ce qui lie les humains et les non-humains dans une même classe est ce principe vital qu'ils ont en commun et qui peut se détacher du corps, un « esprit » qui perdure alors que les corps sont sujets à transformation, et dont les attributs « sociaux » rassemblent les personnes dans une même « humanité » : l'esprit intègre, le corps différencie, dixit de Castro ; et dans les termes de Hallowell: « We must conclude that all animate beings of the person class are unified conceptually in Ojibwa thinking because they have a similar structure – an inner vital part that is enduring and an outward form which can change. Vital personal attributes such as sentience, volition, memory, speech are not dependent upon outward appearance but upon the inner vital essence of being ».<sup>92</sup>

Et Hallowell de conclure que la conceptualisation de ce qu'est une « personne » est le point focal de l'ontologie chez les Ojibwa et la clé de leur unité psychologique ainsi que des valeurs qui guident leurs relations sociales.

Nous sommes pourtant assez éloignés géographiquement des Achuar et des Araweté...

E. Viveiros de Castro a également consacré une excellente monographie<sup>93</sup> à l'étude des Araweté, indiens amazoniens du groupe Tupi-Guarani situés au Brésil.

Cette société se caractérise, d'une part, par sa faiblesse, et peu spécialisée, organisation sociale, d'une grande plasticité, et, d'autre part, par une surabondance et une grande densité de discours cosmologiques ; d'un côté, fluidité et variabilité sociale, de l'autre, densité conceptuelle.

Le point central, pour les Araweté, n'est pas la « société » mais ce qui lui est extérieur : les divinités (Maï).

Les humains (« bide ») se définissent essentiellement comme « ceux qui ont été abandonnés », suite à la séparation originelle de la terre et du ciel, suivie par l'abandon et la dispersion de l'« humanité » sur celle-ci. Cette séparation est à l'origine de la différenciation des hommes et des dieux, ainsi que des Araweté et des autres espèces humaines qui se sont répandues sur l'ensemble de la terre.

Ainsi, les dieux sont, pour les Araweté, des « anciens » humains « divinisés », qui ont quitté la terre. Ce thème est omniprésent dans leur cosmologie : division du cosmos entre ce qui laisse et ce qui est laissé, abandonné. La race humaine est la plus notable de ces espèces abandonnées, c'est là sa marque distinctive : la temporalité (« en attente ») constitue son

---

<sup>92</sup> A. Irving Hallowell, *Ojibwa Ontology, Behavior, and World View* in D. Tedlock and B. Tedlock, *Teachings from the American Earth*, (Liveright, 1975) p. 167.

<sup>93</sup> E. Viveiros de Castro, *From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in Indigenous Amazonia*, University of Chicago Press, 1992.

essence. Les animaux ont également un esprit et un principe vital mais ils ne sont pas ceux qui «attendent de partir ». Seuls les humains sont en transition, entre la terre et le ciel, entre le passé et le futur. Le problème vital est par conséquent pour eux, non comment se distinguer des animaux, mais comment se « diviniser ». L'Autre de l'humanité ici n'est pas l'animalité, mais la divinité. En fait, ce sont les hommes qui sont l'Autre des dieux, « les laissés pour compte ».

Les dieux communiquent chaque nuit, par des chants, via la voix du chaman; créant un contraste assez important entre la vie diurne, assez monotone, et l'animation de la nuit.

Une institution centrale dans leur vision du monde est la relation « apihi-piha », une relation d'amitié. Le fait de prendre femme permet ainsi de choisir un ami, également marié, avec lequel on pourra échanger sa femme. Avoir un ami est signe de maturité, d'autorité, de générosité, de vitalité et de prestige. L'ami est plus qu'un frère, il est une façon d'échapper au poids de la familiarité domestique. Le mariage est ainsi vu moins comme un moyen pour obtenir une épouse que comme l'accès à un autre couple conjugal idéalisé. La relation « apihi-piha » est « anti-affin », une sorte d'antidote à celui-ci, et le réseau créé par ses liens d'amitié se superpose au réseau familial.

Tous les aspects de leur philosophie sociale semblent converger vers ce refus discret de l'« affinité » : « We are all mixed » comme aiment à le répéter les Araweté.

Mais c'est précisément dans le cadre de leur relation avec le monde céleste que l'affinité va réapparaître : les alliances qui semblent rejetées sur terre sont exaltées vis-à-vis des dieux.

Le passage de la personne « en attente de divinisation » à la divinité se fait par un processus complexe, que je ne vais pas détailler ici, de cannibalisation du mort, et qui opère une véritable transsubstantiation du mort par la divinité. Pendant cet acte, l'esprit, et sa « chair », fait l'objet d'une double cuisson essentielle à sa transformation en divinité et qui, seule, lui permet d'oublier le monde des vivants. D'un pur squelette (re)naît un dieu sans mémoire.

Cette divinisation qui bénéficie au mort est donc le résultat d'une « consommation » par les dieux, d'une consommation et d'un mariage avec eux. Les morts conservent des attributs humains, autrement ils ne sauraient servir de pont entre les vivants et les dieux, et les morts par excellence sont les femmes qui, devenues épouses des dieux, permettent que les vivants et les dieux s'allient par le mariage.

Ingénuement, les Araweté mettent le cannibalisme – cette « négation de l'alliance » - au service d'une alliance entre le ciel et la terre. Ce cannibalisme divin, en transformant les humains en divinité, accomplit quelque chose d'encore plus important : il humanise les dieux, c'est-à-dire qu'il les « socialise. » « The cosmology of the Araweté is its sociology ».<sup>94</sup>

Cela explique le caractère fluide et variable de la société Araweté : elle n'est pas complète sur terre mais fait partie d'une structure sociale globale, fondée sur l'alliance avec les dieux, preneurs d'épouses et qui sont véritablement des « beaux-frères ».

Les personnes sont ainsi, pour les Araweté, des « êtres de devenir » : la personne n'est complète qu'en devenant, véritablement, un Autre. Entre ce qui était avant une personne et ce qui le sera, il y a, flottant et neutre, la personne – ayant été, qui va l'être, qui n'est rien à proprement parler mais qui devient.

Le cannibalisme construit la personne en faisant intervenir le temps : le « je » est quelque chose qui n'est pas encore, et ce que je serai est tout ce que je ne suis pas. Je n'atteindrai la plénitude de mon être qu'après avoir été dévoré par mon ennemi, ce qui me transforme en ennemi, et en un dieu. Le système est comme une bande circulaire sans fin : le mort est l'ennemi, l'ennemi est le dieu, le dieu est le mort, et le mort est le moi ; l'altérité est ici plus conçue comme circulant incessamment de l'un à l'autre.

---

<sup>94</sup> Id., *ibidem*, p. 218.

Ce qui est particulièrement intéressant dans le perspectivisme des Araweté est son inversion : le sujet humain est l'objet de la divine anthropophagie, et l'identification part ici du point de vue de l'Altérité.

La mort – le temps – constitue ainsi la personne comme étant une relation intercalaire, qui n'a pas de place conceptuelle à proprement parler mais qui est « entre ».

L'Altérité est ainsi intrinsèque à la personne Araweté : l'Autre n'est pas une entité vis-à-vis de laquelle elle définirait son identité mais un pôle d'attraction, la réalisation de son propre devenir. Et c'est ce qui explique en partie la persistance de la « société » Araweté, composée autant d'hommes que de dieux, des dieux à qui ils doivent, finalement, leur vie actuelle : être équivalant à se projeter soi-même dans cette extériorité qu'occupent les dieux - la société comme part de la cosmologie. C'est pourquoi les dieux dévorent les morts : afin que les Araweté puissent être vraiment – qu'ils puissent être « réels ».

Avant de tenter de dégager quelques conclusions d'une cosmologie aussi complexe, et d'une pensée sur cette cosmologie qui l'est tout autant, je voudrais revenir un instant sur la question des relations personnelles. La plupart du temps, l'anthropologie s'est consacrée à l'étude de la parenté, de la filiation et de l'alliance, laissant de côté les autres formes de liens personnels. On a vu, avec la relation d'amitié « apihi-piha », à quel point celle-ci pouvait être riche et véritablement servir de paradigme aux relations araweté sociales.

L'anthropologie s'est également peu consacrée à la figure de l'esclave, alors que celui-ci a eu une importance capitale au cours de l'humanité. L'étude de cette pratique peut se révéler extrêmement riche, au point même que certains y voient une des origines de l'apparition de(un) l'état.

Alain Testart expose sa thèse, captivante, concernant ce sujet, dans deux petits livres, très agréables à lire, consacrés à « la servitude volontaire ».

Testart part de l'étude de la pratique des morts d'accompagnement, une pratique autrefois très répandue dans le monde et qui consistait à se faire accompagner jusque dans la tombe par ses serviteurs préférés. Cette coutume a laissé d'innombrables traces archéologiques ainsi que de nombreux documents historiques ou ethnologiques. Cette coutume va de pair avec le fait que le type d'esclave dont il est question ici, est un esclave « personnel » et qu'il est impensable qu'il serve quelqu'un d'autre : on peut soit l'affranchir, soit l'amener avec soi, il ne se « transmet » pas. Un esclave personnel au service d'une personne et pas d'une institution : la bureaucratie exclut une telle pratique.

La première caractéristique de ces esclaves est par conséquent leur extrême dépendance, une dépendance « vitale » : qu'ils soient - ce qui étaient loin d'être rare - ou pas volontaires, leur vie dépend de celle de leur maître, une dépendance qui est, contrairement à nos sociétés modernes qui voient en elle quelque chose de sordide et d'antinomique à notre besoin fondamental de liberté, fortement valorisée. L'accompagnement dans la mort est également la preuve de la fidélité de ces serviteurs, fidélité de ceux qui suivent partout leur maître, y compris dans cette ultime épreuve ; et dans le cas de ceux qui ne sont pas volontaires, c'est par cet accompagnement qu'ils le deviennent, définitivement, fidèles. Ce qui est capital, c'est qu'il s'agit d'être fidèle à une personne et non à un principe, à une institution : c'est une relation de dépendance entre deux personnes concrètes et particulières, et une telle relation, par conséquent n'est ni transmissible ni substituable.

Cette relation est d'autant plus forte que l'esclave est quelqu'un qui a été arraché à sa parenté d'origine et ainsi coupé de son identité : il a été « dépersonnalisé » et sa fidélisation va de pair avec une « re-personnalisation » dans le cadre de la relation.

La pratique de l'accompagnement disparaît au fur et à mesure que la bureaucratie se répand, et avec elle une idéologie de l'obéissance fondée sur une hiérarchie de fonctions définies indépendamment des hommes qui en occupent les positions.

Enfin, cette pratique, responsable d'une mort inutile, est la marque d'une certaine forme de despotisme. « En effet, *toutes les grandes régions marquées, à un moment ou à un autre de leur histoire, par ce que nous avons appelé une tradition culturelle de l'accompagnement sont aussi des régions notoirement marquées par l'émergence de régimes politiques despotiques* ». <sup>95</sup>

Une coutume aussi extrême est, pour l'auteur, avant tout un indicateur par défaut de l'importance des relations personnelles dans ces sociétés.

Venons-en à l'Etat. Celui-ci, avant le développement de la bureaucratie, doit, afin de garantir sa stabilité et de conserver son monopole de la violence, pouvoir compter sur un certain type d'hommes particuliers via lesquels il pourra exercer son pouvoir - despotique - sur l'ensemble des autres hommes. Des hommes sur lesquels le despote doit pouvoir compter, des hommes dont font partie « les morts d'accompagnements » et autres serviteurs très personnels.

Ce type d'Etat est par définition instable, la prolifération de liens personnels finissant par l'affaiblir et pouvant même finir par entraîner sa chute. « On doit dès lors se poser la question : si le pouvoir étatique ne tient que de ce pouvoir qui vient des relations de fidélités personnelles, se maintenant quand il en dispose, se défaisant quand il les laisse proliférer en dehors de son contrôle, pourquoi ces fidélités ne seraient pas elles-mêmes à l'origine de l'Etat ? » <sup>96</sup>, en tout cas du despotisme.

Testart a le mérite de poser la question, sans qu'il soit possible d'y apporter une réponse définitive. Archéologiquement, l'accompagnement funéraire, de pair avec l'esclavage alors extrêmement répandu, précède l'apparition de l'Etat. Absent du paléolithique, il est très répandu ensuite dans maints royaumes archaïques jusqu'aux grandes puissances impériales, puis il disparaît, incompatible avec la bureaucratisation. A côté des liens parentaux, caractéristiques des sociétés de chasseurs-cueilleurs comme celles de la préhistoire ou d'Australie, l'agriculture aurait été la cause principale d'une forte différenciation sociale entre des pauvres et des riches, et de l'apparition ainsi, à côté de la parenté, d'autres liens personnels, des liens qui permettent d'échapper au côté très contraignant parfois des règles de parenté.

L'esclavage a joué un rôle déterminant dans cette histoire puisque, avec l'esclave apparaît pour la première fois une catégorie de personnes hors parenté, sans identité et sans parents. C'est la relation – véritablement « personnelle » – qui le « re-personnalise » et qui crée ainsi une dépendance particulière très intime entre lui et son maître, à qui il est redevable, en grande partie, de son identité.

La thèse de Testart, si elle ne permet pas de déterminer avec certitude les conditions d'apparition de l'Etat, encourage à renouveler l'étude des liens personnels et ouvre ainsi des pistes de travaux dans cette direction, qui a l'air très prometteuse.

Je ne prétends pas, avec ces quelques auteurs, avoir fait le moins du monde une présentation des différentes figures de l'Homme dans les sociétés traditionnelles, bien au contraire. Je me suis limitée, dans mon choix, à quelques auteurs qui sont parmi les plus représentatifs de ce courant de recherches qui se concentrent notamment sur le concept de « personne » dans ces sociétés et sur les processus identificatoires liés. Je suis consciente du caractère très arbitraire d'un tel choix, les travaux de Barbara Glowczewski, par exemple, sur les aborigènes d'Australie auraient pu parfaitement trouver leur place ici. Malheureusement, faute de temps, il m'a fallu me limiter, mais ce n'est que partie remise.

Ces quelques auteurs vont me permettre de tirer quelques conclusions :

*Concernant l'Homme :*

---

<sup>95</sup> Alain Testart, *La servitude volontaire I : Les morts d'accompagnement* (Editions Errance, 2004), p. 237.

<sup>96</sup> Alain Testart, *La servitude volontaire II : l'origine de l'Etat* (Editions Errance, 2004), p. 84.

Celui-ci s'entend d'abord au masculin, la première figure vis-à-vis de laquelle il s'identifie étant la femme. La femme est l'altérité par excellence, figurée, localisée, d'une banalité quotidienne mais profondément ambivalente. Face à elle, l'homme est le prototype le plus « pur » d'humanité, et c'est à partir d'elle qu'est produit le discours qui légitime la reproduction de la société. La femme est la première cause du désordre, social comme cosmique, et il est indispensable de la contrôler afin de l'empêcher de dérégler l'ordre des choses. C'est sur cette différenciation que repose la division du travail ainsi que l'échange des femmes, c'est la base de l'économie et des systèmes d'alliance et de parenté, bref, c'est, depuis toujours, un des piliers de l'humanité, et ce n'est pas étonnant qu'il soit si difficile à faire évoluer.

Une autre figure porteuse d'une altérité radicale est, quand il y en a, l'esclave : celui-ci a un statut profondément ambigu : d'abord proche d'une chose ou d'une marchandise, il n'a plus d'identité mais peut en recouvrer une et ce flou identitaire le rend d'autant plus dangereux qu'il peut conférer énormément de pouvoir à celui qui lui permet ainsi de redevenir pleinement une « personne ». L'esclave « re-personnifié » sera fidèle à vie – et à mort – à son maître et la force de cette relation personnelle est telle qu'elle pourrait (dé)faire des royaumes. Dans les sociétés traditionnelles, l'altérité semble être beaucoup plus localisée que dans les sociétés modernes, c'est ainsi que le reste du monde peut s'incarner dans différentes figures : plantes, animaux, esprits, divinités; parfois porteuses d'une altérité absolue, comme les morts et les étrangers/ennemis, figures « asociales » avec lesquelles il est impossible de communiquer.

Ce caractère plus « perceptible » de l'altérité paraît lié au critère discriminatoire privilégié. Si ce qui différencie est la « matérialité », celle-ci est en général plus « visible » que l'intériorité, et plus prompte à s'incarner en des figures de l'Autre. C'est ainsi que l'humain, qui se différencie « matériellement » des autres êtres du monde, partagera, ou pas, une même humanité en fonction d'attributs sociaux communs, une humanité qui comprend, dans ce cas, nettement plus de membres que dans les sociétés modernes.

L'humanité devient un endroit richement peuplé d'humains et de non-humains vis-à-vis desquels constituer son identité, et avec lesquels les humains noueront des relations différentes selon les degrés d'humanité.

Les sociétés traditionnelles semblent moins préoccupées par le classement que les sociétés modernes, peut-être parce qu'elles laissent une place à tout le monde, qu'il soit plante, animal, esprit, héros mythique, météore etc... et que ce qui importe est la relation nouée avec ces êtres. Cette profusion d'êtres, loin d'entraîner le chaos, semble le limiter et être responsable de la grande stabilité de ces sociétés, où le fonctionnement de la nature est pensé selon les mêmes mécanismes que ceux qui règlent la vie de la société.

Quant à ceux qui ne parviennent pas à rester à leur place, qui se situent dans « l'entre-deux », la société développe différents mécanismes pour les penser : ainsi la figure bien connue du *trickster* par exemple, dont je n'ai pas parlé ici mais auquel je reviendrai plus tard, qui est une de ces figures profondément contradictoires.

Les humains dans les sociétés traditionnelles étudiées sont des personnes parmi d'autres personnes, avec lesquelles ils entretiennent de fécondes et complexes relations; des personnes qui composent une humanité dense et à l'identité consistante.

Tout le contraire, dirait-on, des sociétés modernes, où l'homme semble se retrouver seul avec – éventuellement – ses semblables.

Le statut du reste du monde dans nos sociétés se trouve relégué hors humanité, puisque c'est par « l'intériorité » que l'homme moderne se différencie des autres vivants, pour ne pas parler des objets inanimés et autres créatures immatérielles. A part peut-être vis-à-vis des animaux pour lesquels un doute pourrait subsister, l'humanité n'est plus, dès lors, composée que des

seuls humains. En effet, l'Homme a bien été obligé d'accorder - vive le progrès - aux sauvages et aux femmes le même (type) d'esprit que celui de l'homme - le regard anthropologique reste asymétrique, mais il n'en peut rien, il est né comme ça, et la femme reste le sexe « faible » par rapport au sexe « fort » - mais tous font (normalement) partie d'une même humanité.

L'« intériorité » comme critère discriminatoire semble en perte de vitesse dans nos sociétés, et cela expliquerait peut être en partie la confusion identificatoire, et la crise identitaire, actuelle, qui se produit, en cas de déferlement de contacts interculturels. L'Homme moderne ne sait plus comment se différencier des autres de cultures différentes, et face à ce risque d'indifférenciation, soit il renoue avec des critères de type « naturalistes » qui dégénèrent vite, soit il se replie sur lui-même et cherche en lui la source de son identité. On retrouve l'individu moderne autonome, libre et seul. Trop d'altérité trop proche pour une identité déliquescence.

En plus d'être seul dans « l'univers », l'individu moderne est une personne fort peu incarnée : l'esprit, la conscience, la subjectivité, la réflexivité, la narration, et j'en passe, étant sa spécificité, la marque de son humanité, il se doit de le(s) cultiver ; le corps, commun au monde des vivants est, quant à lui, bien trop vulgaire sauf s'il est sous le contrôle de l'esprit.

D'où peut-être ces rêveries sur des hommes-cyborg dont il ne resterait d'humain que le cerveau, ou sur ces clonages à l'infini d'un même corps « jetable » auquel il suffirait d'injecter la mémoire « personnalisée » de son propriétaire originel. La science-fiction est particulièrement intéressante pour enrichir une étude sur la conception de la personne occidentale.

En attendant, l'individu moderne semble manquer de critères pertinents pour constituer adéquatement son identité mise en péril par une prolifération d'êtres étranges – trop « semblables » - venus du reste de la planète, à moins, d'abord, de se souvenir qu'il n'est pas seul et qu'il existe un monde autour de lui, et ensuite, peut-être de moins craindre le mélange.

Etudier les sociétés traditionnelles est d'autant plus intéressant qu'elles se caractérisent souvent par une forme d'individualisme différent de celui développé par nos sociétés modernes et que, parmi ces formes, se trouve peut-être une de nos formes futures.

#### *Concernant l'identité :*

Beaucoup de choses ont déjà été mises en évidence ci-dessus concernant les processus d'identification, le couple « intériorité/matérialité » ayant remplacé (pas complètement) comme critères discriminatoires l'ancienne opposition nature/culture, un couple qui semble particulièrement pertinent dans le cadre des sociétés traditionnelles étudiées par Descola et V. de Castro.

Concernant la différenciation « masculin/féminin », elle tire son inéluctabilité du fait qu'elle semble fondée en nature et elle est l'enjeu d'une formidable machinerie idéologie et sociale afin de détourner le pouvoir spécifiquement féminin au profit des hommes. Il est vrai qu'il est difficile d'imaginer – pour l'instant – une troisième identité sexuelle, bien que certaines personnes paraissent transiter de l'une à l'autre, notamment grâce à la chirurgie esthétique et à une altération radicale des caractères sexués. Il y a dans beaucoup de sociétés des figures « androgynes » ou homosexuelles révélatrices, par leur ambivalence, du caractère parfois très arbitraire de ces identités. « On ne naît pas femme, on le devient » disait déjà Simone de Beauvoir, l'identité féminine étant bien plus une construction culturelle qu'une réalité biologique.

Quant aux autres figures, on a vu que la personne traditionnelle constituait son identité face à un grand nombre d'altérités possibles, ce qui semble parfois mener à une meilleure reconnaissance de leur différence que l'égalitarisme moderne - dont l'humanité est composée d'individus, en théorie surtout, égaux mais dont on ne sait que faire concernant leur différence

- surtout parce que la question ne se pose pas pour eux en ces termes : la personne Araweté ne se demande pas s'il est égal – sans doute parce qu'il sait qu'il ne l'est pas - aux autres personnes qui partagent son humanité mais plutôt comment entrer en relation avec lui et quel type de relation cela permettra-t-il de nouer.

De fait, la personne traditionnelle se préoccupe beaucoup moins de l'identité en soi des autres et beaucoup plus du rapport recherché. « Puisqu'au niveau du visible, de l'humain, la survie dépend d'une bonne gestion des (r)apports interpersonnels, il était plus que logique qu'on traite avec les choses de l'invisible (la pluie, la maladie) comme avec des personnes ». <sup>97</sup>

La plupart des mythes relatent l'état d'indifférenciation originel du monde, quand les animaux, ou les dieux, étaient encore des humains, ou inversement, et son inévitable disparition, nécessaire pour faire place à l'ordre actuel. De cette confusion mythique où tous parlaient le même langage, il reste à l'homme la capacité de nouer des relations avec certains non-humains.

L'homme entretient avec son semblable des liens nécessairement « sociaux », qu'il s'agisse d'un lien matrimonial, filial, d'amitié, de dépendance personnelle, etc. Les personnes « traditionnelles » entretiennent des relations avec de multiples entités pourvu que celles-ci appartiennent également à l'humanité, avec variations selon les capacités attribuées.

L'individu moderne, lui, ne s'octroie le droit d'en avoir qu'avec les seuls autres humains, vu qu'il a réduit l'humanité à cette seule classe d'êtres, et cela rend particulièrement difficile de penser le statut des animaux « domestiques », ainsi que de certaines plantes « d'appartement ». Comment peut-on nouer une relation avec un être qui n'appartient pas à (notre) l'humanité, et qui, par conséquent, n'a aucune conscience de son (non) être ? A nouveau, la stricte séparation de la société et du reste du monde semble peu tenable.

A l'inverse, la vie de l'Achuar ou de l'Araweté regorge de liens de différents types avec des êtres de toutes sortes, notamment des dieux. Beaucoup de travaux<sup>98</sup> ont été consacrés à l'étude des relations entretenues entre les hommes et les divinités, généralement en termes d'alliance ou de filiation, et ce n'est pas le lieu de s'étendre ici sur ce sujet très riche et très complexe.

Le cas des Araweté est doublement interpellant, d'abord par sa dimension temporelle, ensuite parce qu'il part d'Autrui, la divinité, pour constituer le « soi » - comme le disait Singleton : « notre *ego* de départ n'étant nullement le soi tout seul, mais l'individu qui ne peut ni naître ni être sans l'autre, nous aurions pu partir d'autrui »<sup>99</sup>, c'est ce que semble avoir fait les Araweté, dont la société s'étend jusqu'au cosmos. Bien que dans leur cas, l'altérité était déjà là, intrinsèque, et qu'elle attendait de pouvoir advenir afin que leur identité se réalise enfin pleinement. Une identité en devenir pour une personne qui l'était à l'origine et qui attend de le redevenir, comme si la personne, déjà le résultat d'une séparation – d'un abandon - flottait, en attente de retrouver sa pleine identité. Je pense que Sloterdijk aurait aimé les Araweté, mais je préfère remettre leur rencontre à plus tard.

---

<sup>97</sup> Michael Singleton : *L'au-delà, l'en deçà et l'à côté du religieux* dans « Qu'est-ce que le religieux ? », Revue Du Mauss, n° 22, second sem. 2003, p. 185.

<sup>98</sup> Je pense notamment aux nombreux travaux de Roberte Hamayon sur le chamanisme sibérien et les relations du chaman avec l'esprit de la forêt, et comment elle explique le passage d'une logique d'alliance à une logique de filiation. Voir notamment à cet égard *La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien* (Nanterre, 1990) mais également de très nombreux et très intéressants articles.

<sup>99</sup> Michael Singleton : *L'au-delà, l'en deçà et l'à côté du religieux* dans « Qu'est-ce que le religieux ? », Revue Du Mauss, n° 22, second sem. 2003, p. 190.

## C. L'Homme dans l'Humanité: le métis.

De plus en plus d'auteurs<sup>100</sup> choisissent de considérer les choses sous l'angle du métissage, et cela modifie profondément les données du problème.

Ainsi Jean-Loup Amselle, un des premiers à l'avoir fait, propose-t-il de remplacer la « raison ethnologique », « démarche discontinuiste qui consiste à extraire, purifier et classer afin de dégager des types »<sup>101</sup>, un des fondements de la domination européenne, par une « logique métisse », « c'est-à-dire une approche continuiste qui à l'inverse mettrait l'accent sur l'indistinction ou le syncrétisme originaire ».<sup>102</sup>

L'anthropologie est née dans un contexte politique d'asservissement par l'Occident des autres peuples de la planète et son besoin de classer et typifier les cultures est un des ses instruments de domination.

Ce besoin d'identifier des groupes a notamment pour effet d'empêcher les processus naturels d'ajustement des différences, lesquels peuvent s'effectuer précisément parce que celles-ci n'étaient pas perçues comme telles qu'elles jusqu'alors. Ainsi, la discrimination positive, et le système des quotas auxquels elle est souvent liée, crée les groupes en présence en figeant les différences.

L'identification des groupes, et le besoin de les ordonner, peut rapidement aboutir à une vision essentialiste de la culture, et à des considérations concernant la pureté et le refus du mélange, ainsi l'auteur voit-il dans le génocide le « paradigme identitaire » le plus efficace de notre époque.

Pour Amselle, l'ethnologie est à la base profondément impliquée dans le système colonial, elle est l'instrument pratique de réalisation du pouvoir des dominants, et les « droits de l'homme », dans le même cadre d'idées, simplement une expression de ce pouvoir.

L'anthropologie, dès qu'elle parle d'une culture et écrit sur celle-ci, ajoute quelque chose à la société étudiée, elle la distribue dans des catégories, et ainsi tend à nous définir autant nous-mêmes qu'à caractériser l'Autre. L'anthropologie comme formidable processus identificatoire au service de l'Occident, et cela a très bien fonctionné au début, par la production d'altérités dévalorisées. Ceci est plus que jamais l'objet de virulentes critiques par les anthropologues qui souhaitent se distancier définitivement du contexte dans lequel est née l'anthropologie et rétablir l'équilibre entre les cultures<sup>103</sup>. Il reste la question de la réciprocité du regard anthropologique de l'indigène sur l'anthropologue, et on verra plus loin ce que V. de Castro propose à ce sujet.

Amselle, quant à lui, pour sortir du cadre historique contraignant de la « raison ethnologique » propose de changer de regard et de partir du mélange. Il n'y a pas de culture en soi, celles-ci étant le résultat de processus historiques identificatoires qui les ont constituées comme « dominante » et « dominée », un processus dont les principes ont été refoulés. On retrouve ici le même genre d'idée que celles développées par Elias ou Bastenier notamment, où le contact interculturel, la relation entre deux groupes, déclenche un processus d'identification qui va aboutir à constituer des identités n'existant que l'une par rapport à l'autre ; et qui, liées à une relation par définition instable, sont sujettes à modification permanente. La relation crée l'identité, si la relation change, l'identité aussi.

---

<sup>100</sup> Voir également à ce sujet le très bel ouvrage de F. Laplantine et Alexis Nouss : *Métissages de Arcimboldo à Zombi*, Société nouvelle des Editions Pauvert, 2001.

<sup>101</sup> Jean-Loup Amselle, *Logiques métisses* (Editions Payot, 1990), p. 9.

<sup>102</sup> Id., *ibidem*, p. 10.

<sup>103</sup> A cet égard, l'exposition qui a eu lieu cette année au Musée royal de l'Afrique centrale : « La mémoire du Congo, le temps colonial », s'inscrit dans ce contexte de reconnaissance de notre passé colonial, et des origines de l'anthropologie, afin de pouvoir mieux le critiquer et peut-être s'en affranchir.

Les sociétés traditionnelles, sans écriture<sup>104</sup>, étaient des sociétés à identité « souple », d'une grande plasticité, qui laissaient une place importante à la nouveauté et à l'invention puisque rien n'était figé comme tel. Au contraire de nos sociétés, où il est impossible de changer d' « identité », celle-ci étant inscrite, enregistrée et visualisée sur un nombre croissant de cartes et de registres.

Identifier, comparer, classer, ordonner, revient, pour l'auteur, à figer les cultures et à les isoler, alors qu'elles n'ont jamais vécu indépendamment les unes des autres et que c'est en termes d'interrelation qu'il faut les penser.

Dès qu'il y a débat quant à l'éventualité de l'existence d'un groupe, il y a reconnaissance implicite de l'identité de ce groupe. L'identité « afro-brésilienne », dont le terme n'avait jamais été employé jusque là, est apparue au Brésil du jour au lendemain, quand il a été question de la reconnaissance d'un Mouvement Noir dans sa différence et sa particularité culturelle. Auparavant le « Noir » était mélangé au reste de la population, dévalorisé, mais pas essentialisé ; depuis qu'il est question d'une spécificité noire, les revendications se cristallisent et les différences stigmatisent.

« Pour qu'il y ait identité, société, culture ou ethnie, il n'est pas nécessaire que les agents se mettent d'accord sur ce qui définit cette culture : il suffit qu'ils s'entendent pour débattre ou négocier sur les termes de l'identité, sur ce qui la fonde comme problème (...). L'identité c'est l'accord sur l'objet même du désaccord ».<sup>105</sup>

L'auteur va ainsi étudier les chefferies peul, bambara et malinké du sud-ouest du Mali et du nord-est de la Guinée, et essayer de reconstituer les diverses relations qui ont conduit aux rapports de force débouchant sur la construction de ces identités. Le même travail pourrait, par exemple, être fait en ce qui concerne la construction des identités Huti et Tuutsi, construction dans laquelle nous avons une énorme part de responsabilité, et qui a conduit au massacre que l'on connaît.<sup>106</sup>

« L'identité se définit donc comme un écart ou comme une différence. C'est également l'oubli des conditions de production du social et du politique qui fonde l'identité ou l'ethnicité ».<sup>107</sup>

Dans cette perspective, la notion de personne, et l'identité individuelle, n'est pas inscrite dans une cosmogonie ou une métaphysique immuables, mais est en permanence renégociée par les groupes en présence, variant selon les relations et rapports de forces qu'ils entretiennent.

Et l'anthropologie pourrait être l'étude de ces relations qui varient dans le temps et l'espace, selon diverses circonstances. Sauf que ces variations, elles aussi, sont culturelles...

Dans le cadre d'un tel processus identificatoire en mouvement perpétuel, il est vain de se demander qui est premier, qui est à l'origine de ce processus, il faut considérer les choses en termes de « logiques métisses » c'est-à-dire « postuler un syncrétisme originaire, un mélange dont il est impossible de dissocier les parties ».<sup>108</sup>

Il reste qu'il semble très difficile de parler du mélange.

C'est à cette tâche que va s'atteler Serge Gruzinski dans le cadre de l'étude des métissages résultant de l'expansion ibérique en Amérique du Sud au XVIe siècle.

Le premier intérêt de ce type d'études est de relativiser la nouveauté de la mondialisation. Celle-ci est en effet une situation qui n'est ni inédite ni récente : il y a toujours eu des contacts

---

<sup>104</sup> Voir sur cette question l'ouvrage de Jack Goody, *Entre l'oralité et l'écriture* : dans une société sans écriture et sans état bureaucratique centralisée, les remaniements sociaux peuvent se faire sans peine. Rien n'est moins traditionnel qu'une société primitive.

<sup>105</sup> Jean-Loup Amselle, *Logiques métisses* (éditions Payot, 1990), p. 65.

<sup>106</sup> Le splendide spectacle Rwanda 94 est notamment consacré à démontrer ces mécanismes identificatoires, complètement arbitraires puisqu'au sein d'une même famille, le fils qui avait plus de 5 (ou était-ce 6 ?) vaches était déclaré, et fiché, « Tuutsi », tandis qu'un autre était « Hutu » s'il en avait moins de 5.

<sup>107</sup> Id., *ibidem*, p. 88.

<sup>108</sup> Id., *ibidem*, p. 248.

interculturels et les phénomènes de mélanges ou de rejets qui caractériseraient la globalisation ne datent pas d'hier, il s'agit dès lors plutôt de parler d'eux en termes d'intensification ou d'accélération plutôt que de nouveauté.

« Le phénomène des mélanges est objectivement incontestable (...) on ne saurait le ramener à la formulation d'une idéologie nouvelle issue de la globalisation. Le phénomène est à la fois banal et complexe. Banal parce qu'on le retrouve à des échelles diverses tout au long de l'histoire de l'humanité et qu'il est devenu aujourd'hui omniprésent. Complexe, car il semble insaisissable dès que l'on entend dépasser les effets de mode et la rhétorique qui l'enserrent ».<sup>109</sup>

En effet, le mot « mélange », tout comme celui d'« hybridité » et de « métissage », entraîne une série de connotations dont il faut se méfier : mélange de corps à priori purs, homogènes, passage de l'ordre au désordre, idée de contamination. Ces termes laissent un profond sentiment de confusion face à une réalité que nos habitudes intellectuelles ne nous ont pas habitués à appréhender.

Pour ce faire, l'auteur recommande de commencer par se méfier des notions de « culture » et d'« identité » vues comme des ensembles complexes mais stables, cohérents, aux contours bien délimités. La culture est, pour lui, plutôt une nébuleuse en mouvement perpétuel ; et l'identité est également en redéfinition permanente selon les contextes, « configuration à géométrie variable ou à éclipse, l'identité se définit donc toujours à partir de relations et d'interactions multiples », comme nous l'avons déjà souvent dit dans le cadre de ce travail.<sup>110</sup>

Il faut également se méfier d'une conception linéaire des choses, les métissages réunissant des humanités depuis longtemps séparées, dont certaines sont « en retard », selon notre idéologie du progrès et notre évolution scientifique et technique, par rapport à d'autres.

Difficile à étudier, notamment à cause de la rigidité de nos catégories et de notre conception habituelle du temps, les métissages et mélanges doivent être vus comme des « dynamiques fondamentales » dans lesquels ce qui domine, « c'est le nuage, forme désespérément complexe, floue, changeante, fluctuante, toujours en mouvement ».<sup>111</sup>

Une forme comportant toujours une forte dose d'incertitude et dont on ne sait jamais déterminer le résultat final. Comment, dès lors, approcher une telle réalité ?

Les métissages sont, aussi, des processus objectifs, observables dans des sources variées, et qui nécessitent à chaque fois une méthode nouvelle pour les appréhender. Gruzinski se consacre ainsi principalement aux métissages causés par la conquête espagnole au Mexique et il repère ce qu'il appelle des « attracteurs », des zones vers lesquelles semblent converger les métissages. Ces « attracteurs », qu'ils soient d'origine européenne (la Fable ou les grotesques par exemple) ou d'origine indienne (comme la musique, la danse extatique ou l'au-delà) sont des points de convergence et de connexion permettant de passer de l'un à l'autre. Les Fables, par exemple, qui attirent beaucoup, avec leurs hybrides, les esprits de la Renaissance – et qui sont déjà un produit dérivé de mélanges antérieurs – vont « passer » chez les Amérindiens qui vont les « bricoler » à leur manière, les réinterpréter et les mêler à certains de leurs produits – eux-mêmes résultant certainement déjà de métissages précédents. Ce mouvement s'effectue évidemment également dans l'autre sens, de sorte que le résultat, jamais définitivement fixé, n'aura plus grand-chose à voir avec les créations originelles, et accepte d'autres règles que les nôtres, comme, par exemple, la contradiction. « Je suis un Tupi qui joue du luth » (vers de Mario de Andrade) aime citer l'auteur.<sup>112</sup>

Les « attracteurs » dans ce cas sont des points privilégiés d'association entre les choses et les êtres, des zones en interaction continue dans lesquelles il n'est pas possible de dégager de

---

<sup>109</sup> Serge Gruzinski, *La pensée métisse* (Fayard, 1999), p. 36.

<sup>110</sup> Id., *ibidem*, p. 48.

<sup>111</sup> Id., *ibidem*, p. 54.

<sup>112</sup> Id., *ibidem*, p. 17 et p. 316.

frontière fixe, à l'allure de nébuleuse. « Le mélange est évident sans que l'on puisse parvenir à dégager un élément purement européen ou purement indigène ».<sup>113</sup>

Le repérage de ces attracteurs est lié à un cadre géographique et historique particulier, propre à la conquête espagnole au XVI<sup>e</sup> siècle, et dont on n'a connu (en partie) l'issue que bien plus tard. Un autre mélange demandera un autre type d'approche, chaque méthode étant propre à la réalité étudiée. « La rencontre des grotesques, de la Fable et des artistes indiens dans le Mexique de la Renaissance est restée un phénomène unique et limité à la seconde moitié du XVI<sup>e</sup> siècle ».<sup>114</sup>

Dans le cas des métissages, vouloir définir une identité, dans un cadre aussi mouvant, n'a guère de sens, la caractéristique fondamentale de cette identité étant le changement, la continuelle transformation. Une identité dont la propriété principale est le mouvement est-elle encore une identité ? L'auteur préfère parler dans ce cas d' « émergence d'une nouvelle subjectivité »<sup>115</sup>, une émergence aux propriétés nouvelles et à l'issue incertaine, et qui nécessite, pour l'approcher, à chaque fois, une nouvelle méthode et de nouveaux outils intellectuels.

Un de ces outils intellectuels consiste, nous l'avons déjà vu à plusieurs reprises, à recourir à la métaphore du « bricolage » pour rendre compte des nouveaux processus syncrétiques. Cette métaphore, développée par Lévi-Strauss, comme étant une forme d'activité caractéristique de la « pensée sauvage » - « la réflexion mythique apparaît comme une forme intellectuelle de bricolage »<sup>116</sup>, a été largement reprise et utilisée par André Mary dans l'étude des nouveaux mouvements syncrétiques religieux. La modernité, loin de conduire à une uniformisation des pratiques et des mouvements religieux a au contraire multiplié ceux-ci. Ce phénomène n'est pas nouveau, les contacts interculturels produisant depuis toujours des créations « syncrétiques » religieuses originales, et, à nouveau, notre époque semble surtout se caractériser par une prolifération de celles-ci. Ces mouvements naissent notamment du besoin de rechercher une nouvelle identité, fruit du mélange de celles mises en présence. Nous avons vu précédemment<sup>117</sup> que l'adhésion « tempérée » par les mossi au pentecôtisme du Burkina Faso pouvait être vue comme une tentative de combiner une conception traditionnelle et plurale de la personne avec une conception plus unifiée de l'individu moderne. Le bricolage est une métaphore particulièrement intéressante pour caractériser ces processus identitaires inédits qui tentent de construire une nouvelle identité en mélangeant plusieurs conceptions d'identité pourtant très éloignées au départ. L'entreprise d'André Mary s'efforce aussi de parvenir à appréhender le mélange, avec toutes les difficultés que cela implique - « penser le mélange, religieux ou autre, relève toujours du défi et soulève d'emblée toute une série de paradoxes. Penser c'est démêler et faire disparaître ce qu'il s'agissait de cerner au profit d'une pureté qui était justement en question »<sup>118</sup> - mais il le fait en tentant de réintroduire de la cohérence dans ce qui semble ne plus en avoir. Pour cette raison, il préfère délaisser la métaphore du métissage au profit de l'étude des « logiques syncrétiques », la métaphore du métissage n'ayant pas, d'après lui, « contribué à l'élaboration d'un paradigme savant. Peut être parce que l'enchantement qu'elle suscite évacue un peu vite toutes les tensions, les malentendus et les ambivalences qui sont inhérentes à la situation même des populations métissées »<sup>119</sup>, lui préférant éventuellement le terme « hybridité ».

---

<sup>113</sup> Id., *ibidem*, p. 274.

<sup>114</sup> Id., *ibidem*, p. 275.

<sup>115</sup> Id., *ibidem*, p. 313.

<sup>116</sup> Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage* (Plon, 1962), p. 35.

<sup>117</sup> Voir page 17 et 18.

<sup>118</sup> André Mary, *Métissage et bricolage dans la fabrique chrétienne des identités africaines*, p. 1.

<sup>119</sup> André Mary, *Le bricolage africain des héros chrétiens* (Editions du Cerf, 2000), p. 42.

« Métissage », « hybridité », « syncrétisme », peu importe, dirais-je, le terme utilisé, les différents auteurs partant de la reconnaissance du mélange en tant que tel et s'attendant, afin d'être capable de le penser, à mettre au point de nouveaux outils; le « bricolage » de Mary en est un, les « attracteurs » de Gruzinski, qui sont d'ailleurs une forme de bricolage, en sont un autre.<sup>120</sup>

La question de l'identité, et de la figure de l'Homme qui lui est liée, si toutefois cette question a encore un sens dans ce cas, se déplace ainsi pour se poser en termes de mélange et de son corollaire, le mouvement.

C'est à un véritable éloge de ce dernier auquel se livre Georges Balandier dans « Le désordre », et effectivement de plus en plus d'auteurs parviennent à l'intégrer dans leur prise en compte du « réel ». Dans le cadre de ces études, il est en général question de propriétés ou de réalités « émergentes », c'est-à-dire de combinaisons nées de l'entremêlement d'une multitude d'éléments préexistants mais qui produisent une réalité, ou des propriétés, nouvelle, autonome, et qui n'était pas contenue, ni prévisible, dans les éléments mélangés. Le vivant et le social sont fondamentalement des systèmes ouverts de ce type, et ce sera toute l'oeuvre de la pensée complexe d'Edgard Morin que d'essayer d'en rendre compte.

« Il ne s'agit plus seulement de s'interroger sur l'identité de l'être vivant, sur la capacité de la maintenir et de la reproduire au cours de la vie, mais également sur la capacité du vivant de produire, en interaction avec son milieu, des autres formes, de la complexité ou du radicalement nouveau ».<sup>121</sup>

Le vivant et le social sont par conséquent indissociables, tout comme l'homme et la société, pris dans un tourbillon de métamorphoses qui engendrent des formes inédites, lors de processus en mouvement incessant où ordre et désordre sont inextricablement liés, et dans lesquelles il est dès lors impossible de séparer l'homme de son environnement, ainsi que le montrera également Varela.

Là encore notre époque semble marquée par une accélération de ce type de phénomènes : les divers flux, notamment migratoires et médiatiques, qui parcourent la modernité conduisent de plus en plus les hommes à tout appréhender sous l'aspect du mouvement, du transitoire. Face à un univers en changement permanent, l'incertitude grandit, l'homme ne reconnaît plus le monde dans lequel il habite, et le désordre s'introduit jusque dans les têtes, brouillant les identités personnelles et/ou collectives, et rendant l'homme aussi étranger au monde qu'à lui-même.

« La modernité, c'est le mouvement plus l'incertitude ».<sup>122</sup>

D'autant que cette confusion s'infiltré dans ce qu'il a de plus intime, de plus corporel, jusque dans les cellules. Les techniques de procréation artificielle dissocient la procréation de la sexualité, et perturbent les règles de parenté, la génétique et le clonage parlent de fabriquer des êtres « à la demande » - et le risque d'eugénisme se profile - et la chirurgie esthétique permet de remodeler le corps selon les canons de la mode.

« La modernité fait de l'individu un homme fabriqué ».<sup>123</sup>

Face à cette intrusion du désordre jusqu'au plus profond du soi, la tentation est grande de laisser là ce monde en perdition et de tout miser sur l'individu - aspect que j'ai développé dans la première section du chapitre I - un individu désincarné, seul, créateur, et entièrement

---

<sup>120</sup> Ce que relève d'ailleurs parfaitement André Mary qui, dans *En finir avec le bricolage* (« Archives de Sciences Sociales des Religions », 2001, n°116, pp. 28-29), répond à Carmen Bernand, qui lui avait justement reproché (*op. cit.* n° 114, p. 39-60) d'avoir évacué trop vite la métaphore du métissage, et qui propose avant tout de voir dans le paradigme du bricolage « un outil d'analyse ».

<sup>121</sup> Georges Balandier, *Le désordre* (Fayard, 1988), p. 55.

<sup>122</sup> Id., *ibidem*, p. 161.

<sup>123</sup> Id., *ibidem*, p. 176.

responsable de sa vie ; ou de tenter de réintroduire l'ordre, par tous les moyens possibles. D'où le retour croissant des thèmes liés à l'apocalypse, aux contaminations de toutes sortes, le maintien d'un climat de peur - face, par exemple, au terrorisme, qui nous guette à chaque coin de rue – et la réponse totale sur laquelle ils ont malheureusement souvent débouché : le « totalitarisme », processus identificatoire ultime.

« L'effacement de l'individu s'accomplit de façon tragique dans l'effacement de l'humain, de l'homme (...) qui est converti en objet d'expérience ou en victime émissaire ».<sup>124</sup> Conséquence radicale de l'homme qui, devenu complètement propriétaire de lui-même, a la capacité de disposer de son semblable et de le détruire.

A moins de réussir, malgré toutes les difficultés que cela implique, à accepter et à penser le mélange, de réussir à épouser le mouvement et ce temps, c'est-à-dire d'abord prendre conscience de ces difficultés, entretenir une critique vigilante et incessante des phénomènes totalitaires, et comprendre l'inséparabilité de l'homme et de son environnement. Penser l'homme en termes de participation avec le reste du monde, et non plus en termes de monade isolée, rend le mélange plus accessible, à condition pour cela d'aller d'abord repêcher le monde d'où l'homme l'a laissé.

« Autrement dit, faire l'éloge du mouvement, dissiper les craintes qu'il inspire, et, surtout, ne jamais consentir à exploiter la peur confuse qu'il nourrit ».<sup>125</sup>

Les discours relatifs aux notions d'identité, d'individu ou de personne se déplacent pour se penser actuellement de plus en plus souvent en termes de mouvement, de mélange et de processus. Ces discours doivent eux-mêmes être re-contextualisés : ils s'inscrivent dans une époque dont la spécificité semble marquée par un accroissement de ces phénomènes, et ont également derrière eux déjà toute une histoire de recherches anthropologiques liées à ces questions.

La modernité, sous l'angle des contacts interculturels, n'apparaît pas comme un phénomène nouveau et à cet égard, nous pouvons retrouver dans l'étude des métissages d'hier des problèmes et des situations comparables à ceux d'aujourd'hui.

D'après Marc Augé<sup>126</sup>, les peuples colonisés sont ainsi les premiers à avoir fait la triple expérience de la modernité – accélération de l'histoire, resserrement de l'espace et individualisation des destins – au contact des colonisateurs, anticipant ainsi une situation aujourd'hui mondialisée, et l'étude de ces anciennes situations de contacts interculturels peut certainement se révéler très instructive pour notre propos.

Les anthropologues se sont d'ailleurs depuis longtemps penchés sur ces situations, auparavant plutôt analysées en termes d'« acculturation » que de « syncrétisme » ainsi que sur les identités d'« entre-deux » qui en résultaient, souvent caractérisées par des problèmes de « double-bind » et des troubles de la personnalité – Bastide, par exemple, parlera ainsi, pour qualifier l'identité déchirée du migrant de « chute dans la psychose et les névroses »<sup>127</sup>.

Aujourd'hui, il sera parfois question de l'individu moderne comme d'un bricoleur « à la carte » choisissant parmi les éléments à sa disposition ceux dont il a besoin pour confectionner son identité, ses croyances religieuses, ses pratiques consommatoires etc. Devant ce nouvel impératif de constitution par soi-même de tout ce qui peut faire sens, certains<sup>128</sup> se sont, à juste titre, demandés si cette exigence de personnalisation de toutes les pratiques et croyances, ce culte impératif de la réalisation de soi, cette obligation paradoxale

---

<sup>124</sup> Id., *ibidem*, p. 217.

<sup>125</sup> Id., *ibidem*, p. 249.

<sup>126</sup> Marc Augé, *op. cit.*, p. 144.

<sup>127</sup> Roger Bastide, *Le rêve, la transe et la folie* (Editions du Seuil, 2003), p. 287.

<sup>128</sup> Voir à ce propos à nouveau André Mary, *op. cit.*, et le dialogue qu'il entretient avec Danièle Hervieu-Léger sur ce thème.

du devoir d'être soi, n'était pas justement le nouveau modèle de contrôle social des individus : l'individualisation comme norme culturelle par excellence de la « société des individus ». Foucault déjà voyait en l'individu en tant que sujet un des premiers effets du pouvoir. « L'injonction à la subjectivité de la modernité est un piège, grâce auquel le pouvoir répand ses capacités de normalisation des sujets (...), par le biais de la réflexivité, c'est-à-dire de la contrainte du retour sur soi ».<sup>129</sup>

Les études les plus intéressantes concernant ces questions sont celles qui s'efforcent aujourd'hui de penser le mélange en tant que tel, et qui recourent pour ce faire de plus en plus souvent à des termes tels que « complexité », « émergence », « processus », « mouvement ». Le paysage actuel, de plus en plus mouvant, a apparemment contribué à une conscience accrue de ces phénomènes et au besoin d'en rendre compte. Certains sont encore fort préoccupés par la question de la cohérence de ces phénomènes – mais se poser la question, n'est-ce pas déjà passer à côté de leur spécificité ? - d'autres préféreront en parler comme de « nébuleuses ».

Dans tous les cas, le défi est de réussir à forger de nouveaux outils intellectuels afin de mieux les approcher.

Ces études rendent caduques les grandes séparations qui cloisonnent d'habitude nos champs disciplinaires : société/nature, culture/nature, humain/non-humains, homme/objet, pour se concentrer sur la participation de tous ces éléments dans des processus, débouchant ainsi, par exemple, sur une pensée de la reliance - connaître c'est relier, exister, c'est être en relation, comme nous le verrons avec Edgard Morin.

En ce qui concerne l'identité, ou la subjectivité, chercher à la cerner est justement passer à côté de la spécificité de ce type de phénomènes, qui sont des processus et pas des états.

Au niveau culturel, Amselle, parmi d'autres, a ainsi souligné que les cultures devaient être pensées en termes de « logiques métisses » faisant intervenir une multitude d'éléments dont la mise en relation crée des réalités, et des identités, inédites, elles-mêmes en transformation permanente. Dans cette histoire, l'anthropologie a été un instrument identificatoire, parmi d'autres, au service de l'Occident.

Au niveau personnel également l'identité, résultat d'un processus identificatoire, est elle aussi un processus. Très difficile à penser ainsi tant notre besoin d'unité est grand, elle est plutôt à concevoir comme « un foyer virtuel », chaque personne pouvant mobiliser une pluralité d'identités qui se construisent selon des contextes changeants et en fonction des éléments mis en présence.

Le métissage s'efforce de rendre compte de ce mélange, et de ce mouvement, intrinsèque à la construction identitaire, et c'est en ce sens sans doute qu'il est possible de parler d'une « identité du métissage ». Le métissage est le contraire de l'unité et de l'homogénéité, il est avant tout une pensée et une expérience de l'incertitude, de la désappropriation et de l'absence, de l'absence avant tout d'un soi fixe qui coordonnerait nos divers composants. Dès lors la question se pose, cruciale, de savoir ce qu'on peut – si on peut – bâtir sur un vide, une absence, un manque.

Penser l'identité en ces termes se heurte à notre immense besoin d'ordre et d'unité. Il semble pourtant que, dans chaque société, à côté des discours consacrés à l'ordre et au désordre, à la pureté et à l'impureté, ou encore, intimement liés, au sacré et au profane, voire, au bien et au mal, il y a toujours eu une place pour l'ambivalence, une conscience diffuse que celle-ci était inhérente, et même constitutive, de la vie et de la société. Toutes les sociétés ont des discours, ou des rituels, et des figures de l'« entre-deux » comme par exemple, celle du *trickster*, figure à l'identité incertaine, récurrente dans certaines sociétés traditionnelles, et dont

---

<sup>129</sup> Danilo Martuccelli, *op. cit.*, p. 517.

l'ambivalence reflète celle de la société. Le *trickster* est ambigu parce que la société l'est. Les sociétés traditionnelles, beaucoup plus pragmatiques que les nôtres, ont apparemment développé des rituels efficaces et divers modes de gestion de « l'entre-deux ».

Il est d'autant plus nécessaire de parvenir à penser le mélange, et le mouvement, que celui-ci est omniprésent autour de nous et que certaines stratégies mises au point par l'homme moderne face à la perception accrue qu'il en avait laissée à désirer : ainsi quand il se replie sur lui-même, dans une boucle sans fin d'auto-référence et de réflexivité et qu'il se retranche du reste du monde, ou, bien pire – les deux sont liés – quand il détruit l'autre pour se sentir exister et qu'il rétablit l'ordre qui lui manquait tant. « L'homme n'est pleinement homme que là où il tue et c'est seulement lorsqu'il tue que l'homme est homme. Alors seulement, le cerveau de l'altérité peut prendre la mesure de la finitude de l'être à l'aune de sa mort ». <sup>130</sup>

L'énorme difficulté provient du fait qu'on ne sait pas *comment* penser le mélange et le mouvement. Face à une longue tradition aristotélicienne, il faut apprendre à penser *autrement*, et résister à la tentation de réintroduire de l'ordre, ou de l'unité, dans le mélange, ce serait le dissoudre. Face à des réalités aussi complexes, mouvantes, changeantes, il faut trouver de nouvelles approches et développer de nouveaux concepts. Des approches qui privilégient les alternances plus que les alternatives, les modulations plus que les modalités, les processus plus que les états, des approches comme celle de Morin et de sa « pensée de la reliance », comme celle de Latour et de ses « réseaux », comme celle de Deleuze et Guattari et des « rhizomes ».

« Ces concepts doivent être des opérateurs logiques et sensibles, des médiateurs, des échangeurs explorant un rhizome, en même temps qu'ils constituent un réseau. Ils doivent renvoyer les uns aux autres ou plutôt nous permettre de cheminer les uns vers les autres. Ces concepts opératoires ne peuvent être considérés comme une suite de points (...) ils dessinent des courbes et des ellipses, des lignes, et c'est aux points de rencontre entre ces dernières, dans les espaces où elles se croisent et au moment de leur torsion que nous nous devons d'être particulièrement attentifs (...). Pour saisir ce mouvement de la différence et de la variation jusque dans ses nuances les plus infimes, il est indifférent de commencer par tel concept – concept, percept, affect – ou par tel autre. La pensée métisse est une pensée du milieu. » <sup>131</sup>

Ces nouveaux concepts, et ces nouvelles approches, je le répète, paraissent indispensables face aux problèmes actuels, mais sont également à replacer dans le cadre de la réflexion critique de l'anthropologie. Celle-ci, discipline profondément historique, a toujours été de ce monde et de son temps. La crise identitaire moderne trouve un écho dans la remise en question de l'anthropologie et le repli sur lui-même de l'individu résonne dans l'anthropologie postmoderne qui s'enferme sur elle-même en ne gardant de la critique que la déconstruction.

Discipline du présent, l'anthropologie participe à la complexité de ce monde qu'elle s'efforce de penser. Le monde est plus complexe notamment parce que nous le voyons, le percevons et le pensons comme tel, et l'anthropologie participe pleinement à ce processus.

L'anthropologie – une nouvelle fois aurais-je envie de dire – se renouvelle et le nombre croissant d'anthropologues utilisant ces « nouveaux » termes l'attestent bien.

Ces nouvelles approches « créent » de nouveaux objets, comme les hybrides de Latour dont je vais parler dans un instant, et ouvrent les portes de l'interdisciplinarité, non seulement aux autres disciplines universitaires, ce qui est absolument *indispensable*, mais également aux mondes de la peinture, du cinéma, de l'art, des techniques, etc, ce dont de plus en plus

---

<sup>130</sup> Jean-Didier Vincent, *Le cœur des Autres. Une biologie de la compassion* (Plon, 2003), p. 199.

<sup>131</sup> François Laplantine et Alexis Nouss, *Métissages de Arcimboldo à Zombi* (Sociétés nouvelles des Editions Pauvert, 2001), p. 11.

d'auteurs<sup>132</sup> semblent également conscients, qui parsèment leurs travaux de références puisées dans ces autres mondes.

Une des autres grandes difficultés liées à ce type d'approches est la question du temps dont la perception nécessite également d'être renouvelée. Ces processus sont des phénomènes profondément temporels mais d'une temporalité très différente de notre conception habituelle, en spirale pourrait-on peut-être dire. Cette question, extrêmement complexe, mériterait qu'on s'y attarde longuement, ce que je n'ai pas le temps, ni la compétence, de faire ici.

La dimension temporelle est essentielle aux phénomènes de métissage parce qu'il s'agit de réussir à penser le métissage en termes « de devenir », comme le contraire même de la fixation.

L'identité, comme l'avaient si bien vu les Araweté, est fondamentalement un devenir.

Enfin, si nous parvenons à surmonter ces innombrables difficultés, alors peut-être seulement pourrions-nous « voir le monde comme métis et le métissage comme un monde ».<sup>133</sup>

L'ouvrage de Bruno Latour, « Nous n'avons jamais été modernes », est un de ceux qui m'aura le plus interpellé dans le cadre de ce travail. Se situant dans la perspective de ces approches résolument « nouvelles » citées ci-dessus, Latour part du constat de la prolifération moderne de réalités hybrides, qui envahissent notamment les médias et les conversations, et qu'on s'empêche pourtant de reconnaître et d'en penser le statut. Dans les journaux, le contraceptif, par exemple, cohabite avec le pape, les trompes de Fallope et les industries pharmaceutiques sans que cela semble poser le moins du monde problème à celui qui le lit, mais également sans que cela ne débouche sur la reconnaissance d'un nouveau type de réalités.

L'auteur tire de cette constatation ce qui, pour lui, est la spécificité du mot « moderne » et qui « désigne deux ensembles de pratiques entièrement différentes qui, pour rester efficaces, doivent demeurer distinctes mais qui ont cessé récemment de l'être. Le premier ensemble de pratiques crée, par « traduction », des mélanges entre genres d'êtres entièrement nouveaux, hybrides de nature et de culture. Le second crée, par « purification », deux zones ontologiques entièrement distinctes, celle des humains d'une part, celle des non-humains de l'autre ».<sup>134</sup>

Notre monde moderne se différencierait alors, comme nous l'avons vu précédemment, des sociétés traditionnelles, notamment par l'établissement de séparations radicales comme celles de nature/culture, humains/non-humains, société/nature, là où les autres mondes « prémodernes » concevraient plutôt les choses en termes de continuum.

La société occidentale, depuis longtemps préoccupée par les questions de catégories et de classes, a ainsi clairement délimité le champ relevant de la société, des hommes, de la politique, de la culture, strictement séparé de celui des sciences, de la nature, des objets. Et c'est ce clivage radical qui a permis la prolifération démultipliée des hybrides dont elle nie l'existence et même la possibilité, là où les autres sociétés, pensant le monde comme peuplé de diverses réalités et types d'êtres, loin d'avoir multiplié les hybrides ont, au contraire, réussi à en limiter l'extension, et ce, d'autant plus, comme l'a montré Descola, qu'elles ne peuvent modifier l'ordre naturel sans modifier l'ordre social et inversement.

Les modernes, qui revendiquent fièrement cette séparation puisque c'est là leur spécificité, et qui d'autre part dénie toute existence aux hybrides, peuvent dès lors rejeter les autres cultures comme étant archaïques, accusées de mélanger horriblement les humains et les choses - avec leurs monstres mi-humain mi-dieu ou mi-humain mi-animal (et leurs métamorphoses) - alors que nous, seuls, grâce à la science, pouvons voir la nature telle qu'elle

---

<sup>132</sup> Gruzinski est exemplaire à cet égard mais également Morin, Laplantine et Nous et quantité d'autres.

<sup>133</sup> F. Laplantine et A. Nous, *op. cit.*, p. 16.

<sup>134</sup> Bruno Latour, *Nous n'avons jamais été modernes* (Editions La Découverte, 1997), pp. 20-21.

est et, grâce à la politique, reconnaître la société pour ce qu'elle est, représentée par des humains, et exclusivement des humains.

Toutefois les modernes, en rendant les mixtes impensables, permirent en pratique la recombinaison de tous les monstres possibles sans que cela pose le moins du monde problème et sans que cela ait le moindre impact sur la société puisqu'ils n'existaient pas socialement et que l'homme moderne se refusait toute relation avec eux.

C'est ce que Latour appelle le Grand Partage – Homme/Objet - et qui est la principale caractéristique du monde moderne, « moderne » parce que la société ne confond plus les choses et les hommes, par opposition à ces sociétés « du passé » qui les confondent encore.

Seulement, devant l'invasion démultipliée des hybrides modernes, il devient de plus en plus impossible de nier leur existence et de séparer les activités, de « traduction » et de « purification », l'une de l'autre. Le travail de purification apparaît alors simplement comme un cas particulier du travail de médiation, et l'homme moderne se rend compte alors que « nous n'avons jamais été ni modernes, ni critiques, qu'il n'y a jamais eu d'autrefois ni d'ancien régime, que nous n'avons jamais vraiment quitté la vieille matrice anthropologique, et qu'il ne pouvait pas en être autrement ». <sup>135</sup>

Et voilà l'Homme d'un seul coup beaucoup moins seul dans l'univers...

Là où il y avait auparavant un Grand Partage, il y a toujours eu en fait un « Empire du Milieu », c'est-à-dire un monde composé, comme tout monde, de « quasi-objets quasi-sujets », qui ne sont plus coincés entre la nature et la société, mais dont ces réalités font au contraire également partie. Là où avant il y avait séparation entre ce qui relevait de la nature, ou du lien social, ou encore de la question de la signification et du sens, ou enfin de celle de l'Être ou de l'étant, il y a maintenant – et il y a toujours eu - des collectifs qui participent de ces différentes réalités et de bien d'autres encore.

« Des quasi-objets quasi-sujets, nous dirons simplement qu'ils tracent des réseaux. Ils sont réels, bien réels, et nous les humains, nous ne les avons pas faits. Mais ils sont collectifs puisqu'ils nous attachent les uns aux autres, qu'ils circulent entre nos mains et nous définissent par leur circulation même. Ils sont discursifs pourtant, narrés, historiques, passionnés, et peuplés d'actants aux formes autonomes. Ils sont instables et risqués, existentiels et porteurs d'être ». <sup>136</sup>

C'est ainsi qu'à côté de l'histoire des hommes, il y a place maintenant pour une histoire des choses naturelles, d'autant plus nécessaire que les objets parcourant les mêmes réseaux que les sujets, ils ont autant contribué à la constitution des sujets que les sujets l'ont fait pour celle des objets.

L'anthropologie, jusqu'à présent, a toujours été profondément asymétrique, reflétant le clivage moderne et se gardant bien d'étudier les objets de la nature pour se concentrer sur les seules cultures. Rétablir la symétrie implique d'abord d'arrêter de traiter les réalités en termes d'erreur et de vérité – là n'est pas la question – notre approche scientifique de la nature n'étant pas plus « vraie » que celle des peuples traditionnels.

Elle se doit également d'étudier autant la production d'humains que de non-humains, ce qu'elle délaisse depuis toujours dans nos sociétés, la situation étant différente dans les sociétés traditionnelles parce que les humains eux-mêmes considèrent une partie de ces non-humains comme étant des personnes et qu'ils entretiennent de ce fait des relations avec eux.

Enfin, elle doit suspendre tout jugement sur ce qui distinguerait les Occidentaux des autres – à nouveau ce n'est pas *cela* la question – il n'y a pas une culture plus « égale » ou plus « différente » que les autres. Le fait que l'anthropologie soit née dans un contexte historique particulier n'a rien à voir avec *comment* doit se faire le regard anthropologique, ce sont deux problèmes totalement différents. Nous verrons à cet égard comment V. de Castro se propose

---

<sup>135</sup> Id., *ibidem*, p. 69.

<sup>136</sup> Id., *ibidem*, p. 122.

de rétablir la réciprocité du regard anthropologique dans le champ indigène, notamment par un projet d'anthropologie de type « philosophique » et symétrique.

D'ailleurs il n'y a pas plus de culture « en soi » qu'il n'y a de nature « en soi » mais une multitude de collectifs « nature-culture », ou « espèce-individu-société » comme le dirait Morin. Exit l'impasse universalisme-relativisme-particularisme ou encore égalité-différence, les « nature-culture » étant tout cela à la fois, et bien d'autres choses encore, et toutes étant semblables en ceci qu'elles construisent à la fois les êtres humains et non-humains.

En ayant en tête les différentes conditions citées ci-dessus, l'anthropologie pourra enfin devenir véritablement symétrique et elle pourra alors peut-être véritablement commencer à faire de l'anthropologie de et dans nos sociétés.

Les collectifs sont des réseaux, des flux qui parcourent le monde et dont la taille varie, et c'est dans cette taille que résiderait la spécificité des modernes. Ceux-ci, en refusant de penser les hybrides, monstres hors catégories et impurs, avaient permis la prolifération démesurée de « quasi-objets », « aux propriétés miraculeuses puisqu'ils sont à la fois sociaux et asociaux, producteurs de natures et constructeurs de sujets. Ce sont les *tricksters* de l'anthropologie comparée », <sup>137</sup> ce qui expliquerait la taille particulièrement longue de nos réseaux, là où il y avait avant encore des « territoires ».

Les approches en termes de réseaux, comme celle de Deleuze et Guattari dont se réclame Latour, ou encore celle de Laplantine et de Nous, sont parfois difficiles à appréhender parce qu'elles modifient complètement nos repères habituels, le temps, notamment, tel que nous le concevons, étant un de ces collectifs parmi d'autres. Il n'y a pas de nature, de société ou de Dieu en soi, il y a des médiations dans, et sur, des flux plus ou moins longs que l'on peut parcourir en partant de n'importe quel endroit du réseau. Nous sommes dans le monde du mouvement, du processus, du passage ou encore de la traduction, de la délégation.

L'humain est un de ces médiateurs, une succession historique de quasi-sujet quasi-objet, métissage de nature, de culture, de temporalité, de sens, d'étant, de divin, et j'en oublie certainement. « L'humanisme ne peut se maintenir qu'en se partageant avec tous ses envoyés. La nature humaine c'est l'ensemble de tous ses délégués et de ses représentants, de ses figures et de ses messagers ». <sup>138</sup>

Si nous réussissons ainsi à changer notre façon de penser, nous rendons les choses, certes infiniment plus complexes, mais nous retrouvons enfin toutes ces réalités qui constituent notre vie quotidienne et que nous nous interdisions de penser, et du même coup une certaine densité « identitaire ». La richesse d'une relation « personnelle » entretenue avec un animal, par exemple, ou avec une plante, voire un objet, l'importance « existentielle » du discours sur la pluie et le beau temps, toutes les constructions imaginaires « réelles » qui peuplent notre cosmogonie, mais également l'aspect « culturel » et politique de la pilule, de la DHEA, le côté « narratif » de la machine à laver, et une multitude de métissages possibles, dont la prolifération, maintenant qu'ils sont devenus explicites, devraient se ralentir.

Et toutes ces réalités sont autant de nouveaux objets pour une anthropologie qui se voudrait enfin symétrique, une anthropologie symétrique et résolument contemporaine, même si un tel programme reste encore en grande partie à réaliser...

---

<sup>137</sup> Id., *ibidem*, p. 152.

<sup>138</sup> Id., *ibidem*, p. 189.

### III. L'identité et l'altérité.

#### A. L'altérité.

La question de l'identité, dont il a déjà beaucoup été question au cours du chapitre précédent, s'est déplacée au fil des recherches anthropologiques d'une approche de type substantialiste, essentialiste (recourant à des critères de race, par exemple), vers des approches beaucoup plus dynamiques, qui analysent l'identité en termes de relations, d'interactions, de co-constructions et de processus, pour encore, plus récemment, se situer dans le cadre de travaux qui parlent de « processus de processus » : de réseaux, de flux, de plateaux, de plis, de rhizomes, etc, auxquels l'identité participe avec d'autres types de réalités.

Dans tous les cas, l'identité a besoin d'un Autre pour se constituer, et cet Autre est le plus souvent perçu comme une altérité<sup>139</sup>, marquée par une logique d'opposition : de rejet, d'exclusion voire d'élimination.

L'altérité est l'autre qui dérange, trouble, transforme ; il est le contraire de l'intégrité. L'autre dont il est question ici est justement en ceci qu'il n'est pas telle ou telle chose, et qu'il est le contraire ou l'opposé de, bien plus que seulement le différent. Si l'identité a besoin de l'altérité pour se construire, l'altérité, elle, est soumise ou ramenée au même, définie en fonction de l'identique dont elle n'est qu'un aspect altéré, dévié.

L'Autre ainsi est l'impur, le désordonné, le sale, le mauvais, celui dont il faut craindre le contact, qui contamine, souille, pollue et qu'il faut par conséquent soigneusement tenir à distance.

Nous retrouvons ici quelques uns des couples les plus célèbres de l'anthropologie et à propos desquels beaucoup d'encre a déjà coulé.

Ainsi le couple pur/impur, par exemple, lié au couple sacré/profane<sup>140</sup>.

Le sacré, « parce qu'il est perfection et intégrité, il requiert que chaque être soit conforme à sa nature, conforme à la classe à laquelle il appartient, et que l'homme ne confonde pas les différentes classes d'êtres ».<sup>141</sup> L'impur, quant à lui, sera l'être réputé non-conforme à sa classe.

Ces oppositions, très anciennes dans l'histoire occidentale, se retrouvent dans de très anciennes nomenclatures classificatoires et notamment dans les textes de la Bible.

Ainsi l'impureté est-elle souvent liée à la constatation d'un désordre, d'une anomalie qui porte atteinte à l'intégrité c'est-à-dire au sacré, au pur, à ce qui est conforme à l'ordre. L'impureté dérange parce qu'elle mélange l'ordre des choses et que ce mélange, par conséquent, est dangereux : il expose l'homme au danger de la souillure, de la pollution. On passe ainsi très vite de l'idée d'une chose qui n'est pas à sa place à l'idée de contamination à son contact, et cette peur du mélange est récurrente, surtout dans les contextes de bouleversements sociaux.

---

<sup>139</sup> Sur la question de l'altérité : voir ce qu'en disent Laplantine et Nouss à la rubrique « altérité », *op. cit.*, pp. 52-60.

<sup>140</sup> Voir également à ce sujet : Roger Caillois, *L'homme et le sacré*, éditions Gallimard, 1950.

<sup>141</sup> Michel Meslin, *L'expérience humaine du divin* (Editions du Cerf, 1988), p. 73.

En effet, la souillure apparaît comme contagieuse, et ce, d'autant plus, que le risque de contagion semble résulter de la transgression de structures fondamentales de la société, comme ce fut le cas, par exemple, avec le Sida : la peur liée à propagation de l'épidémie par le sang et le sperme contaminés faisait porter le soupçon sur tout le monde dans une société caractérisée par le brassage de populations, et d'où aussi le retour de discours « hygiénistes » afin d'endiguer au plus vite l'« infection »..

Mary Douglas s'est beaucoup consacrée à l'étude de ces questions, notamment à travers l'étude des prescriptions du Lévitique et du Deutéronome, et elle montre bien ainsi le lien existant entre la saleté et le fait de classer les choses : « là où il y a saleté, il y a système. La saleté est le sous-produit d'une organisation et d'une classification de la matière, dans la mesure où toute mise en ordre entraîne le rejet d'éléments non appropriés ».<sup>142</sup>

Face au flux phénoménal, l'homme a besoin d'opérer des regroupements, des mises en forme en fonction de traits estimés communs. Malheureusement, ces groupements débouchent vite sur des impératifs d'ordre et de classification selon des catégories clairement délimitées, et le rejet conséquent de ce qui n'y trouve pas place.

Il y aura toujours bien une réalité qui ne correspondra pas aux catégories définies et, dès lors, tout système de classification produira des anomalies, des monstres, des hybrides, face auxquels la culture donnée va devoir faire face. Toute culture va ainsi développer différents modes de gestion de ces phénomènes ambigus, anormaux, bizarres, certains consistant purement et simplement à les éliminer.

Du côté de l'ordre, du normal, se trouve donc l'intégrité, la complétude, la sainteté, alors que de l'autre côté nous trouvons, hors catégories, les confusions, les abominations et autres impuretés.

« Etre saint, c'est être entier, être un ; la sainteté, c'est l'unité, l'intégrité, la perfection de l'individu et de ses semblables ».<sup>143</sup>

Il n'est vraiment pas étonnant, vu notre longue et lourde tradition en la matière, notamment religieuse, que l'on manque de pratiques et d'outils pour penser le mélange, quand on voit avec quel ardeur il a été dévalorisé pendant des siècles.

Toute société toutefois, nous l'avons déjà vu plusieurs fois, est obligée de gérer ses anomalies, notamment lors de rituels qui recourent à ces êtres de l'« entre-deux », souvent porteurs pour cette raison d'un grand pouvoir, comme par exemple le culte du pangolin chez les Lele, animal profondément ambivalent pour eux et qui, par sa mort « volontaire », contribue au renouvellement de la vie et de la société. Ces rites, d'une part, disent ainsi implicitement quelque chose du caractère fortuit et conventionnel des catégories qui sont les leurs, et, d'autre part, reconnaissent, par le pouvoir attribué à ces êtres ambigus, la contradiction inhérente et fondamentale à toute vie et à toute société.

Nous avons déjà également vu que la figure du *tricksster*<sup>144</sup> était une de ses figures par excellence de l'ambivalence, et il tient son caractère « sacré », et son grand pouvoir, de sa capacité à accomplir toutes sortes de sacrilèges et de violations de tabous<sup>145</sup>. C'est parce que la réalité sociale est profondément contradictoire que les principaux aspects du caractère du *trickster* le sont : le mythe du *trickster* est l'expression, nécessaire, de l'ambivalence constitutive de la société.

---

<sup>142</sup> Mary Douglas, *De la souillure* (Editions La Découverte, 2001), p. 55.

<sup>143</sup> Id., *ibidem*, p. 173.

<sup>144</sup> Je me réfère, concernant cette question, à l'article de Laura Makarius, *The myth of the trickster : the necessary breaker of taboos* paru dans « Mythical trickster figures » edited by W. J. hynes & W. G. Doty (The University of Alabama Press, 1993), pp. 66-86.

<sup>145</sup> Le concept de « tabou » est un autre de ces concepts anthropologiques, au passé long et complexe, dont je ne vais pas débattre ici, et une notion profondément liée aux couples vus ci-dessus.

Les différents auteurs vont, à leur manière, relever la relation existante entre les deux termes qui se constituent, selon un schéma dorénavant bien connu, l'un l'autre au cours d'un processus. L'altérité, impure et mélangée, est tout ce que n'est pas l'identique, être ordonné, homogène et indivisible ; et l'identité se construit en s'opposant à un absolument autre et inversement.

Les différentes cultures, toutefois, ne peuvent échapper à la nécessité de faire une place à ce qui n'en a pas et, on l'a vu, sont bien obligées de gérer l'ambivalence.

Il apparaît ainsi de plus en plus que ces couples, non seulement sont inséparables et constitutifs de la vie et de la société, mais également nécessaires à celles-ci dans leur opposition. Ainsi de plus en plus d'auteurs vont-ils insister sur l'impossibilité de concevoir la vie sans la mort, voire même le Bien sans le Mal, et sur le fait, par exemple, qu'un monde totalement dépourvu de violence ne serait ni pensable, ni souhaitable.

C'est à des conclusions de ce type qu'arrive Wieviorka dans le cadre de son étude sur la violence – « un monde sans violence, une humanité délestée de ses figures perverses ou inverties du sujet sont-ils concevables ? » - <sup>146</sup> et c'est à un même constat qu'arrive Balandier dans son éloge du mouvement, ou encore les Lele dont parlent Douglas et pour qui la mort volontaire et la souffrance font partie intégrale de - et sont paradoxalement porteuses de - la vie.

« *Le mal de la mort est utilisé pour le bien de la vie, sans cesser d'être le mal de la mort* »<sup>147</sup> dira Morin dans son dernier tome de la méthode consacré à l'éthique, ou encore « il est impossible que le mal disparaisse »<sup>148</sup>, reprenant Socrate.

C'est à ces questions délicates, et qui ne semblent pas encore avoir été beaucoup l'objet concret de recherches anthropologiques, que Maffesoli<sup>149</sup> consacre une grande part de ses travaux, dont je dirai quelques mots dans le cadre de la section consacrée à l'éthique.

Dès lors, on pourrait se demander : la pensée humaine : pensée de l'ordre ou de la contradiction ? Impossible de répondre à une telle question : aucun des deux et les deux à la fois sans doute, dirais-je, d'autant plus qu'il y a de multiples types de pensées selon les cultures, passées et présentes, et que celles-ci, pour reprendre une idée de V. de Castro qui prolonge ses réflexions sur la notion de personne, pensent certainement de la même manière que nous pensons, c'est-à-dire avec le même appareil neuro-physiologique, mais *ce* qu'elles pensent diffère radicalement, et cela change tout.

L'être humain est condamné à généraliser, disait Singleton, obligé d'opérer des groupements pour percevoir le réel, mais ces rassemblements ne sont pas nécessairement des catégories aux contours strictement définis, et ces groupes ne doivent pas nécessairement être composés d'entités aux traits identiques. Il me semble que se serait confondre la perception et la pensée. Notre culture a privilégié la recherche et l'identification de ces traits et a été marquée, pendant une grande partie de son histoire, par le souci de l'ordre et du rangement dans des catégories.

J'aurais tendance à penser, me différenciant en cela sans doute de Lévi-Strauss dont une grande partie de l'oeuvre a été consacrée à démontrer et à réhabiliter la logique dans la « pensée sauvage » - « cette exigence d'ordre est à la base de la pensée que nous appelons primitive, mais seulement pour autant qu'elle est à la base de toute pensée : car c'est sous l'angle des propriétés communes que nous accédons plus facilement aux formes de pensée qui nous semblent très étrangères »<sup>150</sup> - qu'il y a place pour différents types de pensée, dont

---

<sup>146</sup> Michel Wieviorka, *op. cit.*, p.318.

<sup>147</sup> Edgar Morin, *La méthode 6 : l'éthique* (Editions du Seuil, 2004), p. 214.

<sup>148</sup> Id., *ibidem*, p. 220.

<sup>149</sup> Voir notamment Michel Maffesoli, *La part du diable*, Flammarion, 2003.

<sup>150</sup> Claude Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 22.

certaines très différentes de la nôtre et que, si toutes doivent recourir à des taxinomies faute de pouvoir en parler, certaines n'obéissent nécessairement pas aux mêmes impératifs d'ordre et de logique que la nôtre.

Les modes de pensée traditionnels ont déjà l'air d'être beaucoup plus habités par des considérations de type pragmatique que les nôtres, et cela donne des résultats, on l'a vu, concernant les questions relatives à la personne et à l'identité, très différents, les préoccupations semblant se déplacer de la recherche de *ce* qu'est une entité (identité) à ce qu'on peut faire avec cette entité et *comment* (relation).

D'autant plus que la notion de contradiction elle-même est toute relative et profondément culturelle : ce qui est contradictoire à une époque, ou dans une culture, ne l'est pas nécessairement pour une autre. L'être humain lui-même, dans sa vie quotidienne, passe d'une contradiction à une autre selon le contexte dans lequel il se trouve - critiquant ainsi, par exemple, les expérimentations sur les animaux, mais achetant toutefois des produits de beauté testés sur ces mêmes animaux - et sans pour autant percevoir pour cela la moindre contradiction dans sa tête, parce qu'il recourt à des logiques différentes selon le registre dans lequel il se situe- humanitaire dans un cas, esthétique dans l'autre.

« Il n'y pas de vérités contradictoires en un même cerveau, mais seulement des programmes différents, qui enserrent chacun des vérités et des intérêts différents (...). Nous sommes toujours dans le vrai quand nous changeons à notre insu de longueur d'onde ; notre sincérité est entière lorsque nous oublions les impératifs et usages de la vérité d'il y a cinq minutes, pour adopter ceux de la nouvelle vérité ».<sup>151</sup>

Je pense que tout apprenti anthropologue digne de ce nom devrait au plus vite suivre un stage pour lui désapprendre à penser en termes de vérité et d'erreur, de cohérence et d'incohérence, tant il est difficile de se déshabituer de recourir à, et de penser en, ces termes, et tant pourtant cela biaise le regard.

De ces diverses considérations, il ressort que l'altérité peut être beaucoup moins *autre* qu'il n'y paraît de prime abord, qu'elle se relativise, voire même devient un Autrui. Puisque la contradiction est au cœur de toute chose, l'Autre est aussi le même que moi, semblable et différent, et le « je » est aussi cet autre que je retrouve en moi. « Je est un autre » disait Rimbaud, « Soi-même comme un autre » selon Ricoeur qui a consacré un ouvrage à ce sujet.

Avec l'altérité absolue, celle-ci n'est que ce que l'autre n'est pas, il y a opposition; alors qu'avec l'« autre relatif », il y a rencontre entre les deux, avec Autrui. Je suis moi parce qu'il y a un Autre qui me permet d'être moi, et qui pourrait être moi, et l'Autre peut être l'autre parce que je suis moi, et que je pourrai être l'Autre.

L'Autre, ainsi perçu, conduit naturellement à une éthique de l'intersubjectivité et à une invitation à la « fraternité ». « Liberté, égalité, fraternité » : l'individu moderne a beaucoup axé ses revendications sur les deux premiers termes mais il semble, avec l'augmentation des questions d'éthique, que les demandes se déplacent vers le dernier terme.

Et cette prise de conscience est essentielle parce qu'« elle nous apprend que le sujet c'est l'individu plus son autre, son autre et non pas une altérité au rabais, tout juste suffisante à calmer les consciences perturbées. Que si la subjectivité ne comporte pas ce plus elle n'est qu'une individualité, voire un individualisme. La subjectivité authentique s'énonce par l'ouverture à l'autre, se constitue par une intersubjectivité qui devient transsubjectivité dans le cas du métissage ».<sup>152</sup> - ce qu'avait déjà bien compris Touraine, lequel malheureusement l'assortissait de conditions qui contredisaient quelques peu l'effet recherché.

Et nous retrouvons alors la pensée, et l'identité, du métissage, une pensée qui ne se fait pas en termes d'égalitarisme ou de particularisme, parce qu'elle propose une autre voie, une voie qui

<sup>151</sup> Paul Veyne, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes* (Editions du Seuil, 1983), pp. 96-97.

<sup>152</sup> F. Laplantine et A. Nouss, *op. cit.*, p. 15.

tient compte de la mouvance et de l'instabilité inhérente à toute identité, et à toute réalité, une voie qui pense l'identité en termes de devenir. Une voie qui conduit naturellement à l'empathie, ou la compassion, et à l'intersubjectivité.

## B. Autrui.

### B.1. L'empathie.

Nous avons vu que pour se constituer pleinement, l'identité de l'Homme avait fondamentalement besoin d'Autrui, afin de reconnaître en l'Autre, humain, l'humain qu'il est lui-même. Et cette reconnaissance d'Autrui qui permet à la personne humaine de se construire se base sur la compassion, ou l'empathie.

Cette capacité humaine d'accueil de l'autre en tant qu'autre humain est tout à fait indispensable au développement de la personne: « la compassion est chez l'humain la modalité fondamentale de la connaissance »<sup>153</sup>, elle « est centrée sur la personne humaine dans sa relation aux autres qui lui permet de prendre conscience d'elle-même. Elle est ainsi le moteur de la construction de cette personne. Ce constat attribue aux émotions le rôle primaire dans l'existence du moi. Il en découle un second constat : l'existence indubitable d'autres « moi » ; une connaissance intérieure de ce que vit l'autre ; la faculté de reconstituer en quelque sorte la perspective de l'autre (...) « Je suis parce que je suis ému et parce que tu le sais » ». <sup>154</sup>

Et la compassion, Jean-Didier Vincent, neurobiologiste, va tenter d'en analyser le substrat biologique, dans le cadre d'un travail s'écartant légèrement de ceux analysés ici, par lequel il montre ainsi qu'elle est également affaire d'hormones, de neurones et de neurotransmetteurs, notamment par l'étude de quelques mécanismes – principalement neuronaux – qui interviennent dans la relation du sujet à autrui et à lui-même comme un autre. Ces recherches, extrêmement intéressantes, aident à comprendre la base biologique, et spécifiquement humaine, de la compassion. Il y a encore très peu de travaux consacrés aux sentiments et aux affects en anthropologie alors que pourtant l'homme est (au moins) autant sentiments et émotions qu'il n'est idées, croyances, pratiques, inscrits dans des systèmes politiques, de parenté, etc.

La compassion, dans ce sens, est le propre de l'homme : il ne s'agit pas seulement de sa capacité à imiter les actions d'autrui – ce dont est aussi capable un animal - ou à ressentir ses émois, c'est-à-dire à vivre corporellement les mêmes émotions que lui en se mettant à sa place ou en les partageant – l'animal aussi est capable en partie de ce type d'empathie – mais bien plus de *comprendre* ce que cet autre éprouve et c'est cette compréhension qui donne tout son sens, notamment, au langage.

Il n'est dès lors plus possible de séparer ni la pensée de l'affect – la pensée s'inscrit dans un corps et le sujet ressent, « vit », sa présence au monde autant dans son corps que dans sa tête – ni la représentation de l'action, ce que Vincent appelle « représentation ». De même, il est vain de vouloir séparer le corps de son environnement : le monde affecte autant le corps que celui-ci lui donne du sens.

---

<sup>153</sup> Jean-Didier Vincent, *Le cœur des Autres. Une biologie de la compassion* (Plon, 2003), p. 21.

<sup>154</sup> Id., *ibidem*, p. 22.

C'est ainsi, par exemple, que le cri du petit enfant qui a faim est un acte essentiellement destiné à l'autre et qui appelle une action, et un acte dont le sens est profondément lié aux sens. Parler, c'est partager avec autrui des « représentations », avec ce qu'elles transportent de passions ; c'est un acte de compassion.

Si l'homme a en commun avec l'animal, dans l'acte sexuel, une même biologie faite de chimie organique, et si l'éprouvé du corps reste le même, la compréhension, elle, est spécifiquement humaine et se manifeste notamment par la parole, et c'est cette compréhension commune qui permet à l'humain de rejoindre un autre humain dans le désir.

« Le désir tel qu'il s'exprime dans la compassion et l'amour implique que son objet soit en même temps sujet. L'autre ne peut être totalement impassible comme le serait un objet de désir matériel ; il possède sa propre psyché dont le *je* amoureux reconnaît l'existence qu'il éprouve dans sa chair ».<sup>155</sup>

Touraine avait également insisté sur l'importance de la relation sexuelle et du désir partagé comme lieu privilégié de la découverte de l'autre, et donc de soi, mais il a malheureusement pourtant fait de son « sujet » un être désincorporé et fort immatériel.

L'acte sexuel, tout comme le langage, ne prend tout son sens, humain, que replacé dans le cadre d'un acte de compassion, et, de même, la spécificité humaine du rapport à la mort est-il à trouver dans ce même cadre : ce que les humains partagent est une même expérience de la perte d'autrui, de sa disparition physique, quelle que soit la façon dont celle-ci est expliquée – et la conscience de soi de l'être humain est indissociable de cette expérience de la finitude.

Evidemment, tous les humains ne sont pas animés des meilleures intentions vis-à-vis de leurs semblables, bien au contraire, et si la compassion est essentielle à la construction de la personne humaine, et explique ces caractères les plus spécifiques, ce que Vincent appelle la « contrepassion » appartient malheureusement tout autant exclusivement au genre humain. Il y a, on le sait depuis longtemps, un côté adaptatif important lié à l'agressivité, mais la cruauté absolue – et qui s'est particulièrement déchaînée, semble-t-il, au siècle passé – dont est parfois capable un être humain sur un autre, cela, aucun animal ne l'a jamais fait sur un autre, parce que l'homme, lui, dispose en outre de sa raison et de sa conscience, et que ce sont des armes redoutables quand ce qu'elles visent dans l'autre, c'est son humanité.

Nous l'avons vu notamment avec Wieviorka et Appadurai, ce que l'homme veut détruire, dans ces cas extrêmes, chez l'autre, c'est son semblable, afin de prendre enfin pleinement conscience de ce qu'il est, *lui*.

« On tue pour savoir qui est l'autre et pour en déduire qui l'on est ».<sup>156</sup>

« L'homme n'est pleinement homme que là où il tue et c'est seulement lorsqu'il tue que l'homme est homme ».<sup>157</sup>

Et si les neurosciences permettent d'expliquer ce qui, biologiquement, se passe, elles ne permettent pas de comprendre le crime parce qu'il ne peut se réduire, tout comme l'amour et l'amitié, à une simple organisation d'états mentaux et cérébraux. Des phénomènes d'intentionnalité et d'intersubjectivité émergent de l'articulation de ces états entre eux, des phénomènes irréductibles à ces états, et qui font toujours intervenir des structures de signification. « Le *sens* est toujours présent, entremêlant ses fils aux réseaux de neurones d'où émerge la figure de l'Autre. Un Autre qui appelle la compassion dans l'amour et sa négation dans le crime ».<sup>158</sup>

La cruauté ne poursuit ainsi aucun autre but, n'a pas de sens extérieur à elle-même : elle est cet acte purement gratuit par laquelle le criminel arrache la vie de l'Autre et, par lequel, ainsi, il se libère à la fois de l'Autre et de sa propre mort.

---

<sup>155</sup> Id., *ibidem*, p. 127.

<sup>156</sup> Voir citation note 41.

<sup>157</sup> Voir citation note 128.

<sup>158</sup> Id., *ibidem*, p. 198.

« La mort est la violence absolue, la force pure qui procure un plaisir ineffable : la montée en soi de la vie que l'on arrache à l'autre. (...) victoire sur les autres, victoire sur soi-même ». <sup>159</sup>

D'où aussi l'excitation des spectateurs, causée par les spectacles de mise à mort, des gladiateurs au Temps des Romains, aux corridas – soit disant si « nobles » - d'aujourd'hui, devant le sang qui s'écoule et qui exprime la violence de la mort attendue.

Paradoxe terrible de l'Homme qui, s'il échoue à participer à cette humanité, avec laquelle il partage notamment, grâce à la compassion, le langage, le désir et l'amour, la conscience de soi et de la mort, se retourne contre lui-même et contre Autrui, un Autrui dont la présence – pas nécessairement physique – est absolument nécessaire pour que l'Homme existe dans son être singulier.

Bien que située dans un cadre très différent, puisque c'est d'une théorie sociale de la communication qu'il s'agit, c'est à une même reconnaissance de l'importance de l'empathie que nous invite Alain Eraly dans « L'expression et la représentation ». <sup>160</sup>

L'apprentissage du langage se fait nécessairement via l'inscription au sein d'une communauté sociale, au cours d'interactions dans ce qu'elles ont de plus matériels et subjectifs. « C'est nécessairement au sein d'une communauté à la fois matérielle et affective que le langage a pris naissance et s'est développé ». <sup>161</sup>

Edgar Morin va lui aussi insister sur l'importance de cette immersion dans une communauté de semblables sans laquelle le développement de l'enfant ne peut se faire et qui le réduirait tout juste au niveau d'un « débile mental » incapable de survivre <sup>162</sup>. C'est en participant à des interactions « concrètes » que l'enfant apprend à parler.

Tout message prend son sens par l'action qu'il vise à obtenir d'Autrui, ainsi que nous venons de le voir avec Vincent, et le fait en s'inscrivant dans des corps qui s'affectent les uns les autres dans le cadre d'interactions nécessairement « sociales » et « culturelles ». On ne peut séparer le langage du corps, ni le corps de son environnement.

« Tout être humain existe fondamentalement, jusqu'au tréfonds de son intimité, dans son rapport à autrui et sa position dans le champ social » <sup>163</sup> ou encore « l'état de société est l'état de nature de l'homme » d'après Herder <sup>164</sup> - et si l'on préfère une version plus « anthropologique » : « *l'homme est un être culturel par nature parce qu'il est un être naturel par culture* » <sup>165</sup>.

Nous retrouvons alors cette capacité essentielle d'empathie qui donne tout son sens aux actions et au langage humain : quand on comprend ce que fait un autre être humain, c'est parce que l'on devine le but de son action, l'intention qu'il poursuit : on en identifie le sens, et cela n'est possible que parce qu'on reconnaît en soi la situation de l'autre et qu'on y réagit soi-même mentalement. La compréhension est participation : « la compréhension d'autrui prend sa source dans cette aptitude à participer cognitivement et affectivement à sa situation » <sup>166</sup>, et cette aptitude, c'est l'empathie.

C'est grâce à l'empathie que, spontanément aux cours des échanges, nous reconnaissons la situation d'autrui, nous reconnaissons également en nous-mêmes une disposition à réagir comme l'autre (et qui est inhibée au niveau neurologique, ce qui est également mis en évidence par les travaux de Vincent), et, enfin, nous anticipons la réaction d'autrui. Quand l'enfant appelle sa mère, ou tend sa main pour attraper un biscuit, il sait qu'elle va

---

<sup>159</sup> Id., *ibidem*, p. 227.

<sup>160</sup> Alain Eraly, *L'expression et la représentation*, L'Harmattan, 2000.

<sup>161</sup> Id., *ibidem*, p. 12.

<sup>162</sup> A cet égard, le cas des enfants sauvages est également très instructif.

<sup>163</sup> Id., *ibidem*, p. 21.

<sup>164</sup> Id., *ibidem*, p. 146.

<sup>165</sup> Edgar Morin, *Le paradigme perdu : la nature humaine* (Editions du Seuil, 1973), p. 100.

<sup>166</sup> A. Eraly, *op. cit.*, p. 79.

comprendre ce qu'il veut dire, ou faire, et celle-ci, quand elle entend, ou voit, son enfant, comprend son acte parce qu'il participe à des situations dont elle reconnaît en elle notamment la même capacité à réagir.

Ainsi, c'est via l'inscription dans une société – et dans une culture – que le sens passe au langage : c'est par la reconnaissance de situations concrètes, d'actions que l'on comprend le sens, puis le message. C'est par leur participation à des situations communes que les hommes comprennent les actions d'autrui, grâce à l'empathie, et c'est cette compréhension partagée qui permet au langage d'agir sur l'action d'autrui. Le langage est fondamentalement à la base une réaction à l'action de l'autre, et ainsi une reconnaissance de son pouvoir sur soi.

A cela s'ajoute la capacité de viser par le langage des objets absents, de se les représenter, notamment par la remémoration ou l'imagination, et ce serait cette capacité qui serait, elle, proprement humaine.

C'est par la représentation que le langage acquiert certaines de ses propriétés spécifiquement humaines comme celle de la référentialité ou encore de l'individualisation, et donc de la constitution, des êtres et des choses. La perception n'est pas la représentation. Les animaux perçoivent les choses mais ne les pensent pas comme des membres individuels d'une classe, comme des concepts.

Le mot constitue l'objet, et le concept, en individualisant la « chose » perçue – la perception se faisant, elle, par la reconnaissance de propriétés typiques.

« Cette unité n'est pas donnée à la perception, c'est la langage exclusivement qui nous porte à concevoir l'unité de la chose à partir de l'unité du mot ».<sup>167</sup>

Et l'auteur précise : « La notion même de classe est indissociable de cette individualisation ; il n'y a de classe, je veux dire de catégorie abstraite, que d'individualités la composant ».<sup>168</sup>

Et ainsi le langage superpose au monde empirique, aux choses perçues, des objets linguistiques individualisés et donc unitaires. « Il n'y a pas de chose en soi, l'identité de la chose s'élabore au travers des jeux de langage sans s'affranchir pour autant du monde des propriétés empiriques et des actions tacites ».<sup>169</sup>

Sans me sentir les moindres compétences en matière linguistique, ni d'ailleurs neurobiologique, pour pouvoir discuter adéquatement des multiples et complexes questions soulevées par tout ce dont il a été question ci-dessus, je souhaite seulement souligner ici que les questions d'« identité » et d'« individu » sont également des manières de parler, et de penser, avec tout ce que cela implique. Et à cet égard il est admirable de constater que, que ce soit par le biais de la neurobiologie, de la linguistique ou de l'anthropologie, les conclusions convergent ; l'humain (culturel, biologique et linguistique) ne peut être tel que par le partage conjoint avec Autrui de sa même condition, par la participation commune à une même humanité (culturelle, biologique et linguistique, l'humain étant tout cela et encore bien plus).

Les termes « personne », « individu », « identité » sont, comme toutes les catégories abstraites, discursives, sociales, et culturelles. Ils sont même doublement construits : à un niveau plus abstrait, puisqu'ils n'existent pas tels quels dans la réalité, et à un niveau plus concret, en tant que catégorie propre à une culture donnée, les deux étant indissociables. Les choses dont nous parlons n'existent pas telles quelles, hors de nous, et elles n'existent que parce que nous partageons avec autrui les mêmes capacités à les faire exister, les surimposant ainsi à réalité perçue.

Ainsi, parler, « *c'est constituer pour autrui et pour soi-même les choses dont on parle* »<sup>170</sup>, y compris quand, ce dont on parle, c'est de sa propre vie. C'est en parlant de moi, que je

---

<sup>167</sup> Id., *ibidem*, p. 217.

<sup>168</sup> Id., *ibidem*, p. 218.

<sup>169</sup> Id., *ibidem*, p. 219.

<sup>170</sup> Id., *ibidem*, p. 225.

constitue avec autrui mon propre moi et inversement. Ainsi, le moi est-il un objet social (culturel et linguistique) parmi d'autres et un objet qui, parce qu'il se construit avec autrui (un autrui qui peut être présent ou absent), change selon les interlocuteurs et les contextes. Le moi est ainsi l'objet absent par excellence, et c'est sans doute pour cela que nous sommes toujours désespérément à sa recherche.

« En tant qu'objet socialement constitué et partagé dans l'échange, le moi, comme les dieux naguère, est une médiation du rapport humain, il n'est pas une réalité stable (...). Le moi, pas plus que les dieux, n'est une condition permanente de notre vie ».<sup>171</sup>

Il n'y a pas de choses en soi, pas de « soi » en soi mais des co-constructions complexes et des relations dans des processus, ou des réseaux, telle était déjà une des conclusions du chapitre précédent, et ces relations, quand elles relient les humains, ce lien qui les rassemble s'effectue grâce à l'empathie - et comme toute réalité, sa constitution appelle celle de son contraire, la « contre-passion » de Vincent, et, dans le même genre d'idées, l'« anti-sujet » de Wieviorka et de Touraine. C'est à une même conclusion que va nous mener Varela dans un instant.

C'est l'empathie qui relie les hommes et qui les construit en tant que tels : la compassion est un formidable processus identitaire au niveau le plus fondamental. Pas d'être humain sans autre humain : cette phrase me semble d'une débilité affligeante, et pourtant, c'est comme s'il était très difficile d'en tirer les conclusions les plus élémentaires à tous niveaux : l'homme ne respire, parle, pense, mange, aime, existe, tue, etc que parce qu'il y a d'autres hommes qui le font, et de l'existence desquels il a autant besoin que de la sienne. A nouveau, j'aimerais inviter à la (re)lecture du livre de Michel Tournier : « Vendredi ou les limbes du pacifique » qui montre toute la reconstitution d'Autrui auquel se livre Robinson afin de parvenir à maintenir son existence menacée par la folie – « Autrui, pièce maîtresse de mon univers... Je mesure chaque jour ce que je lui devais en enregistrant de nouvelles fissures dans mon édifice personnel. Je sais ce que je risquerais en perdant l'usage de la parole ».<sup>172</sup>

Autrui n'a pas besoin d'être physiquement présent, il n'est même pas nécessaire qu'il existe réellement, la possibilité de son existence suffit comme condition d'existence de la mienne. Et c'est par ce biais que V. de Castro va réintroduire l'équilibre du regard dans le champ anthropologique indigène, avec un projet d'anthropologie symétrique « philosophique ».

Par conséquent, nous sommes redevables à Autrui de ce que nous sommes : si autrui est pour moi, alors réciproquement « moi » doit aussi être pour autrui et cela pourrait – et devrait – déboucher sur une logique de « la responsabilité pour les autres » selon l'humanisme prôné par Levinas<sup>173</sup>, ou sur une éthique de la reliance selon Morin, ou encore sur la responsabilisation du sujet de Touraine. Malheureusement, il semblerait qu'on en soit encore loin.

Et pourtant, de plus en plus d'auteurs, travaillant dans les disciplines les plus diverses, parfois fort éloignées de l'anthropologie, se posent dorénavant les questions en ces mêmes termes et arrivent à des conclusions étonnement similaires. Ainsi Francisco Varela, spécialiste en sciences cognitives, et qui s'intéresse à « l'inscription corporelle de l'esprit ».<sup>174</sup>

Celui-ci insiste d'abord, et ce n'est plus une nouveauté pour nous, sur la nécessité d'incarner la réflexion c'est-à-dire de ne pas la séparer du corps - « Pas de pensée libre sans affect » écrivait Vincent. « C'est parce que la réflexion, dans notre culture, a été séparée de sa vie

---

<sup>171</sup> Id, *ibidem*, pp. 264-265.

<sup>172</sup> Michel Tournier, *Vendredi ou les limbes du Pacifique* (Editions Gallimard, 1972), p. 62.

<sup>173</sup> E. Levinas, *Humanisme de l'autre homme*, Paris, 1987.

<sup>174</sup> F. Varela, E. Thompson et E. Rosch, *L'inscription corporelle de l'esprit*, Editions du Seuil, 1993.

corporelle que le problème du corps et de l'esprit est devenu un sujet central pour la réflexion abstraite »<sup>175</sup> écrira Varela.

L'auteur s'interroge ensuite sur la nature de ce « moi » dont nous semblons si sûr de l'identité, alors que l'être humain ne peut faire des expériences qu'en étant dans des situations données, chaque fois différentes, et qu'être humain signifie avant tout être dans un contexte, par définition toujours sujet à changement, être dans le monde. Et pourtant, la plupart du temps, l'homme pense qu'il a un moi unique – bien que variant selon les contextes - qui assure la cohérence de ces multiples expériences.

Or, au niveau du fonctionnement de l'esprit humain, on ne peut trouver nulle part trace de ce moi ou soi unique, mais bien des agrégats remplis d'expérience – les cinq agrégats qui forment le complexe psychophysique de la personne étant : les formes, les sentiments/sensations, les perceptions/impulsions, les formations du caractère et enfin les consciences. Ce sont ces cinq facteurs interreliés et associés à d'autres, notamment ceux intervenant dans l'identification des objets, qui produisent le caractère de conscience de chaque moment. « Les facteurs mentaux présents à un moment donné interagissent de telle sorte que la qualité de chaque facteur, aussi bien que la conscience qui en résulte, est une entité émergente. Le moi est ainsi la configuration historique qui se dégage des formations émergeant à chaque instant »<sup>176</sup>, une configuration aux propriétés inédites et qui est entendue comme un processus en devenir.

S'il n'y a pas de soi fixe, que devient alors le monde, en général défini comme étant ce qui diffère du soi, le « non-soi », et pour lequel l'homme semble au moins autant attaché à lui trouver un fondement fixe que concernant son soi personnel ?

Contrairement aux idées les plus couramment acceptées, les systèmes cognitifs ne représentent pas le monde mais ils l'*enactent*, c'est-à-dire que sa constitution est inséparable des structures incarnées dans le système cognitif et inversement. Varela donne l'exemple, très intéressant, de la perception des couleurs : la perte dans la capacité de les percevoir – suite à une lésion, par exemple, une personne ne pouvait plus les percevoir qu'en noir et blanc – entraîne la modification d'autres processus ainsi que des comportements – dans ce cas extrême, le monde perçu devenait sale et impur, les nourritures répugnantes et les rapports sexuels impossibles – et change ainsi radicalement la perception du monde : un monde perçu différent est enacté.

Ainsi, ce que l'on perçoit comme des couleurs sont des processus émergents faisant intervenir d'autres attributs du monde perçu - la saleté, par exemple, dans le cas vu ci-dessus - et qui se modifient en fonction de leur relation avec ceux-ci, et non quelque chose qui existerait indépendamment de nous et dont il suffirait de rendre compte. Les couleurs sont des processus cognitifs de deux type : universel, propre à notre espèce – les animaux ne voient pas comme nous – et spécifique aux cultures. Elles ne sont pas plus au-dehors, indépendantes de nos capacités perceptives et cognitives, qu'elles ne se trouvent, indépendantes, à l'intérieur de notre environnement biologique et culturel : elles « dépendent de l'histoire biologique et culturelle de notre couplage structurel avec notre environnement (...) la couleur constitue le paradigme d'un domaine cognitif qui n'est ni prédonné, ni représenté, mais au contraire expérientiel et enacté ».<sup>177</sup>

La cognition est une action incarnée, et par conséquent liée aux diverses capacités sensori-motrices du corps, et ces capacités s'inscrivent elles-mêmes dans un environnement biologique, psychologique et culturel avec lequel il est en interaction permanente et avec lequel il co-construit, enacte, autant ce qui relève de notre monde extérieur que de notre organisme intérieur. C'est ainsi que l'enfant nouveau-né qui ne possède, au départ que de sa

---

<sup>175</sup> F. Varela, *op. cit.*, p. 62.

<sup>176</sup> Id., *ibidem*, p. 175.

<sup>177</sup> Id., *ibidem*, p. 232.

propre activité, que d'un système sensori-moteur, parvient à construire l'édifice entier du monde phénoménal ; et la connaissance, tout comme la conscience, ne préexiste pas en un lieu ou sous une forme particulière, mais elle est chaque fois enactée dans des situations particulières.

« Ainsi, comme le note Merleau-Ponty, l'organisme donne forme à son environnement en même temps qu'il est façonné par lui ».<sup>178</sup>

L'auteur invite alors à une révision de l'évolution naturelle en termes de « dérive naturelle », et à passer d'une logique prescriptive – tout ce qui n'est pas permis est interdit – à une logique proscriptive – tout ce qui n'est pas interdit est permis, il faut « juste » que ce soit viable et reproductible. Et dans chaque reproduction réussie, l'organisme non seulement transmet ses gènes en tant que tels mais également l'environnement dans lequel ces entités deviennent des gènes. « Une fois de plus, le monde n'est pas un terrain d'atterrissage dans lequel les organismes sont parachutés : la nature et la culture entretiennent entre elles une relation réciproque, où chacune est à la fois processus et produit ».<sup>179</sup>

L'organisme et l'environnement sont enchâssés, imbriqués l'un à l'autre sur de multiples modes, et c'est également à ces conclusions que l'on était arrivé chez certains anthropologues contemporains – les « natures-cultures » de Latour par exemple – et que nous trouvions déjà chez Morin.

L'homme et le monde dans lequel il vit sont l'histoire d'un couplage, d'un parmi tant d'autres et qui aurait très bien pu ne pas être, une histoire qui continue en permanence à se construire, modifiant ainsi en permanence les multiples éléments mis en relation.

Face à cette absence concrète de fondements autant du monde que du soi, puisqu'ils n'existent que de leur construction mutuelle et de leur redéfinition continuelle, ce qui prime par conséquent ce sont les relations, les liens, et, dans le cas des humains, l'empathie.

« La construction planétaire exige la concrétisation d'un intérêt pour cet autre avec qui nous faisons émerger un monde ».<sup>180</sup> Et cela n'est possible, justement, que parce que nous partageons une même absence de fondements. C'est le lien avec Autrui, et rien de stable ou d'unitaire, qui me constitue moi en même temps que lui, dans un environnement avec lequel nous sommes tous imbriqués. Et c'est le partage de ce manque - extrêmement difficile à accepter tant l'esprit est avide de fondement - qui permet la prise de conscience du sentiment d'être relié ainsi que l'empathie, une empathie « inconditionnée, impitoyable, spontanée ».<sup>181</sup>

Une prise de conscience que l'auteur estime plus que jamais nécessaire si nous voulons construire une culture planétaire, rejoignant ainsi le nombre croissant d'auteurs qui appellent à une éthique planétaire comme réponse au monde actuel et dont Petrella, par exemple, en étudiait, lui, les conditions politico-juridico-économiques.

« La prise de conscience de l'absence de fondements en tant que capacité de réponse non égocentrique exige que nous reconnaissons l'autre avec qui nous voyons le jour de manière codépendante. Si notre tâche dans les années à venir est, comme nous le pensons, de construire et d'habiter un monde planétaire, nous devons apprendre à déraciner et à relâcher la tendance à l'avidité, en particulier dans ses manifestations collectives ».<sup>182</sup>

---

<sup>178</sup> Id., *ibidem*, p. 236.

<sup>179</sup> Id., *ibidem*, p. 270.

<sup>180</sup> Id., *ibidem*, p. 318.

<sup>181</sup> Id., *ibidem*, p. 330.

<sup>182</sup> Id., *ibidem*, pp. 335-336.

## B.2. L'intersubjectivité.

Grâce à l'empathie, notamment, une forme d'intersubjectivité est possible entre les hommes. Si l'homme reconnaît l'autre en lui-même et lui-même en autrui, et inversement, la communication entre les consciences devient une communication intersubjective. Mais d'où vient cette capacité si humaine à entrer en résonance avec une autre subjectivité, et qui se fait principalement grâce à la compassion ? Pour pouvoir reconnaître l'Autre en soi, ne faut-il pas que l'individu, être indivisible par définition, ne soit déjà le résultat d'une séparation originelle ?

Un auteur s'est particulièrement intéressé à ces phénomènes et sous un angle extrêmement original et pertinent : Peter Sloterdijk. Je suis consciente qu'il s'agit d'un philosophe contemporain assez controversé et, pourtant, son livre « Sphères I : Bulles »<sup>183</sup> contient tellement de brillantes réflexions de nature anthropologique concernant le propos dont il est question ici que j'aimerais en dire quelques mots.

L'ouvrage de Sloterdijk part de la question du *où ?* : il s'interroge sur le lieu que les hommes produisent pour avoir ce en quoi ils peuvent apparaître comme ceux qu'ils sont ; et ce lieu, l'auteur l'appellera la « sphère », c'est-à-dire « la rondeur dotée d'un intérieur, exploitée et partagée, que les hommes habitent dans la mesure où ils parviennent à devenir des hommes ».<sup>184</sup> L'intention de l'auteur est ainsi d'apporter la preuve que l'homme est fondamentalement un « être-dans-des-sphères » : que l'homme n'a jamais vécu dans un rapport immédiat avec la « nature », qu'il n'a jamais foulé le sol des « faits bruts » parce qu'il mène d'abord son existence dans un espace partagé, un globe subjectif constitué d'au moins deux habitants tournés l'un vers l'autre. La subjectivité apparaît ainsi, dans une sphère, comme originellement liée à une autre : il faut être deux pour constituer une subjectivité réelle, et c'est de cet attachement premier à la subjectivité que l'individu tiendra sa capacité à en former d'autres.

« Les individus, ceux que l'on appelle les indivisibles, ne sont des sujets que dans la mesure où ils participent à une subjectivité partagée et répartie (...) Tout sujet est le reste instable d'un couple dont la moitié que l'on a ôtée ne cesse jamais de revendiquer celle qui en est restée ».<sup>185</sup>

Et concernant ce qui a été dit plus haut du rapport avec Autrui, mis en termes plus « philosophiques » : « chaque sujet, dans l'espace consubjectif réel, est un sujet contenant, pour autant qu'il absorbe et appréhende un Autre subjectif, et un sujet contenu, dans la mesure où il est encerclé et consommé par les circonspections et les institutions des autres ».<sup>186</sup>

Par conséquent, l'intimité est, à la base, intersubjective, un espace intérieur partagé auxquels prennent part seulement des groupes dyadiques ou pluripolaires, et dont l'auteur va présenter plusieurs variantes. Le point commun de ces rapports d'intimité est que, dans aucun cas, le sujet n'est séparé de son environnement, et qu'il n'est jamais placé en confrontation avec quelque chose qui existerait objectivement, ou qui lui ferait face en tant qu'état de fait, mais, au contraire, il est intégré dans une situation globale, absorbé dans un espace de relations à deux ou plusieurs éléments, dans lequel le moi constitue simplement un pôle.

L'auteur va ainsi présenter 7 strates – suivant en cela, à nouveau, le type d'analyse proposé par Deleuze et Guattari en strates, ou plateaux ou encore rhizomes - de cette intimité

---

<sup>183</sup> Peter Sloterdijk, *Sphères I : Bulles*, Fayard, 2002.

<sup>184</sup> Id., *ibidem*, p. 31.

<sup>185</sup> Id., *ibidem*, p. 96.

<sup>186</sup> Id., *ibidem*, p. 98.

intersubjective, des strates qui ne sont pas exclusives les unes des autres mais au contraire s'enchevêtrent, entremêlent leurs méandres.

Je ne vais pas pouvoir présenter ici en détails chacune de ces strates – la pensée de Sloterdijk est très dynamique et très richement illustrée d'exemples venant des domaines les plus divers -, qui sont, je crois, autant de pistes qui mériteraient d'être revisités par des préoccupations plus « anthropologiques » ; pour ceux qui seraient intéressés à en savoir plus, j'encourage à la lecture, vraiment passionnante, de cet ouvrage.

Dans un premier temps, l'auteur étudie l'espace intercordial, où l'être aimé consomme ce par quoi il a envie d'être consommé. C'est également le thème de la communion cannibale, ou le rappel d'une naissance oubliée de la conscience humaine à partir de l'anthropophagie. Il y aurait, je pense, encore beaucoup de travaux à faire sur le thème du cannibalisme, et la cosmologie des Araweté, par exemple, pourrait en être une bonne illustration : c'est la consommation par un moi « devenu », la divinité, qui trans-substantifie les humains et les fait être réellement. C'est évidemment également le cas du sacrement chrétien par lequel le chrétien incorpore l'être adoré.

Dans la sphère interfaciale, le visage humain est avant tout un « être-pour-l'autre-visage » et l'auteur invite à voir dans le détachement des visages humains par rapport aux museaux des mammifères, leur individualisation, une évolution capitale dans le processus d'anthropogenèse. « Par l'ouverture du visage – plus encore que par la cérébralisation et la création de la main -, l'homme est devenu un animal ouvert au monde ou, ce qui a ici une plus grande signification, ouvert à son prochain ».<sup>187</sup>

A l'époque où les groupes humains étaient encore de petite taille, les visages proches devaient surtout être signe de confort, pour devenir, de plus en plus, avec l'apparition des villes, un signe pertinent pour les identifications, une pièce (de l') d'identité – comme lorsqu'on reconnaît un visage dans la rue sans être pourtant capable de mettre un nom « dessus » et que l'on continue à se demander qui pouvait bien être cette personne, jusqu'à ce que l'on retrouve, ou pas, qui c'était.

Le visage d'Autrui avait d'autant plus d'importance pour le soi que les miroirs n'ont fait leur apparition que tardivement dans l'histoire de la « visagété » humaine : le visage de la personne se présentait alors d'abord au regard de l'autre et celui-ci renvoyait sa vision, son regard, mais il n'y avait rien alors qui indiquait une tournure autoréflexive, la quasi-totalité des individus voyant très rarement leur propre visage. Avec la multiplication des miroirs, une part importante du rapport à soi-même se fait par le regard dans son propre reflet, et plus par la rencontre avec l'autre visage ; et cela n'a pu se faire qu'après une refonte de l'espace subjectif, quand l'individu s'est détourné de l'autre comme complément indispensable, quand est apparu le fantasme de l'individu capable de se satisfaire à soi-même, qui doit et qui veut être seul, c'est-à-dire il y a déjà longtemps de cela chez nous.

L'auteur s'intéresse ensuite à ce qu'il appelle le « champ de forces liantes « magiques » » et aux effets de proximité hypnotiques. L'espace interpersonnel, dans les conceptions pré-modernes, était saturé d'énergie symbiotique : il était souvent question d'explication en termes de possession et d'extase pour rendre compte de la nature de l'intimité – l'amour vulgaire étant décrit comme résultant d'une attraction vers l'autre sous l'effet d'une « possession » par l'autre tandis que l'amour noble, éminent, était le désir nostalgique de l'autre, trace du souvenir de la coexistence avec Dieu, passé révolu de l'extase.

Il y avait également beaucoup d'explications des rapports interpersonnels comme relevant de phénomènes de magnétisme, ou hypnotiques : l'intersubjectivité était fréquemment conçue comme placée sous le signe de l'« enchantement » - qu'il s'agisse du ravissement magique dans les relations amoureuses érotiques, de la relation « magnétique » entre la mère et l'enfant

---

<sup>187</sup> Id., *ibidem*, p. 180.

qu'elle porte, ou encore de la recherche extatique et nostalgique de Dieu. Dans tous les cas, ce sont ces forces liantes, ces liens qui créent une subjectivité commune qui se transmet, par résonance, aux deux partenaires.

Nous touchons, avec les questions de résonance et de participation, à des phénomènes très difficiles à cerner en anthropologie et qui ont dû avoir une importance certaine dans l'histoire de l'humanité, bien avant le passage de l'oral à l'écrit. Ce passage pourrait bien être le fait historique le plus marquant de l'évolution de l'homme mais n'est pas facile à appréhender parce qu'il concerne l'évolution des mentalités. Plusieurs auteurs pourtant, se basant notamment sur des travaux en neurologie, avancent l'idée que la conscience réflexive remonterait à peine deux ou trois millénaires, les modes cognitifs étant auparavant d'une toute autre nature et laissant la part belle à des phénomènes d'audition mystique, de résonance magnétique, de transe et de possession, dont il est possible, je pense, de retrouver certaines traces, notamment, par exemple, au niveau des phénomènes acoustiques. « En même temps que l'œil étend son empire et submerge le « moi inconscient/super-conscient, l'écriture, elle, « fait émerger la conscience ». Elle abstrait l'homme immergé inconsciemment dans les structures sociales et « intensifie le sens du moi »<sup>188</sup> - le cerveau humain fonctionnant (peut-être), avant cela, dans une beaucoup plus grande proximité interpersonnelle.

« L'individualisme cérébral méconnaîtrait le fait qu'un cerveau ne s'éveille à une certaine capacité fonctionnelle que dans l'interaction avec un deuxième et, au-delà, avec un plus grand ensemble de cerveaux (...). Seule une autre intelligence fournit à l'intelligence les stimuli essentiels à sa propre activité spécifique. Comme le langage et l'émotion, l'intelligence n'est pas un sujet, mais un milieu ou un cercle de résonance ».<sup>189</sup>

Avant l'intelligence alphabétique, capable de distanciation, l'intelligence pré-alphabétique dépendrait d'un climat de participation dense. Nous avons plusieurs fois croisé, dans le cadre de ce travail, l'importance de la participation<sup>190</sup> (linguistique, affective, sociale) pour que l'humain puisse se construire en tant que tel et, c'est, je crois, un phénomène fondamental qui, bien qu'apparaissant actuellement à l'arrière-plan, colore encore beaucoup de nos aspects et de nos pratiques, et que nous retrouverons notamment concernant la question de l'éthique.

Sloterdijk s'intéresse ensuite à la relation entre la mère et l'enfant à naître, une relation étrange puisque inexistante en tant que telle, l'enfant planant, tant qu'il est à l'intérieur, dans une sorte de non-dualité, et qui se caractérise donc par l'absence de vis-à-vis auquel le fœtus pourrait être lié de manière interpersonnelle ou interobjective. C'est une relation entre ce que l'auteur appelle des « nobjets » : des objets qui n'en sont pas faute de vis-à-vis ayant la qualité d'un sujet.

Et le « premier » de ces nobjets dans le monde « empirique », l'instance primordiale fondamentale, est le sang placentaire, avec lequel le « présujet » fœtal noue le premier « lien ». Ainsi, dès le départ, l'histoire du « sujet » est l'histoire d'un lien, et l'histoire du soi est une histoire de la transmission.

Une autre catégorie de « nobjets » seront constitués par les phénomènes acoustiques dans lesquels baigne le présujet, « être-dans-la-musique », ainsi que le premier air qu'il respirera et qui sera son premier lien d'être-dans-le-monde.

<sup>188</sup> Jean During, *Quelque chose se passe. Le sens de la tradition dans l'Orient musical* (Editions Verdier, 1994), p. 277. J. During, qui étudie ici la tradition musicale en Iran, selon une approche, également inspirée de celle de Deleuze et Guattari dans *Mille plateaux*, en strates, ou cercles, souscrit au même type de point de vue que celui de Sloterdijk, et s'appuie pour cela notamment sur les travaux neurologiques de J. Jaynes, *The Origin of Consciousness in the break-down of the Bicameral Mind*, Boston, 1976.

<sup>189</sup> P. Sloterdijk, *op.cit.*, pp.289-290.

<sup>190</sup> Des travaux dans le domaine neuro-linguistique pourraient certainement nous aider à en apprendre davantage à ce sujet, ainsi, peut-être, que certaines études archéologiques portant sur la préhistoire ou encore sur les écritures anciennes.

On retrouve cette conception d'une naissance intrinsèquement gémellaire de l'enfant dans un grand nombre de sociétés – l'auteur en donne de nombreux exemples relevant autant de sociétés anciennes que « traditionnelles » actuelles – et qui, voyant généralement en lui un double de l'enfant, lui réservent un traitement particulier.

Chez nous, c'est seulement à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle que débute une profonde dévalorisation du placenta, et une ère d'exclusion inconditionnelle de « l'Avec intime » : il devient l'organe qui n'existe pas. « L'organe qui nous prépare à compter à partir de deux et à venir de là-bas à ici n'aura jamais vraiment existé, au fond, dans le monde des individus non accompagnés. Rétroactivement, on continue à isoler le sujet et on le prépare, y compris dans son être prénatal, comme s'il était un premier sans second ».<sup>191</sup>

Ainsi privé de leur second, les individus se trouvent alors immédiatement reliés à la mère, et, juste après, à la nation. Là par contre, comme dans l'Antiquité ou les traditions populaires, par exemple, où on a maintenu possible cet attachement premier, les hommes ont pu continuer à se sentir accompagnés toute leur vie de leur Second intime, conçu notamment sous la forme d'un génie ou d'un esprit protecteur, comme l'ange gardien, par exemple.

La voie de l'individualisme absolu est celle de l'individu sans amulette qui, s'il ne parvient pas à se compléter lui-même tout seul, est voué à être absorbé par des entités totalitaires : la mère puis l'Etat.

« Le sujet solitaire moderne n'est pas le résultat de son choix autonome, mais un produit de scission issu de la séparation informelle de la naissance et du placenta (...) Parce que l'allié a disparu parmi les déchets, le sujet est un Moi sans double ».<sup>192</sup>

Ainsi l'individu, ce qui restera – « les oubliés » des Araweté -, ce que l'on ne peut plus diviser de nouveau, est-il déjà le résultat d'une coupure qui, si elle est réussie, permettra alors la transition vers le tout Autre – ouverture placée sous le signe de l'étonnement -, dont la première figure sera celle de la mère, et rétablira ainsi le lien avec le bon vieux temps.

Ce n'est que si le sujet a pu se constituer ainsi d'emblée dans une structure de dualité protectrice, et perméable, que l'enrichissement du champ subjectif par les pôles qui s'y ajoutent peut se déployer – la mère et l'enfant sont déjà un trio – mais si les compléments du noyau (le double placentaire et ses constitutions ultérieures, accompagnateurs inséparables) lui sont arrachés prématurément, l'individu sombrera dans la mélancolie et la dépression.

Les phénomènes acoustiques sont parmi les premiers de ces noyaux (le présujet baigne dans un plasma sonore) et, par après, c'est par l'écoute que l'enfant commencera à développer sa capacité présubjective, qu'il apprendra à reconnaître une voix bienveillante d'une qui ne l'est pas : l'ouïe permettra de décider du caractère bienvenu ou malvenu des stimuli acoustiques – un stimuli bienvenu étant une note lui laissant entendre qu'il est le bienvenu. Aller à l'écoute de ces messages musicaux est le premier acte du sujet : l'audition provoque la naissance de l'intentionnalité, puis, c'est par le cri que le bébé affamé appellera sa mère et c'est ce cri qui provoquera en elle la montée de lait qui lui permettra d'assouvir sa faim.

Ainsi l'être humain est-il déjà formé d'une intériorité imbriquée dont l'auteur nous a présenté plusieurs variantes, et le sujet « ne peut être là qu'en tant que contenu, entouré, saisi, couvert, touché par le souffle, traversé par le son, accordé, interpellé »<sup>193</sup>, une vie étant toujours une « vie-au-cœur-de-la-vie » - « être-dans » devant toujours être pensé comme la coexistence de quelque chose avec quelque chose dans quelque chose : une théorie des médias.

Mais il s'agit, dans les variantes étudiées ci-dessus, de microsphères intimes, qu'il faudra pouvoir prolonger à l'extérieur, dans un autre milieu, et dans lesquels l'idée de l'individu autodéterminé n'a pas sa place. Or, l'invention stoïque de cet individu, et le fantasme d'une sphère intime qui ne contiendrait qu'un unique habitant, cet individu, puis le processus de la

---

<sup>191</sup> P. Sloterdijk, *op. cit.*, p. 415.

<sup>192</sup> Id., *ibidem*, p. 418.

<sup>193</sup> Id., *ibidem*, p. 590.

modernisation, implique une ouverture et une initiation de l'humanité dans l'extérieur absolu, dans des macrosphères. Le véritable « soi » intime est devenu le « on », habitant du Grand Monde et qui s'est laissé tomber dans le courant menant à l'évacuation générale du monde intérieur puisque celui-ci est totalement passé dans l'extérieur.

« Le sens du « dans » se transforme ainsi une nouvelle fois. Compte tenu des guerres de mondialisation et des percées techniques qui ont donné son caractère à notre siècle, être-dans signifie habiter le monstrueux (...) Où sommes-nous lorsque nous sommes dans le monstrueux ? ». <sup>194</sup> C'est à cette question, et à l'étude du lien qui fait tenir le sujet dans la « société », que l'auteur consacra le dernier volume de sa trilogie, *Ecumes, sphérologie plurielle* <sup>195</sup>, mais ça, c'est une autre histoire.

### C. L'éthique : la pensée de la reliance.

Peu d'auteurs se sont autant occupés de penser la complexité du réel qu'Edgar Morin. Celui-ci explique l'hominisation comme un processus complexe multidimensionnel dans lequel la société et l'individualité ne sont pas deux réalités séparées s'ajustant l'une à l'autre mais où il y a un ambi-système, espèce/individu/société, dans lequel les différents éléments sont constitutifs l'un de l'autre tout en se parasitant l'un l'autre.

L'hominisation va ainsi faire s'entremêler de multiples éléments, la nature, la société, le langage, la technique, la chasse, la culture, qui vont co-produire l'homo-sapiens au cours d'un processus de quelques millions d'années. La chasse, par exemple, va entraîner une coopération cynégétique et des règles de distribution économique, et va ainsi faire apparaître une nouvelle domination de classe, inconnue chez les singes, et marquer la division du groupe des hommes, chasseurs, et des femmes, chacun développant leur propre sociabilité, psychologie et culture. Par rapport à la société primatique, cette « paléo-société » est ainsi plus collectivisée et moins hiérarchisée, mais plus dominée dans son organisation masculine – sans doute le premier modèle de domination d'une classe sur l'ensemble de la société, préfiguration du pouvoir politique – et beaucoup plus complexe dans la différenciation masculin/féminin, relation qui s'est fondamentalement reproduite depuis cette époque.

Si la société hominienne conserve, tout en la modifiant, le principe de domination et de hiérarchie de la société primatique, ce qu'elle apporte de nouveau, c'est un principe coopératif/socialiste d'organisation ; ainsi les deux principes fondamentaux sont posés, la division économique et des sexes, leurs combinaisons et leurs conflits vont marquer toute l'histoire humaine.

Cette organisation économique qui émerge va faire naître de nouveaux besoins de communication et contribuer ainsi à faire apparaître le « proto-langage », et ces différentes évolutions vont aller de pair avec une complexification cérébrale et un allongement de la juvénalisation - dans une boucle : le développement de la culture et la complexité sociale croissante augmentent, et n'auraient pu se faire sans, la cérébralisation, deux processus qui s'entremêlent, liés à celui de la juvénalisation, la prolongation de l'enfance augmentant la cérébralisation.

---

<sup>194</sup> Id., *ibidem*, p. 684.

<sup>195</sup> Peter Sloterdijk, *Sphères III : écumes*, Maren Sell éditeurs, 2005.

Ainsi, si c'est l'évolution « naturelle » du cerveau hominien qui a produit et développé la culture, c'est l'évolution culturelle qui ensuite pousse ou stimule l'hominien à développer son cerveau, c'est-à-dire à se transformer en homme. « Ce qui s'élabore au cours de la période d'hominisation, c'est l'aptitude innée à acquérir et c'est le dispositif culturel d'intégration de l'acquis. *Plus encore : c'est l'aptitude naturelle à la culture et l'aptitude culturelle à développer la nature humaine* ». <sup>196</sup>

L'évolution biologique et l'évolution culturelle sont deux pôles de développement interrelationnés du phénomène total de l'hominisation et dont le terminus est l'homo sapiens : une espèce juvénile et enfantine – son cerveau génial, qui n'a pu advenir qu'après la formation d'une culture déjà complexe, étant débile sans l'appareil culturel.

« *L'homme est un être culturel par nature parce qu'il est un être naturel par culture* ». <sup>197</sup>

C'est la première naissance de l'homme : homo sapiens, un être de raison mais aussi de déraison, ce que l'auteur appelle : homo demens. C'est la conscience de la mort qui entraîne l'irruption de l'imaginaire dans la perception du réel et avec elle : la présence du temps, les mythes, les sépultures et la peinture.

La conscience de la mort est la brèche anthropologique qui va séparer, et faire interagir, la conscience objective, de la mortalité, et la conscience subjective, celle qui se veut immortelle ; et de cette brèche vont émerger l'image et l'illusion, la magie et le langage, les mythes et les rites.

L'homme va commencer à dissocier son destin de celui de la nature, les liens affectifs et intersubjectifs s'intensifient, et l'incertitude, le désordre, se glissent, entre le cerveau et l'environnement, le subjectif et l'objectif, l'imaginaire et le réel.

L'affectivité et la violence acquièrent leurs propriétés spécifiquement humaines : démesurée, c'est l'apparition de l'extase mais aussi de la fureur, du meurtre. L'homme est fou/sage.

L'homme est un système « hypercomplexe » dans lequel tout s'entremêle : les contraintes environnementales diminuent comme ses aptitudes organisationnelles (au changement) augmentent, il s'adapte, mais ses compétences innées ont besoin de l'expérience sensible pour s'actualiser – l'environnement et la culture se co-construisent et se co-organisent.

De cette brèche, causée par la pensée de la mort, vont déferler les croyances les plus diverses, les dieux et les religions, mais aussi les doutes, l'anxiété et le désordre. C'est là que réside la première source de folie: dans la confusion qui ferait considérer l'imaginaire comme la réalité, le subjectif comme l'objectif ; et la folie peut déboucher soit sur les névroses et les démences, la violence destructrice et l'agressivité délirante, soit sur le génie, la recherche, la découverte, la création. Et c'est également de là que va venir, mais bien plus tard, la conscience de soi, et l'aptitude réflexive : le « moi », qui s'autoconsidère à la fois comme sujet et comme objet de connaissance, et qui considère l'environnement objectif en y impliquant sa propre existence subjective.

La deuxième naissance de l'homme sera celle de « l'arkhe-société », marquée par la prolongation, et la complexification, des développements vus ci-dessus : renforcement des liens homme/femme et apparition du mariage, de la prohibition de l'inceste et des règles de parenté, ainsi que d'une classe masculine dirigeante, ancienne classe dominante.

Toujours sous l'effet d'un processus croissant de complexification et d'interdépendances multiples, la troisième naissance, celle de la « société historique », se caractérise par l'apparition des villes, de l'état et de la spécialisation accrue du travail, de la philosophie, ainsi que des guerres. Deux émergences capitales, et que nous connaissons bien, sont, pour l'auteur, propres à cette époque : l'individu autonome et la conscience de soi, qui essaye de se connaître, et dont nous avons parlé ci-dessus. La conscience, et la connaissance, sont par conséquent des phénomènes récents dans l'histoire de l'homme, une histoire qui a été

---

<sup>196</sup> Edgar Morin, *Le paradigme perdu : la nature humaine* (Editions du Seuil, 1973), p. 99.

<sup>197</sup> Id., *ibidem*, p. 100.

marquée pendant longtemps par une prédominance de *l'hubris* encore fort présente aujourd'hui.

Les forces de destruction se déchaînent particulièrement à partir des sociétés historiques et les guerres deviennent le phénomène endémique de ces sociétés, mais c'est dans cette même instabilité que résident les sources de l'évolution.

L'auteur se demande alors si une quatrième naissance de l'humanité serait possible, une société hypercomplexe dont les sociétés historiques ne seraient qu'une ébauche parmi d'autres ?

La pensée de Morin, ici extrêmement résumée, entremêle toujours, dans son explication de l'évolution de l'humanité, à la fois les développements et les processus génétiques, cérébraux, sociaux, culturels, environnementaux, et interrelie ainsi en permanence l'espèce, la société et l'individu.

« Les vérités polyphoniques de la complexité exaltent, et me comprendront ceux qui comme moi étouffent dans la pensée close, la science close, les vérités bornées, amputées, arrogantes. Il est tonique de s'arracher à jamais au maître mot qui explique tout, à la litanie qui prétend tout résoudre. Il est tonique enfin de considérer le monde, la vie, l'homme, la connaissance, l'action comme *systèmes ouverts* ». <sup>198</sup>

L'incertitude et l'inquiétude de l'homme ont augmenté au fur et à mesure qu'il s'émancipait des contraintes environnementales, et la prise de conscience de la mort est liée à une intensification des liens personnels. Plus l'individu s'autonomise, plus il a besoin de reliance pour affronter l'incertitude. Pour Morin, savoir relier les éléments est indispensable si l'on veut travailler à « bien penser » : « la parcellarisation, la compartimentation, l'atomisation du savoir rendent incapable de concevoir un tout dont les éléments sont solidaires (...). L'incapacité de voir le tout, de se relier au tout désolidarise et irresponsabilise ». <sup>199</sup>

Ainsi la pensée complexe, qui ne dissocie pas individu/société/espèce et qui considère l'homme comme un et multiplie (tout à la fois sapiens/demens, faber/mythologicus, economicus/ludens, prosaïque/poétique) nourrit d'elle-même l'éthique : en reliant les connaissances, elle oriente vers la reliance entre humains, et la plus forte des forces de reliance est l'amour, la compassion, la solidarité.

Les questions d'éthique reviennent sur le devant de la scène avant d'autant plus d'urgence que l'expérimentation scientifique s'effectue déjà aux marges de la personne humaine (nouvelles techniques de procréation, modifications génétiques, questions d'euthanasie) et que cela soulève de nouveaux et fondamentaux problèmes anthropologiques, remettant en question la notion même d'être humain.

L'hominisation est un long processus marqué par toute une série d'émergences, c'est-à-dire par l'apparition de propriétés ou qualités inédites, issues de l'organisation d'éléments et de constituants divers, indeductibles à partir de ces éléments, et irréductibles à eux, mais qui peut rétroagir sur eux – rendant ainsi toute métamorphose impossible avant qu'elle ne survienne. La Terre est une totalité complexe physique-biologique-anthropologique où la Vie est une émergence de l'histoire de la Terre et l'Homme une émergence de l'histoire de la Vie, de même que l'Individu, et l'éthique individualisée qu'il appelle, une émergence de l'histoire de l'Homme. La notion de responsabilité est liée à la conscience de soi et d'autrui, et ne peut faire sens que si est concevable un sujet autonome. « La conscience de responsabilité est le propre d'un individu doté d'autonomie. La responsabilité a toutefois besoin d'être irriguée par le sentiment de solidarité, c'est-à-dire d'appartenance à une communauté. Il nous faut assumer à la fois notre responsabilité pour notre propre vie et notre responsabilité à l'égard d'autrui ». <sup>200</sup> La civilisation occidentale a négligé l'intérieur pour se tourner vers l'extérieur,

---

<sup>198</sup> Id., *ibidem*, p. 233.

<sup>199</sup> Edgar Morin, *La méthode 6 : Ethique* (Editions du Seuil, 2004), p. 65.

<sup>200</sup> Id., *ibidem*, pp. 109-110.

elle a oublié l'intersubjectivité humaine et délaissé l'empathie. Or, la conscience de soi ne peut exister que reliée à une autre conscience de soi, et il est fondamental pour chaque être humain d'être reconnu comme sujet humain par un autre sujet humain.

L'autre aspect essentiel de l'identité humaine - le premier étant de se souvenir qu'elle n'existe que reliée, par la compassion, à celle d'autrui - est sa participation à une vie vécue « poétiquement », c'est-à-dire, qui intègre le jeu, la fête, la ferveur, l'extase et la communion - participation d'où découle notamment l'expérience du sacré et celle de l'esthétique. La participation, qui s'exprime particulièrement bien dans et par l'extase, relie ce qui a été séparé - l'humain de l'humain, et l'humain du monde - et l'être humain se perd en se trouvant.

L'éthique, devenue planétaire avec la globalisation, doit, plus que jamais, sauvegarder à la fois l'unité et la diversité humaine, et reconnaître en tout humain l'identique tout autant que le différent d'avec soi. La globalisation a créée les infrastructures communicationnelles, techniques et économiques d'une société monde, une société de métissages et d'hybridations.

« L'universalisme concret n'oppose pas le divers à l'un, le singulier au général. Il est fondé sur la reconnaissance de l'unité de diversités humaines, des diversités de l'unité humaine ».<sup>201</sup>

Et cette éthique est inséparable de celle que nous devons avoir vis-à-vis du reste du monde et de la nature : l'être humain doit se ressourcer dans la nature vivante et physique, dont il émerge et dont il se distingue par la culture, la pensée et la conscience.

Les sociétés historiques, relativement récentes dans l'histoire de l'Humanité, semblent s'épuiser pour faire place, peut-être, à une « méta-société » planétaire dont on ne peut prédire, avec certitude, les caractéristiques principales tant qu'elle n'a pas émergé.

L'éthique ne permet pas de résoudre le problème du Bien et du Mal, l'auteur en est tout à fait conscient. Les deux sont indissociables, le vivant se régénérant dans sa lutte contre la mort. La cruauté en tant que telle est propre à l'esprit humain qui produit la souffrance en même temps que la conscience de la souffrance: la notion de Mal est inséparable de la subjectivité humaine, qui vise à porter atteinte à un autre sujet, ou qui souffre de ce mal.

« Il y a une prolongation proprement humaine des forces cruelles de la nature. Mais il y a aussi une cruauté humaine nouvelle et originale par rapport à la cruauté de la nature et à la cruauté de la vie. Il y a un mal proprement humain qui est le mal fait volontairement par un humain sur un autre humain »<sup>202</sup>, et ce mal commis pour faire mal n'émerge que dans et pour l'humanité. On ne peut pas échapper au problème du mal humain, et on ne peut pas l'expliquer : le Bien et le Mal sont des émergences. Ce mal, chacun le porte potentiellement en lui mais il faut un certain nombre de conditions pour qu'il émerge. Il est impossible de la faire disparaître et, face à lui, le bien est condamné à être faible, mais il faut en permanence se battre pour l'empêcher de triompher - en privilégiant les forces de reliance et en accomplissant sa vie dans la participation « poétique ».

L'éthique complexe est ainsi fondamentalement une éthique qui intègre l'inconnu, du monde et de l'avenir humain, une éthique avant tout résistante et qui doit se régénérer perpétuellement pour se renouveler et subsister.

Il semble effectivement que l'éthique, telle que la conçoit Morin, condense une série de demandes qui (re)font leur apparition à l'époque actuelle.

D'une part, il y a un besoin accru de liens entre les hommes et, sans doute en réaction aux divers périls qui nous guettent si on en croit les journaux, une insistance sur les thèmes de l'amour, de l'amitié, de la solidarité, de la fraternité, bref de la compassion vis-à-vis d'autrui mais également de soi-même. L'individu autonome paraît parfois s'être mis une telle charge sur le dos qu'il a avant tout besoin d'indulgence pour lui-même.

---

<sup>201</sup> Id., *ibidem*, p. 184.

<sup>202</sup> Id., *ibidem*, p. 216.

D'autre part, il semblerait y avoir recrudescence des phénomènes d'extases et de trances – des phénomènes qu'il faut soigneusement distinguer des trances chamaniques ou des séances de possession religieuse, qui ont un sens et toute une symbolique très différente et qui se déroulent dans des contextes bien particuliers, même si ces néo-trances s'en réclament parfois - afin de permettre à cet individu, si responsable, de se dissoudre dans le grand Tout (notamment lors des rave-party et autres parades techno).

C'est à l'étude de ces (nouvelles) formes d'effervescence que se consacre beaucoup Michel Maffesoli. Dans ces extases « modernes », l'individu, saturé de lui-même, rejoint l'Autre, à commencer par l'autre en lui-même, se mélange, et retrouve ainsi l'indissociabilité de toutes choses. Cette participation à quelque chose qui le dépasse et le contient tout à la fois permet à l'homme de rencontrer et de développer une éthique de la vie de tous les jours « qui sait, de savoir incorporé, que celle-ci ne se partage pas, mais a, toujours, besoin de son contraire pour atteindre sa plénitude. La mort conaturellement liée à la vie, le défaut à la qualité, l'ordre au désordre »<sup>203</sup> - un thème qui commence à nous être familier maintenant.

Ainsi la vérité de l'homme est-elle dans la contradiction, ses pratiques sont toujours ambivalentes, et si la souffrance a un rôle à jouer dans cela, c'est de rappeler qu'il existe un « pli » en tout un chacun, que l'homme – comme la société, comme la nature – n'est pas homogène, unique, lisse et pur.

Par l'expérience mystique, la personne peut entrer en communion avec le tout, des autres et du monde, et surtout le sien : en se perdant dans un ensemble plus vaste, le sujet pensant, disant et agissant, se connecte enfin aux multiples facettes de son désir. Les battements techno, par exemple, par les vibrations qui s'infiltrent et s'emparent de tout le corps, peuvent provoquer une transe dans laquelle l'individu sort de lui-même pour participer au « tout autre ».

« L'exaltation procurée par la transe induit l'expérience du Soi, c'est-à-dire qu'il enchâsse la personne dans un ensemble plus vaste, celui de l'interaction naturelle et sociale »<sup>204</sup>

Et la recherche accrue de ce genre de phénomènes serait à mettre en rapport, selon l'auteur, avec une forme de « féminisation » du monde qui favoriserait un être ensemble fondamental, dans lequel tous les éléments de la nature et de la culture ont une place et s'entre-fécondent – la pensée féminine privilégiant la mise en relation de choses parfois disparates, ainsi que les interactions. Et la reliance, le fait de se savoir et se sentir relié aux autres, permet l'indulgence généralisée. « Celle par rapport à l'autre, origine de la communauté, celle qui a trait à la nature, celle de la sensibilité écologique, en bref, celle de la compassion, à savoir cette capacité de vibrer avec l'altérité, de vivre, ensemble, les passions communes »<sup>205</sup>

Il existe une similitude certaine entre les idées de Maffesoli et celles de Morin, les deux auteurs se citant et se commentant d'ailleurs à plusieurs reprises ; il me semble néanmoins que, si la pensée complexe de Morin rend bien compte de la complexité du réel, et de la difficulté que cela représente, pour cette raison, de parvenir à relier les choses entre elles, celle de Maffesoli, au contraire, me paraît simplifier un peu le problème en le ramenant à un grand fusionnement. Là où la reliance de Morin, et son éthique, se fait par et dans la complexité, celle de Maffesoli privilégie la dissolution de toutes choses ; ou encore, pour le dire autrement, il ne me paraît pas que ces nouvelles formes d'« extases » soient la voie la plus rapide – ni la meilleure – vers la compassion, et l'éthique. La participation n'est pas la fusion. Question de point de vue sans doute, ou de subjectivité...

---

<sup>203</sup> Michel Maffesoli, *La part du diable* (Flammarion, 2002), p. 154.

<sup>204</sup> Id., *ibidem*, p. 212.

<sup>205</sup> Id., *ibidem*, p. 239.

Quelque soit la forme privilégiée, la question de l'éthique est actuellement inséparable de la question d'Autrui.

« La modernité philosophique renouvelle la question de l'éthique en n'en faisant pas la seule affaire du sujet individuel, de la conscience individuelle, et en déplaçant la subjectivité sur le terrain de la rencontre de l'autre, l'intersubjectivité. Je ne deviens moi-même ou *je* n'advient à lui-même qu'en passant par autrui, en métissant l'identité et l'altérité »<sup>206</sup>.

Et, à cet égard, les auteurs présentés ci-dessus sont un petit « melting-pot » d'auteurs d'horizon divers et qui traduisent, chacun à leur façon, ce renouveau (peut-être) de l'éthique<sup>207</sup>.

---

<sup>206</sup> F. Laplantine et A. Nouss, *op. cit.*, p. 233.

<sup>207</sup> Voir à cet égard notamment les ouvrages déjà cités de Ricoeur, *Soi-même comme un autre* et Levinas, *Humanismes de l'autre homme*.

## IV. Anthropologies : sciences des hommes et des choses.

Nous avons vu précédemment, notamment avec Foucault, que l'anthropologie était indissociable de la capacité de réflexivité de l'homme : c'est quand l'Homme est apparu tel quel dans le champ des connaissances, à la fois comme sujet connaissant et comme objet de connaissance, qu'il a pu prendre lui-même et surtout autrui comme sujet et objet de savoir et que l'anthropologie est devenue possible.

Si la réflexivité était indispensable pour que l'anthropologie puisse advenir – il fallait pour cela que l'homme ait conscience de lui-même et que cette conscience s'efforce de se connaître elle-même -, son objet, de par les conditions historiques qui ont présidé à sa constitution, est le sujet autre, l'altérité, et pas, par exemple, cet autre soi-même à l'intérieur de nous, comme l'étudie la psychanalyse.

C'est l'altérité qui permet la connaissance anthropologique puisque celle-ci est basée sur la différence perçue entre le discours de l'anthropologue et celui de l'indigène, et que c'est dans cet écart entre le semblable et le différent qu'elle se constitue.

Dès lors, le regard anthropologique est, à la base, le regard d'un sujet réflexif sur un objet-sujet indigène, un regard fondamentalement asymétrique, ainsi que l'ont souligné notamment Kilani et Dumont.

Je voudrais revenir sur les différents postulats impliqués par une telle conception de l'anthropologie et voir s'il n'y aurait pas moyen de rétablir la réciprocité des regards dans les deux « camps ». Je m'inspire largement, dans les réflexions présentées ci-dessous, d'un article portugais de V. de Castro : « O Nativo Relativo ».<sup>208</sup>

La connaissance anthropologique, qui est une mise en relation de deux sujets-objets, est nécessairement une relation « sociale » mais cette relation, basée sur un principe d'égalité, n'est pas identique : l'anthropologue fait toujours autre chose que le natif – même s'il prétend ne rien faire d'autre que de redire « textuellement » son discours, l'interpréter, le traduire – et c'est justement cet écart entre les deux discours qui fonde la connaissance anthropologique, par la relation entre le sens du discours natif et celui de l'anthropologue.

La connaissance anthropologique fait intervenir des sujets humains, supposés égaux, de même espèce et condition, chacun dans leur culture respective, qui peut être parfois la même, mais la relation qu'ils entretiennent avec leur culture diffère : l'anthropologue suppose que la relation du natif avec sa culture est naturelle c'est-à-dire intrinsèque et spontanée et, si possible, non réflexive voire inconsciente, alors que celle de l'anthropologue est culturelle, c'est-à-dire réflexive et consciente – si l'anthropologue utilise sciemment sa culture, le natif est utilisé par la sienne. Ainsi, si les deux sujets sont reconnus égaux, l'anthropologue a toutefois un avantage épistémologique sur le natif : le discours de l'anthropologue dépend du sens natif mais il détient le sens de ce « sens », il est celui qui explique, interprète, traduit, textualise et signifie ce sens. La matière du savoir anthropologique est constituée par les discours natifs, mais c'est la forme donnée par l'anthropologue qui lui donne sens – le discours natif ne contenant pas en lui-même la signification de son propre sens.

Ces présupposés posent de nombreux problèmes et soulèvent un certains nombres de questions : Que se passe-t-il quand on récuse au discours de l'anthropologue son avantage stratégique sur le discours du natif ? Que se passe-t-il si, insatisfait avec une simple égalité passive, ou de fait, entre les sujets de ces discours, nous revendiquons une égalité active, ou

---

<sup>208</sup> Eduardo Viveiros de Castro, *O Nativo Relativo* dans « Mana. Estudos de antropologia social », vol. 8 n°1, avril 2002, pp. 113-147.

de droits entre ces mêmes discours ? Si, au lieu d'admettre complaisamment que nous sommes tous natifs, nous tirons les ultimes conséquences du pari opposé : que nous sommes tous « anthropologues » - chacun à sa façon, c'est-à-dire de façon très différente ? Qu'est-ce qui change, en résumé, quand on applique la notion d' « anthropologie symétrique » de Latour à l'anthropologie elle-même ? Commencerait-on alors à faire vraiment de l'anthropologie ?

Jusqu'à présent la connaissance anthropologique a souvent consisté à exprimer et détenir les raisons et les significations éminentes du discours natif, que la raison et le sens du natif méconnaît. Si l'anthropologue considère le natif également comme un sujet, il le constitue aussi comme un objet de connaissance - un objet qui par conséquent ne peut connaître - et un objet appréhendé par l'application d'une série de concepts de l'anthropologue.

L'alternative proposée par V. de Castro dans cet article est de partir d'un présupposé d'équivalence des procédés d'investigation des deux côtés, une équivalence qui suppose et produit une non-équivalence radicale de tout le reste, le but étant alors avant tout de déterminer les problèmes propres à chaque culture, et pas de les considérer comme des solutions différentes (culturelles) à un même problème (naturel).

Une partie du problème, à nouveau, vient des présupposés contenus dans le regard de l'anthropologue : celui-ci prend le natif très facilement pour un autre sujet - puisque c'est l'objet visé par sa connaissance: un sujet défini à priori, sur lequel il sait déjà beaucoup de choses - et non comme un sujet autre, comme une figure de l'Autre qui, avant d'être sujet ou objet, est une expression d'un monde possible, au sens de Deleuze et Guattari. L'altérité de l'autre, définie, circonscrite, limitée, est, dès le début, radicalement séparée de sa capacité d'altération.

Or Autrui est d'abord une structure à priori – voir à ce propos à nouveau le livre de Tournier avec la postface de Deleuze -, la condition du champ perceptif : le monde hors de portée de la perception actuelle a sa possibilité d'existence garantie par la présence virtuelle d'un Autrui par lequel il peut être perçu. L'absence d'Autrui entraîne la disparition de la catégorie du possible, dissout le sujet et défait les choses-en-soi.

« De ce point de vue, autrui n'est personne, ni sujet ni objet. Il y a plusieurs sujets parce qu'il y a autrui, non pas l'inverse. Autrui réclame alors un concept à priori dont doivent découler l'objet spécial, l'autre sujet et le moi, non pas l'inverse ».<sup>209</sup>

Autrui, dans ce sens, c'est avant tout une relation, la relation absolue qui détermine l'occupation des positions relatives de sujet et d'objet pour les personnes concrètes et inversement : autrui désigne le même pour l'autre « je » et l'autre « je » pour moi. Autrui n'est pas un élément du champ perceptif, il est le principe qui le constitue, lui et ses contenus ; il n'est pas un point de vue particulier, relatif au sujet, mais la possibilité même qu'il y ait point de vue – il est le point de vue qui permet que le « je » et l'autre accèdent à un point de vue.

Autrui, par conséquent, est l'expression d'un monde possible, un monde qui existe réellement mais qui n'existe pas, actuellement, hors de son expression en autrui, et le « Je » surgit alors comme actualisation de ce possible, comme résultat de l'intériorisation d'une relation – comme l'un des termes de cette relation.

Le problème dès lors ne découle pas du fait que le natif soit un sujet, ça, l'anthropologue n'en doute pas, mais du fait qu'il puisse être un sujet, voilà ce sur quoi il faudrait s'interroger. Le natif est un objet spécial, objet pensant, et un sujet. Mais s'il est objectivement un sujet, alors ce qu'il pense est une pensée objective, l'expression d'un monde possible, au même titre que ce que pense l'anthropologue.

Dès lors, l'anthropologie, qui jusqu'ici s'est principalement constituée de l'écart entre la pensée du natif et celle de l'anthropologue, se déplace pour s'interroger sur la différence entre

---

<sup>209</sup> Gilles Deleuze et Felix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?* (les Editions de Minuit, 1991), p. 22.

ce que pense (ou fait) le natif et ce que l'anthropologue pense que (et fait avec ce que) pense le natif, et ce sont ces deux pensées qui se confrontent. Cette confrontation permet d'évaluer la prétention à la connaissance implicite dans le discours de l'anthropologue, prétention d'ordre épistémologique et donc politique puisqu'il s'agit également de la question de la légitimité attribuées aux discours qui entrent en relation de connaissance, et des relations d'ordre entre ces discours.

Que devient, dès lors, l'objet de l'anthropologie, quand on essaye de tenir compte d'une « tradition » supplémentaire, celle du natif ? Ce que nous appelons la « culture », par exemple, n'a pas d'existence indépendante de son actualisation dans des relations, nécessairement « sociales », et des relations qui varient dans le temps et l'espace. L'objet de l'anthropologie, dans ce cas, serait la variation de ces relations sociales, c'est-à-dire de tous les phénomènes possibles pendant les relations sociales, de toutes les relations comme « sociales » - ce qui consiste, pour l'anthropologue, à se demander ce que son objet construit comme relation sociale, ce qu'est une relation sociale dans les termes de son objet, ou plutôt, dans les termes formulés par la relation entre l'anthropologue et le natif.

Considérer les choses sous cet angle revient à prendre les idées indigènes comme concepts et essayer de tirer les conséquences de cette décision : déterminer le sol pré-conceptuel que de tels concepts présupposent, les personnages conceptuels qu'ils actionnent et la matière du réel qu'ils posent. Il ne s'agit ni d'étudier la « mentalité primitive » ni les « processus cognitifs indigènes », parce que l'objet étudié est moins le mode de penser indigène que les objets de cette pensée, le monde possible que ses concepts projettent.

L'auteur considère les concepts comme étant des objets ou des événements intellectuels, non des états ou des attributs mentaux : ils passent « par la tête » mais n'y résident pas, ils sont inventés. Ce qui revient à dire, à nouveau, que les indiens amérindiens, par exemple « connaissent » certainement de la même manière que nous, avec le même appareil neurophysiologique, mais que ce qu'ils pensent, c'est-à-dire les concepts qu'ils se donnent, diffèrent radicalement des nôtres et, partant, que le monde décrit par ces concepts est très différent. En ce qui concerne ces indiens, de Castro pense, selon le perspectivisme qu'il a présenté, qu'ils pensent que tous les humains et un grand nombre de non-humains pensent exactement « comme eux » et que ceci est exactement la raison des divergences de perspective.

Le choix de parler en termes de « concepts » des idées natives découle pour beaucoup de la décision de les considérer comme situées sur le même plan que les idées anthropologiques. Le discours du natif et celui de l'anthropologue n'accèdent comme tels à l'existence qu'à partir du moment où ils entrent en relation de connaissance. Les concepts anthropologiques actualisent cette relation, et sont doublement en relation, autant dans leur expression que dans leur contenu : ils ne sont ni des reflets véridiques de la culture du natif, ni des projections illusoires de celle de l'anthropologue. Ce qu'ils reflètent est une certaine relation d'intelligibilité entre les deux cultures et ce qu'ils projettent sont les deux cultures comme ses présupposés imaginés. Ils représentent, au sens diplomatique du terme, l'autre au sein du même, là-bas comme ici – ils sont « relatifs » parce qu'ils sont en relation et ils sont en relation parce qu'ils relatent. Les concepts anthropologiques, en relation, incluent, avant tout, celles de l'anthropologue et celles du natif – relation de relations.

Latour a réintroduit la symétrie dans le regard anthropologique occidental - dont l'objet se cantonnait, par définition, à la culture et à l'homme « social », à l'exception par conséquent des sciences « naturelles » et des objets - par le biais principalement de la science, parce que c'était là précisément que résidait le principal problème de l'Occident : le Grand Partage entre l'Homme et le Monde. L'anthropologie, chez nous, pour être symétrique, se doit de considérer aussi toutes les autres réalités qui contribuent autant à la constitution des réalités

sociales que celles-ci y contribuent - ou plutôt, c'est leur relation qui les constituent toutes, et bien d'autres encore.

Autre société, autre problème. Et l'image de la science, étalon de mesure occidental, n'est pas l'unique terrain, ni nécessairement le meilleur, pour nous mettre en relation avec l'activité intellectuelle des peuples étrangers à la tradition occidentale. Ainsi, au lieu de prendre les conceptions indigènes comme des entités similaires aux trous noirs, par exemple, conçus comme un objet scientifique de Latour, c'est-à-dire, comme tout sauf une entité objective indifférente attendant patiemment une description, de Castro propose de les prendre comme quelque chose du même ordre que le cogito ou la monade : un concept philosophique.

L'anthropologie, aussi capable que la philosophie de créer de nouveaux concepts, ne manquerait pas ainsi d'être un puissant instrument philosophique, capable d'augmenter un peu les horizons si ethnocentriques de notre philosophie, et de nous livrer, en passant, l'anthropologie dite « philosophique », dans la définition de Ingold : « anthropology is philosophy with the people in »<sup>210</sup> - une philosophie avec les autres peuples dedans, c'est-à-dire la possibilité d'une activité philosophique qui maintiendrait une relation avec une non-philosophie des autres peuples.

Traiter les idées natives comme des concepts revient, pour l'anthropologie, à les prendre au sérieux, et c'est se qui se passe quand elle arrête de les expliquer, des les interpréter, de les contextualiser, bref de les neutraliser, pour les utiliser, en tirer les conséquences, voir les effets qu'elles peuvent produire sur les nôtres. Cela ne signifie certainement pas les « croire » : il n'est pas question de prendre la pensée étrangère comme une opinion ou comme des objets passibles de jugements de vérités.

L'auteur insiste particulièrement sur la nécessité de refuser de traiter les questions en termes de croyance.

Il est commun, ainsi, de rencontrer dans l'ethnographie américaine l'idée que, pour les indiens, les pécaris – l'auteur donne l'exemple des pécaris - sont des humains. Face à une telle proposition, « les pécaris sont des humains », il ne s'agit pas de se demander si on croit, ou si on croit que les indiens croient, qu'ils le sont. Ce qui intéresse l'anthropologue, ce sont les humains, pas les pécaris, et, de là, l'idée que les pécaris sont humains l'intéresse parce que cela dit quelque chose sur les humains qui le disent, sur ce qu'est être « humain » pour eux – cette idée affirme quelque chose sur le concept d'humain pour les indiens, un concept qui inclut dans son extension les pécaris, et cela en modifie radicalement la portée relativement au nôtre. La croyance du natif, ou la non-croyance de l'anthropologue n'a rien à faire ici : se demander si l'anthropologue doit ou pas croire le natif est ce que l'auteur appelle une « erreur de catégorie » (« category mistake »), équivalent à se demander, par exemple, si le chiffre deux est haut ou vert. Il est inutile de se demander si les indiens ont ou pas raison concernant l'« humanité » des pécaris – comme si nous ne le savions pas déjà – mais ce qu'il faut savoir est justement ce qu'on ne sait pas : le savoir que les indiens sont en train de dire quand ils disent que les pécaris sont humains. Et une idée comme celle-là est loin d'être évidente : le problème étant que l'idée que les pécaris sont humains fait partie du sens donné aux « concepts » de pécaris et d'humain dans cette culture, ou mieux, c'est cette idée qui est le vrai concept en puissance, le concept qui détermine le mode sur lequel les idées de pécaris et d'humain se mettent en relation – il n'y a pas, chacun de leur côté, les pécaris et les humains, puis, « après », l'idée soudaine que les pécaris sont humains : au contraire, les pécaris, les humains et leurs relations sont donnés simultanément. Dire que les pécaris sont humains, c'est dire quelque chose sur ce que peut être l'humain, et il est important de se demander quelles sont les conséquences de cela, de même que d'essayer de transformer la conception exprimée par une telle proposition en un concept. En ces termes, il est évident que l'ethnologue doit

---

<sup>210</sup> Cité par V. de Castro, *O Nativo Relativo*, p. 127.

« croire » son interlocuteur : pas parce que celui-ci est en train de lui donner une opinion mais parce qu'il est en train de lui apprendre ce que sont les pécaris et les humains, de lui faire connaître les notions indigènes d'humanité et de « pécaritude », et les nombreuses implications qui en découlent – par exemple, que mange-t-on, quand on mange un pécaris, si les pécaris sont humains ? Et il n'est vraiment pas évident de savoir répondre à ce genre de question.

L'auteur raconte ensuite l'anecdote suivante qui se déroule dans le village de Santa Clara, chez les indiens Piro d'Amazonie péruvienne : un professeur de la mission tentait de convaincre une femme Piro de préparer à manger pour son petit enfant avec de l'eau bouillie. La femme a répliqué que cela lui donnait des diarrhées. Le professeur a alors expliqué que la diarrhée infantile commune était justement causée par l'ingestion d'eau non bouillie. Ce à quoi la femme Piro a répondu, sans s'étonner : « c'est peut-être vrai pour les gens de Lima, mais, pour nous, gens natifs d'ici, l'eau bouillie donne la diarrhée. Nos corps sont différents de vos corps ».

Que peut faire l'anthropologue face à une telle réponse ? Il lui est d'abord possible d'y voir une illustration de ce de Castro a appelé le « perspectivisme cosmologique » ou le « multinaturalisme », face à un « multiculturalisme », comme vu précédemment : ce qui distingue les différents types de personnes, pour les indiens, sont leurs corps, pas leurs cultures.

Mais, il y a aussi la question de la traduction du dialogue dans les termes généraux d'une des deux parties, celle du professeur : ne serait-il pas également possible, et surtout nécessaire, de le traduire dans les termes généraux de l'autre partie – ce que j'appelle rétablir la réciprocité du regard anthropologique dans les deux camps. Ne serait-il pas possible de dire, par exemple, que la femme Piro est en train de « culturaliser » le professeur, c'est-à-dire d'attribuer sa bêtise à sa culture, quand elle-même interpréterait sa propre position comme « naturelle ». Serait-il possible de se dire que l'argument avancé par cette femme est déjà une espèce de concession aux présupposés du professeur : elle concorderait en discordant, là où le professeur ne le ferait en aucune manière ? En effet, la première ne conteste pas que les gens de Lima puissent boire de l'eau bouillie, alors que le second affirme de façon péremptoire que les personnes du village de Santa Clara ne le peuvent pas.

Le « relativisme » de la femme Piro, un relativisme « naturel », non « culturel », convie à un effort de détermination du monde possible exprimé par son affirmation, un monde possible dans lequel les corps humains sont différents à Lima et à Santa Clara. Mais il ne s'agit pas d'inventer un monde imaginaire, doté d'une autre physique ou d'une autre biologie, où les corps se comporteraient selon des lois différentes en fonction des endroits. Il s'agit de rencontrer le problème réel qui rend possible le monde impliqué dans la réplique de la femme Piro. Ce que cette réplique manifeste est une idée non-biologique du corps, une idée dans laquelle les questions comme celles de la diarrhée infantile ne sont pas traitées comme objets de théories biologiques. L'argument qui affirme que les corps sont différents doit être entendu comme le fait que les concepts piro et occidentaux du corps divergent, pas les biologies. Cette anecdote ne reflète pas une autre vision d'un même corps, mais un autre concept du corps, dont la différence sous-jacente par rapport à son « homonyme » occidental est justement le problème. Le concept Piro de corps peut, peut-être, ne pas être pensé comme le nôtre, dans « l'esprit » c'est-à-dire en termes de représentation du corps par l'esprit ; mais il peut, au contraire, être inscrit dans le corps même comme perspective : le corps comme impliqué dans le concept de perspective.

Et résoudre ce genre de problèmes, à nouveau, est vraiment loin d'être évident. Mais comme le dit l'auteur : « c'est certain : aucune idée intéressante n'est évidente ».<sup>211</sup>

---

<sup>211</sup> « Por certo : nenhuma idéia interessante é evidente » : V. de Castro, *ibidem*, p. 136.

Toutefois, c'est moyennant toutes ces précautions et ces conditions qu'il semble alors seulement possible de commencer à faire vraiment de l'anthropologie des hommes (là-bas aussi) et des choses (ici aussi), et ce, autant qu'il y a d'hommes et de choses.

## Conclusion

La grande aventure de l'anthropologie et de l'Homme, loin d'être en train de prendre fin, semble au contraire à peine commencer, et pourrait bien nous mener vers des contrées inconnues et des territoires inédits. L'anthropologie, formidable émergence née de cette brèche anthropologique liée à la conscience de la mort, possède une grande capacité de renouvellement de par la réflexivité qui la caractérise et ce doute qui lui est inhérent. Toutefois, je pense qu'elle ne pourra poursuivre son chemin que moyennant une ouverture indispensable aux autres disciplines et aux divers mondes qui peuplent la Terre. L'anthropologie a vocation à penser l'Homme en tant que « phénomène total » et cela n'est possible que par une prise en compte maximum des diverses réalités auxquels il est relié.

L'anthropologie construit son identité en même temps que l'Homme construit la sienne, par la mise en relation avec un Autre dont il s'agit d'appréhender l'écart par rapport à nous. A cet égard, je partage assez la définition de l'identité donnée par Levi-Strauss comme d'un « foyer virtuel » auquel on se réfère mais qui n'a jamais d'existence réelle, ou encore, pour reprendre une autre de ces expressions, je proposerais d'y voir une case vide flottante qui peut toujours être occupée. L'identité se construit par la mise en relation d'un autrui avec un « je », selon différents types de critères. Cet Autrui, dont la possibilité seule permet l'existence d'un sujet c'est-à-dire d'un point de vue, doit s'actualiser chaque fois dans un autrui particulier dont l'identité varie avec celle du « je » qu'il co-construit. En Occident, on serait ainsi passé d'une altérité absolue, les autres étant l'opposé ou le contraire du « nous », à une altérité relative – ou le « je » est en relation avec autrui à l'intérieur de lui-même et vice versa. L'identité de l'anthropologie, science humaine et sociale, reflète cette évolution et passe d'un regard asymétrique et hiérarchisé à des revendications de réciprocité, d'interaction et de processus.

Il semble que le rapport entre l'identité et l'altérité soit encore en train de changer – et par conséquent l'homme et l'anthropologie aussi -, sous l'impact de toute une série d'événements, dont la globalisation et la modernité, pour évoluer vers une identité et une altérité de plus en plus mixtes, métissées. Ainsi que l'a souligné notamment Descola, cette identité pourrait être composée de combinaisons nouvelles des éléments identificatoires entrant auparavant de façon assez discriminative dans la constitution de l'identité, des combinaisons aux valences inédites. Ou encore, comme le propose Laplantine et Nouss, il s'agirait d'une identité qui ne serait plus formée d'un « je » et d'un « tu » mais de deux ou plusieurs « il » « en ce sens que l'identité de l'autre qu'il peut épouser reste entière, non pas sécable et partiellement intégrable dans une subjectivité demeurant forte et entière. Ce n'est pas un *je* qui choisit ce qui lui convient dans un *tu* avec lequel il demeurerait dans la distance et le contrôle d'une relation ».<sup>212</sup> Ainsi, pour donner l'exemple du Brésil, le métissage brésilien ne résulterait pas en un « je » qui se composerait de trois « tu » : un tiers indien, un tiers africain et un tiers européen, mais bien de trois « il » - à la fois 100% indien, 100% africain et 100% européen - trois « il » qui occupent à tour de rôle la scène de la subjectivité, sans qu'il soit question de rôle ou de théâtre. Je pense qu'il y aura beaucoup de processus intéressants, et inédits, de

---

<sup>212</sup> F. Laplantine et A. Nouss, *op. cit.*, p. 235.

construction de l'identité dans les temps à venir, ainsi que de combinaisons possibles d'éléments identificatoires. Si la modernité ne semble pas être un phénomène entièrement nouveau, l'intensification et l'accélération des contacts interculturels qu'elle entraîne paraît bien contribuer à faire émerger de nouvelles configurations dans le paysage identitaire.

Toute réalité est de plus en plus perçue comme étant un mixte de divers éléments, ainsi semblerait-il peut-être préférable, suivant en cela Laplantine et Nouss, de parler du métissage comme d'un « tissage » plus que comme d'un mélange dans lequel les éléments fusionneraient au point de disparaître. L'approche de Deleuze et Guattari semble particulièrement appropriée pour rendre compte de ces « nouvelles » réalités, et ce n'est certainement pas un hasard si de plus en plus d'auteurs y recourent dans le cadre de leur analyse – c'est ainsi qu'elle a été reprise notamment par Appadurai, Latour, Laplantine et Nouss, Sloterdijk et également During dans son étude de la tradition musicale en Iran.

Ce type d'approche propose de remplacer une approche du réel en « arbre » par une approche en « rhizome » dont voici quelques uns des points principaux : « à la différence des arbres ou de leurs racines, le rhizome connecte un point quelconque avec un autre point quelconque, et chacun de ses traits ne renvoie pas nécessairement à des traits de même nature (...). Il n'est pas fait d'unités, mais de dimensions, ou plutôt de directions mouvantes. Il n'a pas de commencement ni de fin, mais toujours un milieu, par lequel il pousse et déborde (...). Une telle multiplicité ne varie pas ses dimensions sans changer de nature en elle-même et se métamorphoser ». <sup>213</sup> Le rhizome est à l'opposé d'une structure, définie par un ensemble de points et de positions : il n'est fait que de lignes, de strates ou encore de plateaux. Ces lignes communiquent les unes avec les autres, passent d'une dimension à l'autre via des points de connexion qui se déplacent et se modifient constamment. Le rhizome est en devenir permanent, il se construit comme une carte perpétuellement renouvelée, étendant ses lignes dans de nouvelles directions, certaines en rejoignant d'autres, d'autres n'aboutissant à rien. Il s'agit ici de voir le monde comme une trame, un formidable réseau de lignes s'entremêlant, tantôt se rencontrant, tantôt s'éloignant – et peu importe par où on y « rentre », on sera toujours au milieu de quelque chose, entre plusieurs « réalités ».

Les « collectifs » de Latour, par exemple, ne se définissent pas par leurs éléments mais par le nombre de leurs dimensions, et ils ne perdent ou ne gagnent pas une dimension sans changer en même temps de nature. Ainsi toutes les réalités de ce monde peuvent être vues comme traversées de multiples réseaux – signifiant, naturel, culturel, existentiel, imaginaire, par exemple, et l'Homme comme un de ces points de connexion entre les différentes strates, un médiateur permettant de passer d'un niveau à l'autre, mais un médiateur qui, comme Autrui, ne peut exister qu'actualisé dans une configuration historique et spatiale particulière. L'Homme participe à tout moment d'une multitude de plateaux - étant tout à la fois nature, culture, divin, imaginé, discursif, etc – qui le connectent aux autres réalités, enchevêtrant leur devenir.

Nous avons vu également qu'il était vain de vouloir séparer un homme cognitif d'un qui serait affectif, linguistique, connaissant, conscient, biologique, actif, l'homme participant également de tout cela à la fois, et pouvant le faire parce que connecté à d'autres réalités du même type que lui, ainsi qu'au reste du monde. Ce sont les connexions qui font l'Homme, un homme chaque fois différent et qui s'actualise dans des figures particulières, qui peuvent être très éloignées les unes des autres selon les dimensions mises en présence et selon la combinaison de ces dimensions. Ces combinaisons ont dessiné, notamment, deux figures très divergentes l'une de l'autre : celle de l'individu et celle de la personne. Le premier, plutôt propre à nos sociétés, se caractérise notamment par : la liberté, la responsabilité, la séparation d'avec la nature et les objets, l'établissement de liens sociaux avec d'autres humains, et bien d'autres

---

<sup>213</sup> Gilles Deleuze et Felix Guattari, *Mille plateaux* (les Editions de Minuit, 1980), p. 31.

éléments qui contribuent ainsi à établir un type particulier d'identité. L'identité est, je pense, un autre de ces points de convergence aux carrefours d'une multitude de dimensions, au confluent de plusieurs strates. D'autres dimensions ainsi qu'une autre façon de les associer va actualiser une autre figure, parmi d'autres possibles, ainsi celle de la personne, dans les sociétés plus « traditionnelles » avec des caractéristiques très différentes dont notamment : une continuité avec le reste du monde, l'établissement de liens sociaux aussi avec des non-humains, un assujettissement et une dépendance par rapport aux forces de la nature et à l'ordre social, et par conséquent une identité, et un type d'individualisme, très différent. Ces diverses figures et identités – je le répète, il y en a eu, il y en a et il y en aura beaucoup d'autres – sont relatives dans le sens de quelque chose « qui implique une relation, un rapport ; qui n'a pas de valeur en soi, mais seulement par rapport à autre chose » : elles n'existent que les unes par rapport aux autres et par rapport à l'ensemble des réseaux dans lesquels elles prennent place. A cet égard le métis, ou l'hybride, est une autre de ces figures et identités dont il nous faut interroger la spécificité et qui semble particulièrement intéressante dans sa combinaison complexe de diverses strates.

Ce qui peut varier, par conséquent, dans ces réseaux, c'est leur taille - plus ou moins longue - et la densité de leurs liaisons – certaines se créent, d'autres se défont, d'autres encore perdurent pendant un certain temps.

Ainsi la nature des liens changent aussi – de Castro parlera à ce propos plutôt de variations relationnelles que de relations qui varient –, ces liens pouvant être plus ou moins lâches, plus ou moins libres. Et cela modifie par conséquent également l'identité et le type de figure humaine actualisée : ainsi, par exemple, les indiens conçoivent d'avoir des liens personnels avec des êtres non-humains, tout comme d'être dépendant pour leur vivre en commun d'autres types d'êtres auxquels ils sont assujettis, là où l'individu occidental se fantasme de plus en plus libre, au point, dans ses extrêmes, de rêver de la possibilité d'un « homme génétique » totalement libéré de toute entrave sociale. Combinaisons différentes, problèmes et vision du monde différents. Il est aussi possible, par exemple, de rattacher ce type de lien à l'espace intersubjectif : là où les sociétés traditionnelles ont laissé une place importante à l'« Avec intime » de Sloterdijk, le placenta, le génie, le double – l'homme étant souvent conçu comme étant « multi-personnel », déjà composé de plusieurs autres, et par conséquent jamais entièrement responsable de ses actes puisqu'il en partage la responsabilité avec ses autres – la question de la liberté ne se pose pas comme chez nous qui partons, au contraire, de l'idée d'un individu né seul et autonome et dont toute la difficulté réside alors à en rejoindre un autre, tout aussi seul et autonome. La personne traditionnelle semble concevoir son identité comme originellement liée à d'autres subjectivités, et la dépendance, dès lors, loin d'être pensée comme telle et de constituer une tare comme chez nous, peut peut-être être vue aussi comme le prolongement de ce lien à d'autres réalités, humaines ou non – l'identité se déplaçant ainsi de la question de savoir qui on est à celle de savoir avec qui on est en relation et comment, et l'ontologie devenant alors avant tout une praxis et une sociologie.

La compassion est un autre de ces liens, à la configuration particulière parce qu'il relie les différents points de convergence occupés par les figures humaines, un réseau qui se superpose à ces figures et dont la connexion réussie avec elles est indispensable pour les faire exister en tant qu'humains, mais dont l'échec, combiné à beaucoup d'autres éléments, peut entraîner en cascade notamment les guerres et autres barbaries si humaines. A nouveau, c'est le lien qui fait l'Homme, un lien qui le relie à une autre subjectivité humaine, et c'est la mise en relation de ces deux subjectivités qui les éveille l'une avec l'autre – qui les éveille, c'est-à-dire qui les ouvre à la conscience, à la connaissance, aux émotions, au langage, etc – à condition évidemment de tenir compte également de la configuration générale dont ils sont indissociables.

L'anthropologie, je pense, est avant tout l'art de relier ces relations entre elles. Des relations qui, je le répète, varient au point tel que ces variations peuvent entraîner la disparition de la relation.

Pour donner un exemple trivial pris dans la relation homme/objet : il n'est pas inconcevable de nouer des liens, dans nos sociétés, avec des pierres, que ce soit en caressant des galets à la mer et en retrouvant ainsi quelque chose de ce grand Tout (la « Nature ») auquel on participe aussi, ou en entrant en résonance avec certains cristaux, technique de plus en plus souvent utilisée par certains psychothérapeutes. Il y a donc, même chez nous, un type de relation entre les humains et des non-humains considérés comme relevant par ailleurs de la catégorie des objets inanimés. Ce type de lien est évidemment radicalement différent de celui noué, par exemple, entre un indien et un esprit ou ancêtre-rocher, conçu comme une personne avec laquelle il partage divers attributs, dont celui de pouvoir communiquer. Ce type de liens peut varier d'une société à l'autre mais également dans le temps, c'est ainsi, par exemple, que chez nous, la liaison établie entre le fœtus et le placenta a disparu, alors qu'elle existait auparavant. Aujourd'hui, il est fréquent de voir dans les hôpitaux, directement après l'accouchement, le médecin s'amuser à lancer le placenta dans la poubelle comme s'il s'agissait de marquer un but et cela fait, d'ailleurs, beaucoup rire tout le monde – là où il sera traité comme un double ou un ancêtre du fœtus, par exemple, dans une société traditionnelle. La relation préexistante a tellement varié chez nous qu'elle n'est plus considérée comme en étant une et que, par conséquent, un des deux éléments de cette relation n'« existe » plus ; c'est dans ce sens, je crois, qu'on peut parler de variations qui mettent en relation, plutôt que de relations qui varient.

L'anthropologie, ce vers quoi elle semble en partie évoluer, une anthropologie qui se veut dorénavant symétrique, pourrait être décrite comme étant l'étude de ces variations, de la mise en relation des relations, ce qu'elle parvient à faire en considérant l'écart entre la tradition du natif (relation ancêtre/esprit-rocher et homme) et sa propre tradition (relation objet/homme), ou encore entre ce que dit (fait, pense) le natif et ce que l'anthropologue dit (fait avec, pense) qu'il dit (fait, pense), que ce natif soit ou pas de même culture que l'anthropologue – la personne qui entre en « résonance » ou fusionne avec un cristal ne le considérant évidemment pas que comme un objet inanimé. Dans les deux cas, il s'agit de cerner une variation par la mise en relation de deux traditions différentes, de deux points de vue divergents, - deux parmi tant d'autres dans des monde possibles - chacun élaborant un type de connaissances spécifiques ainsi que des présupposés sur ce qu'est la connaissance : celle de l'anthropologue, et celle du natif. De la même manière, on pourrait imaginer refaire une histoire anthropologique de l'homme en tenant compte de la tradition de l'objet tel que le définit Latour, un objet-sujet dont on a en général occulté les multiples dimensions ainsi que les liaisons aux autres strates.

Par conséquent, l'anthropologie dite « symétrique » est fondamentalement une discipline relative, basée sur la mise en relation de cultures égales et différentes : la différence, c'est l'écart par lequel il est possible de les appréhender, et l'égalité découle de leur caractère relatif. C'est parce qu'elles sont différentes que nous pouvons les connaître et c'est parce qu'elles sont égales que nous nous devons de le faire, en préservant au maximum l'altérité dont elles sont porteuses, en la définissant le moins possible a priori – un Autrui possible cessant de l'être dès qu'il s'actualise.

Je pense effectivement que l'anthropologie a un bel avenir devant elle en tant que discipline de l'« entre-deux », de l'entrecroisement des réalités, et comme art de « faire avec » : qu'il s'agisse de connaître, de comprendre, de communiquer, de compassion, c'est l'« avec » qui importe ainsi que l'appréhension des relations entre soi et autrui. Et cela s'en ressent, je trouve, au niveau de la qualité des études anthropologiques : il est étonnant de constater, par exemple, que certains travaux, à portée théorique très générale, vont pourtant sembler avoir

un angle de vue très limité et ne pas parvenir à cerner la complexité des phénomènes étudiés, souvent dû au nombre réduit de strates considérés et à une approche assez statique, là où certaines monographies, très dynamiques et interactives, pourtant centrées sur l'étude d'une tribu spécifique, vont parvenir à relier de nombreuses dimensions entre elles, et acquérir de ce fait une portée beaucoup plus générale, voire presque « totale » ou « universelle ».

Les études de ce type paraissent difficiles à réaliser parce qu'elles nécessitent de prendre en considération une multitude de variables et de parvenir à en établir les liaisons, mais il me semble que c'est à ce prix qu'il est possible de reconstituer un tant soit peu la richesse et la densité du réel. Ces approches sont avant tout une invitation à ouvrir ses horizons, au départ d'une porte d'entrée spécifique à chacun selon sa sensibilité – peu importe par où on choisit d'entrer, chaque porte donnant accès à l'entièreté d'un réseau – puis à les élargir progressivement, à les complexifier couche par couche, strate par strate, notamment par le recours à d'autres types de connaissances, aux savoirs des autres champs, scientifiques, techniques, artistiques, etc.

Je suis consciente de la complexité extrême que requiert ce type d'approches anthropologiques mais je me rassure, toutefois, en constatant que de plus en plus de travaux – aussi bien monographiques que plus théoriques - sont de cette veine là et semblent, pour cette raison, sonner si « juste », avoir, sur un point particulier, réussi à « faire le tour » de la question, parce que les liens, notamment, sont bien mis en valeur, ces liens qui nous permettent de comprendre et qui expliquent, ces liens dont nous retrouvons dans notre subjectivité et notre conscience la trace originelle, ces liens surtout qui nous relient aux mondes et aux autres humains.

Alors, on peut sans doute imaginer que faire de l'anthropologie revient également à participer à cette immense trame à la configuration toujours changeante, à s'impliquer, et, par là même, peut-être un peu contribuer à l'élaboration d'une éthique de la reliance, une éthique dont nous avons sûrement un grand besoin.

Loin de s'achever, je crois, et j'espère, que cette belle histoire nouée entre les hommes et l'anthropologie va durer encore très longtemps, faisant et défaisant avec elle les mondes et nous menant vers de nouveaux territoires possibles et des figures humaines inédites...

## Bibliographie

- J. d'ADESKY, *Racismes et antiracismes au Brésil*, Paris, L'Harmattan, 2001.
- J-L AMSELLE, *Logiques métisses*, Paris, Editions Payot, 1990.
- A. APPADURAI, *Après le colonialisme*, Paris, Editions Payot, 2001.
- M. AUGÉ, *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Paris, Flammarion, 1994.
- G. BALANDIER, *Le désordre. Eloge du mouvement*, Paris, Fayard, 1988.
- A. BASTENIER, *Qu'est-ce qu'une société ethnique ?*, Paris, PUF, 2004.
- R. BASTIDE, *Le rêve, la transe et la folie*, Paris, Flammarion, 1972.
- C. BERNAND, *Regards croisés sur le bricolage et le syncrétisme* dans « Archives de Sciences Sociales des Religions », n°114, 2001, pp. 39-60.
- S. BEAUD et F. WEBER, *Guide de l'enquête de terrain*, Paris, Editions La Découverte, 2003.
- P. BONTE et M. IZARD (sous la direction de), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF, 1991.
- R. CAILLOIS, *L'homme et le sacré*, Paris, Editions Gallimard, 1950.
- A. CORTEN (sous la dir.), *Les nouveaux conquérants de la foi*, Paris, Editions Kharthala, 2003.
- G. DELEUZE et F. GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Editions de Minuit, 1991.
- G. DELEUZE et F. GUATTARI, *Mille plateaux*, Paris, Editions de Minuit, 1980.
- P. DESCOLA, *Les lances du crépuscule*, Paris, Plon, 1993.
- P. DESCOLA, *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme, 1986.
- P. DESCOLA, *Par-delà la nature et la culture* dans « Le débat » mars-avril 2001, n° 114 pp.86-102.
- M.DOUGLAS, *De la souillure*, Editions La Découverte, Paris, 2001.
- C. DUBAR, *La crise des identités*, Paris, PUF, 2000.

- L. DUMONT, *Essais sur l'individualisme*, Paris, Editions du Seuil, 1983.
- J. DURING, *Quelque chose se passe. Le sens de la tradition dans l'Orient musical*, Paris, Editions Verdier, 1994.
- N. ELIAS, *Logiques de l'exclusion*, Paris, Fayard, 1997.
- A. ERALY, *L'expression et la représentation*, Paris, L'Harmattan, 2000.
- M. FOUCAULT, *Les mots et les choses*, Paris, Editions Gallimard, 1966.
- C. GEERTZ, *Ici et là-bas. L'anthropologue comme auteur*, Paris, Editions Métailié, 1996.
- M. GODELIER, *La production des Grands Hommes*, Paris, Flammarion, 1996.
- J. GOODY, *Entre l'oralité et l'écriture*, Paris, PUF, 1994.
- S. GRUZINSKI, *La pensée métisse*, Paris, Fayard, 1999.
- J. GUILAINE et J. ZAMMIT, *Le sentier de la Guerre*, Paris, Editions du Seuil, 2001.
- A. I. HALLOWELL, *Ojibwa Ontology, Behavior, and World View* in D. TEDLOCK and B. TEDLOCK, *Teachings from the American Earth*, New York, Liveright, 1975.
- F. HERITIER, *Masculin/féminin*, Paris, Editions Odile Jacob, 1996.
- J-C. KAUFMANN, *Ego*, Paris, Nathan, 2001.
- M. KILANI, *L'invention de l'autre*, Lausanne, Editions Payot, 2000.
- B. LATOUR, *Nous n'avons jamais été modernes*, Paris, Editions La Découverte, 1997.
- F. LAPLANTINE et A. NOUSS, *Métissages de Arcimboldo à Zombi*, Paris, Société nouvelle des Editions Pauvert, 2001.
- F. LAPLANTINE, *La description ethnographique*, Paris, Editions Nathan, 1996.
- P-J LAURENT, *Les pentecôtistes du Burkina Faso*, Paris, IRD Editions et Karthala, 2003.
- E. LEVINAS, *Humanisme de l'autre homme*, Paris, Le livre de Poche, coll. « Biblio/Essais », 1987.
- C. LEVI-STRAUSS, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962.
- M. MAFFESOLI, *La part du diable*, Flammarion, 2003.
- L. MAKARIUS, *The myth of the trickster : the necessary breaker of taboos* paru dans « Mythical trickster figures » edited by W. J. Hynes & W. G. Doty, Tuscaloosa , The University of Alabama Press, 1993, pp. 66-86.

- D. MARTUCCELLI, *Grammaires de l'individu*, Paris, Editions Gallimard, 2002.
- A. MARY, *Métissage et bricolage dans la fabrique chrétienne des identités africaines*, Social Compass, n°3, 2005.
- A. MARY, *Le bricolage africain des héros chrétiens*, Paris, Editions du Cerf, 2000.
- A. MARY, *En finir avec le bricolage ?* dans « Archives de Sciences Sociales des Religions », n° 116, 2001, pp. 27-30.
- M. MESLIN, *L'expérience humaine du divin*, Paris, Editions du Cerf, 1988.
- E. MORIN, *La méthode 6 : l'éthique*, Editions du Seuil, 2004.
- E. MORIN, *Le paradigme perdu : la nature humaine*, Paris, Editions du Seuil, 1973.
- R. PETRELLA, *Désir d'Humanité*, Bruxelles, Editions Labor, 2004.
- A. REYNIERS et O. SERVAIS, *Ethnohistoire ou anthropologie prospective ?* dans « Recherches sociologiques », vol. XXXII, n° 1, 2001, pp. 41-54.
- P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Editions du Seuil, 1990.
- R. SAFRANSKI, *Quelle dose de mondialisation l'homme peut-il supporter ?*, Paris, Actes Sud, 2005.
- M. SINGLETON, *Critique de l'ethnocentrisme*, Paris, Parangon, 2004.
- M. SINGLETON, *L'au-delà, l'en deçà et l'à côté du religieux* dans « Qu'est-ce que le religieux ? », Revue Du Mauss, n° 22, 2003, pp. 181-196.
- P. SLOTERDIJK, *Sphères I : Bulles*, Fayard, 2002.
- P. SLOTERDIJK, *Sphères III : écumes*, Maren Sell éditeurs, 2005.
- D. SPERBER, *Le savoir des anthropologues*, Paris, Hermann, 1982.
- D. SPERBER, *La contagion des idées*, Paris, Edition Odile Jacob, 1996.
- A. TESTART, *La servitude volontaire I. Les morts d'accompagnement*, Paris, Editions Errance, 2004.
- A. TESTART, *La servitude volontaire II. L'origine de l'Etat*, Paris Editions Errance, 2004.
- A. TOURAINE, *Un nouveau paradigme pour comprendre le monde d'aujourd'hui*, Paris, Fayard, 2005.
- M. TOURNIER, *Vendredi ou les limbes du Pacifique* (avec une postface de G. DELEUZE), Paris, Editions Gallimard, 1972.

F. VARELA, E. THOMPSON et E. ROSCH, *L'inscription corporelle de l'esprit*, Paris, Editions du Seuil, 1993.

P. VEYNE, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes*, Paris, Editions du Seuil, 1983.

J-D VINCENT, *Le cœur des Autres. Une biologie de la compassion*, Paris, Plon, 2003.

E. VIVEIROS DE CASTRO, *O Nativo Relativo* dans « Mana. Estudos de antropologia social », vol. 8 n°1, avril 2002, pp. 113-147.

E. VIVEIROS DE CASTRO, *Les pronoms cosmologiques et le perspectivisme amérindien* dans Gilles DELEUZE, *Une vie philosophique*, sous la dir. d'Eric Alliez, Rencontres Internationales Rio de Janeiro – Sao Paulo, 1996, pp.429-462.

E. VIVEIROS DE CASTRO, *From the Enemy's Point of View : Humanity and Divinity in Indigenous Amazonia*, University of Chicago Press, 1992.

M. WIEVIORKA, *La violence*, Paris, Editions Balland, 2004.

## Table des matières

Introduction	1
I. L'anthropologie : science de l'Homme ?	2
II. Les différentes figures de l'Homme	9
A. L'Homme dans la modernité : l'Individu et le Sujet	9
B. L'Homme dans les sociétés traditionnelles : la Personne	22
C. L'Homme dans l'Humanité : le métis	35
III. L'identité et l'altérité	46
A. L'altérité	46
B. Autrui	50
B. 1. L'empathie	50
B. 2. L'intersubjectivité	57
C. L'éthique : la pensée de la reliance	61
IV. Anthropologies : sciences des hommes et des choses	67
Conclusions	72
Bibliographie	77
Table des matières	81