



« Transformation » dans l'anthropologie, Transformation de l' « anthropologie »

(Version française, prononcée le 7 décembre 2012 à l'Université de Toulouse le Mirail (chaire EuroPhilosophie/opération Humanités du Labex SMS), de la conférence donnée dans le cadre du concours pour la chaire de professeur titulaire en Anthropologie sociale, au Museu Nacional de Rio, le 22 septembre 2011)

Eduardo Viveiros de Castro

Je suis anthropologue de formation et de profession, j'ai une certaine expérience dans le domaine des civilisations indigènes américaines, plus particulièrement celles d'Amazonie. Au cours de ces dernières années, ayant atteint, comme tout semble l'indiquer, ce que les scientifiques appellent la philosopause (fin de la période "productive", dans le sens gestionnaire du terme, début d'une étape de rétrospection marquée par un certain ton de sagesse), j'en arrive à réfléchir sur les implications philosophiques de l'anthropologie en tant que discipline, explorant les transitions et transactions entre celle-ci et certaines branches de la philosophie, en particulier la métaphysique, spéculative ou expérimentale. Le mot métaphysique ne doit pas nous effrayer ; depuis quelque temps, la métaphysique est redevenue une occupation tout à fait respectable, ce qui est probablement un symptôme de la crise existentielle – j'allais dire de la crise métaphysique – qui s'abat sur les titulaires de la planète, qui s'arrogent le droit à l'usage et à l'us et l'abus du mot anthropologie et des hellénismes connexes (économie, politique, philosophie, etc.)

Avant la supposée philosopause – que je préfère voir comme la fin de la longue puberté intellectuelle si commune dans les carrières universitaires – je me suis consacré à l'étude de la sociologie de la parenté et de l'économie cosmologique des peuples indigènes de l'Amazonie. Ce travail peut-être décrit comme un effort d'extrapolation de certains aspects ambivalents ou subdominants de l'anthropologie de Lévi-Strauss, qui fut la base de ma formation disciplinaire. Ces aspects étaient tout d'abord ceux qui découlaient directement de son activité d'américaniste, permettant une lecture de toute son œuvre comme étant en continuité épistémique avec les formes de pensée amérindiennes qui y ont toujours occupé une position de choix. Le cas paradigmatique, ici, est naturellement celui de la relation récursive entre les *Mythologiques* et les mythes, liés, elles et eux, et elles à eux, par une dynamique commune de transformation et de variation. En second lieu, ce prolongement s'est fait dans une direction spécifique, au long du vecteur de déformation du structuralisme classique tracé par l'œuvre de Deleuze et Guattari. Cette lecture hétérodoxe montrera d'une part l'importance cruciale, dans la

théorie structuraliste, de la thèse du déséquilibre perpétuel entre signifiant et signifié, ce qui viendra reconceptualiser la structure en tant que multiplicité rhizomatique, et qui, d'autre part, mettra l'accent sur la centralité des codes sémiotico-matériels étudiés dans les *Mythologiques* pour l'articulation du *socius* primitif. Elle ajoutera enfin à la problématique de la structure et de la série (le totémisme et son analogie de proportionnalité, le sacrifice et son analogie de proportion), le thème extrasériel du devenir, concept-clé qui purge la relation structuraliste de son ultime compromis avec la stabilité ou l'antériorité des termes, permettant finalement de penser une relation avec l'altérité par-delà la métaphore et la métonymie – par-delà, disons-le carrément, le langage.

Un détournement double alors, de mon travail par rapport à la discipline dans laquelle il est venu s'inscrire : la première voie allant vers « le dedans » de l'anthropologie, prenant la direction de la pensée indigène qui était sa matière ainsi que, comme je l'ai conclu, son esprit ; la seconde allant vers « le dehors » de l'anthropologie, se dirigeant vers sa forme discursive et sa matrice conceptuelle englobante, autrement dit, la philosophie. (Ces locatifs « dedans » et « dehors » pourraient, bien entendu, être invertis, ou peut-être même devraient l'être).

De telles incursions dans les frontières externes et internes de l'anthropologie structurale ont une motivation politique claire (claire pour moi, c'est clair !) Nous entendions – je ne parle maintenant plus seulement de moi, mais des compagnons de ma génération – que, si l'anthropologie avait quelque chose de distinctif à offrir à l'imaginaire politique de la gauche, quelque chose de différent de la sociologie de la dénaturalisation ou de la critique de l'économie politique du capitalisme, ce quelque chose était *l'altérité culturelle radicale*. Dans les termes de Ghassan Hage, que je me permets de citer (et de résumer à mon gré) :

Pour l'histoire, la sociologie ou la psychologie en tant que disciplines critiques, les modernes sont exposés à des forces qui exercent sur nous un *rôle causal*. Par contre, dans le cas de l'anthropologie, nous sommes amenés vers l'extérieur de nous-mêmes sans qu'il n'y ait de *nexus* causal direct entre cette extériorité et nous-mêmes. Apprendre quelque chose sur la cosmologie des Aranda nous montre qu'il y a différents modes d'établir des relations avec l'univers qui sont radicalement différents de celles des modernes, mais nous ne sommes en aucun cas invités à percevoir une quelconque relation causale entre la cosmologie des Aranda et la nôtre. Et cependant, nous sommes en même temps conviés à considérer que le mode de vie des Aranda possède une certaine importance pour nos propres vies. Car il y aura toujours quelque chose en nous qui permette que nous devenions Aranda. Le travail critique de l'anthropologie nous expose à la possibilité d'être autres, et fait de cette possibilité une force dans nos vies. La sociologie critique nous invite à voir la façon dont notre monde est constitué et comment il peut être fait et refait par nous-mêmes. Au contraire, l'anthropologie critique ressemble plutôt à l'acte chamanique qui consiste à induire une présence obsédante (*haunting*) : elle nous encourage à nous sentir « hantés » (*haunted*) à chaque instant de nos vies par ce que nous pourrions être mais ne sommes pas. »¹

¹ Hage, Ghassan. "Critical anthropological thought and radical political imaginary today". MS. inédit, 2011. (NdT. Traduction libre du portugais.)

On notera que Hage, Libanais établi en Australie, ethnographe du conflit israélo-palestinien, est, nonobstant, un défenseur intransigeant de la centralité heuristique de l'anthropologie « primitiviste », car il entend que celle-ci est un instrument indispensable si nous voulons dépasser l'imaginaire critique de l'« anti » – dont la dominance exclusive et le succès très occasionnel ont produit des situations désespérément semblables à ce contre quoi on luttait (l'anti- qui finit toujours par ressembler à l'avant) – vers un imaginaire de l'« alter » (cf. l'altermondialisme), positif plutôt qu'oppositif, possibiliste plutôt que nécessitariste, un imaginaire latéral ou transversal, une déviation non pavée qui nous sort de notre vieille autoroute messianique millénaire et nous conduit à d'autres possibles humains, possibles qui composent ce que Hage appelle, dans le texte que je viens de citer, "l'espace de l'ingouvernable", ce qui ne se laisse domestiquer par aucun dispositif politique actuellement existant, en particulier par la forme-État (il songe, évidemment, au conflit palestinien) L'altérité et la multiplicité comme forces révolutionnaires. La révolution, ou, au point où nous en sommes, il vaudrait mieux dire l'*insurrection* et l'*altération*, commencent par le concept. Par-delà les variations en imagination, la variation de l'imagination.

En somme, le défi que nous offre ce pari sur l'anthropologie de l'altérité culturelle radicale – et que nous pourrions étiqueter, sans aucune ironie, exotisme stratégique – était celui de connecter l'anthropologie de Claude Lévi-Strauss à la critique des fondements colonialistes de la métaphysique amorcée par le post-structuralisme philosophique. 1968, l'année qui non seulement n'a pas fini (on ne le lui a pas permis), mais qui ne cesse de menacer de recommencer.

Comme ethnologue, mon travail concret a consisté en l'élaboration de deux théories à propos des sociétés américaines : (1) une théorie *sociologique*, qui établit le lien d'affinité comme schéma générique de la relation sociale indigène, validant ainsi l'esprit (plus que la lettre) de la doctrine lévi-straussienne de l'alliance ; c'est ce que l'on appelle l'« affinité potentielle », la description d'une sociologie indigène où la différence plutôt que la ressemblance est le schématisation relationnel fondamental ; et (2) une théorie *cosmologique*, qui propose une redistribution des valeurs attribuées par la métaphysique occidentale aux catégories de la Nature et de la Culture ; telle est la thèse du perspectivisme amérindien, ou du "perspectivisme multinaturel", et qui peut être décrite comme une théorie immanente amérindienne qui pose l'équivoque communicationnel comme fondement de la relation (c'est-à-dire de la comparaison) entre les espèces – une écologie de l'équivoque ou de l'homonymie (par opposition aux doctrines de la synonymie qui sont sous-jacentes à l'image courante de la comparaison anthropologique), dérivée d'une économie ontologique *sui generis* des composants somatique et sémiotique (le corps et l'âme) des existants.

Les deux théories citées ci-dessus sont le résultat d'une extrapolation, à la limite du vraisemblable, du travail de nombreux autres chercheurs, outre moi-même, parmi lesquels il convient de citer, en courant le risque de quelques omissions graves, le nom de Bruce Albert, Joanna Overing, Peter Rivière, Tânia Stolze Lima, Philippe Descola, Anne-Christine Taylor et Peter Gow. Si, ici, je peux répondre d'une quelconque contribution originale, ce sera celle d'avoir travaillé à la consolidation de ce vaste travail collectif sur la parenté et la cosmologie des peuples amazoniens en une grande théorie

unifiée, qui ne pêche pas, je le reconnais, par manque d'ambition.

L'objet de cette théorie est une entité aux dimensions continentales, encore que son mode d'existence soit plutôt intensionnel qu'extensionnel. Bien plus qu'un *objet*, ce que définit cette théorie, pour soi, c'est un *interlocuteur*, un co-respondant dialogique qui a l'aspect d'une cosmologie indigène sophistiquée, pour faire usage du concept forgé par Isabelle Stengers et popularisé par Bruno Latour. Cette redéfinition de ce que l'on appelait « objet » en tant qu' « interlocuteur » est, d'un certain point de vue, la structure même de la théorie, sa « philosophie ». Nous pourrions également appeler cette cosmopolitique une *pensée*, ou une tradition intellectuelle : la tradition-traduction spécifiquement américaine de la pensée sauvage. Pour l'appeler "pensée", cependant, il faut que nous soyons à même, en imitant les Indiens à notre manière (ce qui n'est justement pas leur manière à eux), de penser la pensée comme quelque chose qui, si elle passe par la tête, n'y naît pas et n'y reste pas ; au contraire, elle investit et exprime le corps de la tête aux pieds, et s'extériorise comme affect incorporant : prédation métaphysique, cannibalisme épistémique, anthropophagie politique, pulsion de transformation de et dans l'autre.

Interlocutrice dialogique mais aussi contraire antilogique, la pensée amérindienne se trouve d'emblée en tension constitutive avec sa description anthropologique. La tension existe dans la mesure où cette cosmopolitique indigène – qui, autant le répéter, est une construction expérimentale, résultat d'une technique de « coloration contrastive » des termes en comparaison. Cette cosmopolitique projette un champ de présupposés conceptuels très différent de celui dans lequel s'inscrit notre discipline, héritière légitime, encore qu'elle puisse l'être à contre-gré, de la « grande tradition » philosophique de la modernité. En effet, la pensée amérindienne peut être décrite comme une *ontologie politique du sensible*, un panpsychisme matérialiste radical qui se manifeste sous la forme d'un perspectivisme immanent : perspectivisme ontologique et topologique, en contraste avec les perspectivismes épistémologiques et géométriques dominants dans notre tradition. Cette pensée pense alors un univers dense, saturé d'intentionnalités avides de différence, qui se nourrissent réciproquement de leurs respectives distances perspectives ; où toutes les relations sont conçues comme sociales (c'est-à-dire, formes-forces doubles, avec une face visible et l'autre invisible), déterminant idéalement tous les termes comme sujets dotés d'un point de vue ; en même temps, elles sont schématisées par une imagistique orale-cannibale, une topique obsessivement trophique qui décline tous les cas et les voix concevables du verbe manger : dis-moi comment, avec qui, et ce que tu manges (et ce que mange ce que tu manges), et ainsi de suite — et je te dirai qui tu es. **Plutôt** prédication logique = prédation ontologique.

Alors, ces sujets desquels se compose le monde – il est important de noter qu'ils *sont* le monde, formant son tissu perspectif ultime, et ne sont pas que *présents dans* le monde comme à l'intérieur d'un cadre neutre qui précéderait les points de vue² — ces sujets se trouvent disposés au long d'un seul continu somatico-sémiotique, qui va de la prédation à la communication et vice et versa. Un monde que beaucoup diraient anthropomorphe, mais que personne ne pourrait appeler anthropocentrique, car là ce

² L'alternative est donc plus riche que celle, si souvent foulée par les anthropologues de persuasion phénoménologique, entre la notion transcendante d'une "vision du monde" et la notion immanente d'une "vision *dans* le monde". Le perspectivisme amérindien postule une vision *du* monde, le monde comme vision, monde *fait* d'yeux – d'yeux et de bouches —, monde voyant-cannibale, où tout ce qu'il y a, voit, et mange.

que l'homme donne, c'est la *demesure* de toutes les choses tout en étant mesuré et médiatisé par toutes celles-ci. Un monde enfin, *métaphysiquement* anthropophage, où l'altérité est antérieure à l'identité, la relation supérieure aux termes, et la transformation intérieure à la forme³.

En d'autres mots, cette cosmopolitique, ou ontologie politique de la différence sensible universelle, actualise un autre univers que le nôtre, ou autre chose qu'un uni-vers — son cosmos est un *multivers*, pour reprendre les mots de William James, une multiplicité de provinces et d'agences intersécantes en relation de « disharmonie préétablie », comme j'ai cherché à le montrer dans mes considérations sur le « multinaturalisme » indigène⁴. Cette pensée, enfin, reconnaît d'autres modes d'existence que le nôtre ; elle justifie une autre pratique de vie, et un autre modèle du lien social ; elle distribue différemment les puissances et les compétences du corps et de l'âme, de l'humain et de l'extrahumain, du général et du particulier, de l'ordinaire et du singulier, du donné et du construit ; elle mobilise, en somme, une image toute autre de la pensée. Altérité culturelle radicale. Comme l'a expliqué un Kadiwéu à l'ethnographe Mônica Pechincha⁵ : « L'Indien n'a pas l'air très différent de vous, mais sa pensée est très différente de la vôtre ». Aphorisme contre-anthropologique exemplaire, vu que quelqu'un de notre métier dirait, plutôt, quelque chose comme : « l'Indien paraît différent de nous, mais sa pensée au fond est la même que la nôtre ». Voici donc que le « sauvage » semble penser différemment au sujet de la pensée sauvage.

Une telle altérité, dans la mesure où l'altérité elle-même (si je puis m'exprimer ainsi) devient, comme nous l'avons vu, *autre* selon qu'on la prenne d'un côté ou de l'autre de l'interface anthropologique, lance un défi à qui veut la décrire car elle offre implicitement une contre-description de notre propre cosmopolitique, dont le fondement identitariste, substantialiste et anthropocentrique est indéniable, et de toute évidence inamovible. À moins de parvenir à déchirer l'interface qui sépare le "côté de dedans" (le discours anthropologique) et le "côté de dehors" (le discours de l'indigène) des deux côtés de la relation de connaissance et à la plier en un ruban de Moebius, au moyen d'une double torsion identique à celle décrite par Lévi-Strauss dans la célèbre formule canonique du mythe, opération qui équivaut, selon Mauro Almeida, à « désorienter un jugement »⁶. Quelle merveilleuse définition de la mission épistémologique propre de l'anthropologie : désorienter le jugement, relativiser la raison, créer une continuité par le biais d'une double discontinuité, faire varier la vérité en démontrant la vérité de la variation. L'anthropologie de l'anthropologue est en rapport de double torsion transformative avec la contre-anthropologie de son interlocuteur. L'une se refait en défaisant l'autre, l'une obvie l'autre, dirait Roy Wagner : ce qui est le seul moyen

³ Viveiro de Castro, Eduardo. « A floresta de cristal : notas sobre a ontologia dos espíritos ameríndios ». *Cadernos de Campo* 14/15, 2007. pp. 319-338.

⁴ Viveiros de Castro, Eduardo. - "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio". *Mana – Estudos de Antropologia Social* 2 (2), 1996, pp. 115-144; "Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation". *Tipiti (Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America)*, 2 (1), 2004, pp. 3-2.

⁵ Pechincha, Mônica T.S. *Histórias de admirar: mito, rito e história Kadiwéu*. Dissertação (Mestrado em Antropologie). Universidade de Brasília, 1994, p. 140.

⁶ Almeida, Mauro. "A fórmula canônica do mito", em Queiroz, Rubem Caixeta de; Nobre, Renarde Freire (orgs.). *Lévi-Strauss : Leituras brasileiras*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2008. pp. 147-182.

de comprendre quoi que ce soit.

Transformation c'est là, précisément, « le nom du jeu », comme on dit en argot américain. C'est elle le thème de notre conférence, thème dans lequel nous sommes entrés voici déjà quelque temps sans nous en rendre compte. Autrement dit, les cultures amérindiennes — comme on le sait depuis Lévi-Strauss, le plus grand de ses spécialistes — concèdent un privilège fondamental à l'idée de transformation, à la notion que tout existant se définit *exhaustivement* comme variante d'un autre⁷, que toute forme est le résultat d'une métamorphose, que toute « propriété » est « vol », intériorisation contingente d'une capture, possession de l'im-propre. Ce privilège offre une opportunité précieuse pour la validation réflexive du grand projet comparatif de l'anthropologie, qui exprime, dans sa négativité affirmative, un désir — incessamment auto-contrarié mais réitéré de façon insistante — de transformation décentrante de son énonciateur lui-même : « l'Anti-Narcisse » comme j'ai appelé certaine fois ce projet. C'est par la transformation – mais comme nous le verrons, la transformation à *la mode indigène* – que s'ouvre un portail dimensionnel capable de nous libérer de notre cloître cosmologique, avec ses murs décorés de formes substantielles et d'essences immarcescibles, où résonne depuis des siècles la "philosophie messianique" de la production hominisante, version laïque de la théologie monarchique de la création. Si toutefois il y a quelque chose de vraiment laïque dans l'anthropotechnique spectrale de l'Occident chrétien, de Saint Paul à Heidegger, de Badiou à Žižek, et au-delà⁸.

Il est certain que la notion de transformation jouit d'une grande popularité en anthropologie, proportionnelle au vague dans lequel elles flottent et à la conviction diffuse dans la sensibilité contemporaine selon laquelle elle nommerait une propriété essentielle de la réalité. Mais il n'est pas si sûr que cette popularité soit entièrement divorcée de l'appel profond, dans la culture occidentale, d'une vision eschatologique, ou, pour en revenir au paragraphe précédent, messianique de progrès ascensionnel vers la forme parfaite : la transformation est le signe de la condition transitoire de l'existant.

Je me limiterai ici à esquisser les lignes générales d'une décomposition de cette idée générique de transformation. Ce qui m'intéresse, c'est son fonctionnement à l'intérieur de l'anthropologie « classique », celle qui étudie des processus et des structures caractéristiques de collectifs situés en position d'altérité (variablement spécifiable) par rapport au collectif d'où émane le discours de l'analyste. Ce qui m'intéresse, surtout, c'est de montrer comment les transformations du concept de transformation en anthropologie ont peu à peu transformé le concept d'anthropologie – d'où notre titre.

On peut dire qu'historiquement la discipline a mis l'accent sur deux schémas

⁷ Dans la définition lapidaire de Patrice Maniglier, "l'anthropologie est une ontologie formelle de nous-mêmes en tant que variantes". Voir son texte encore inédit, "The other's truth: logic of comparative knowledge". Departmental Seminar of the Department of Philosophy of the University of Essex (17 Décembre 2009).

⁸ Voir Ludueña Romandini, Fabián. *La comunidad de los espectros. I. Antropotecnia*. Buenos Aires, Mino y D'Avila Editores, 2010, que j'interprète très librement ici.

« actanciels » basiques (dans le sens greimassien) de la notion de transformation. Tous deux se réfèrent à des processus qui ont focalement une incidence sur les collectifs étudiés, c'est-à-dire qui n'enregistrent aucun effet direct significatif sur le discours analytique à propos des mêmes processus.

Le premier schéma est sous-jacent à diverses doctrines structuralo-fonctionnalistes du changement, qui s'intéressent typiquement à la description de l'impact de la « modernité » – les sociétés européennes, les formations coloniales et les États nationaux – sur les collectifs non-modernes : les peuples amérindiens, par exemple. Ce schéma conçoit la transformation comme un processus dans lequel les collectifs-cible sont avant tout *objet* et *patient*, même lorsqu'ils peuvent être, de façon contingente (et inconsciente), des médiateurs du processus. Voilà le schéma de base des théories de l'acculturation et du contact interethnique⁹. Nous pourrions l'appeler schéma « nominatif- accusatif » : le collectif-sujet **A** pousse le collectif-objet **B** à passer de son stade initial (souvent conçu comme un stade primigène) à un stade **B'**, qui contient en lui des "parts" actives de **A** (effets ou indices de **A**). Le collectif-actif **A** finit, normalement, par absorber le collectif-passif **B** comme un état **a'** de lui-même (de **A**), c'est-à-dire, comme une transformation « partielle » et « partiale » de **A**, une variante appauvrie du collectif-sujet qui est incluse comme partie de lui-même : les parties que **A** a inoculé en **B** finissent par faire de **B** une partie de **A**. **A** change **B** ; **B** est changé par **A** ; **B** devient **A**. Tout cela selon une conception de société, d'histoire et de changement définie dans les termes du collectif **A**. La plupart du temps, cette conception n'est pas seulement descriptive mais est aussi *critico-normative* ; elle déplore la transformation de **B**, et s'accompagne d'un généreux souhait d'émancipation de **B** face à **A**. Tout cela bien entendu selon les normes théoriques du discours de **A**, parmi lesquelles se trouve la définition de **A** de ce qu'est l'émancipation.

Le paradigme structuralo-fonctionnaliste du changement reste en vigueur, ayant subi une rénovation récente avec la problématique néo-diffusionniste de la globalisation et du système mondial. Mais il est, depuis quelque temps déjà, en compétition avec ce que l'on pourrait appeler une interprétation « structuralo-culturaliste » de la transformation, emblématiquement liée au nom de Marshall Sahlins. L'intérêt de ce paradigme-là porte sur les transformations que l'« ordre symbolique » indigène – instance définie, il est important de l'observer, d'après des critères pas nécessairement indigènes – imprime sur les transformations suscitées par l'environnement historique qui engage les collectifs-cible. Le processus déclenché ici a, donc, comme *sujet* les collectifs indigènes, quoiqu'ils soient, inévitablement (et en général de façon évidente pour eux-mêmes), également son objet auto-*patient* ; un modèle que nous pourrions étiqueter comme « quasi-ergatif » (ou peut-être comme « ergativité scindée », si je pouvais savoir exactement ce que c'est...). Le changement historique est, selon la définition précise de Sahlins, « externement/exterieurement induit mais indigènement orchestrée »¹⁰. Notez bien qu'il parle d'induction, et non pas de causation ; et d'orchestration, ce qui suggère

⁹ Mais il s'applique également bien aux études de l'« histoire » précolombienne, d'autant plus que c'est cette même conception substantialiste qui préside les divers déterminismes environnementaux ou technologiques de l'école de l'écologie culturelle, dont le rôle dans l'ethnologie et l'archéologie sud-américaines a eu – et a sans doute encore – l'importance que l'on sait.

¹⁰ Sahlins, Marshall. *Islands of History*. Chicago: University of Chicago Press, 1985. p. viii.

moins une création originale qu'un arrangement, un bricolage, une transposition : la musique n'est pas indigène, mais les natifs dansent selon le rythme (et les instruments, et toutes les autres choses) qu'ils lui ont imposé. Comme nous le savons, il y a des arrangements qui changent complètement la musique. La causalité historique est sous-déterminante.

L'objet de la description anthropologique devient, selon ce paradigme, le processus nécessaire (universel) de réfraction symbolique de l'événement – même ce qui compte comme événement est, du moins en partie, dépendant de cet indice de réfraction (l'événement peut ne pas pénétrer dans la culture, dans le cas où le moyen de réfraction est trop élevé pour cette longueur d'onde historique). Le phénomène typique devient maintenant celui, récursif, plus complexe que la vectorisation unidirectionnelle du schéma précédent, de la « *transformation de la transformation* ». Et le mot d'ordre épistémopolitique devient l'« *agence historique* » des collectifs en transformation, avec l'émergence de la thèse contre-hégémonique de l'« indigénisation de la modernité » : une émancipation de droit ou *a priori*, pour ainsi dire, plutôt que l'émancipation de fait ou *a posteriori* proposée par la première doctrine de la transformation. Le schéma actanciel de la transformation, dans ce second cas, ressemble à ceci : **B** se transforme en **B'** à l'occasion et par l'intermédiaire de l'entrée de **A** dans son horizon d'événements. Au cours du processus, **B-B'** contre-transforme **A** en **A'**, dans la mesure même de sa participation en **A** (qui peut par ailleurs être très réduite – ou pas). Ceci transforme le système formé par **A**, **B** et autres « lettres » en un super-objet **C**. (**C** est une bonne lettre qui rappelle la Chine et ce qu'elle est en train de se montrer capable de faire en matière de transformation de la transformation).

Notons que la transformation, ici, n'est pas plus hiérarchique que finalisée, dans le sens où les différentiels de pouvoir entre les collectifs ne sont pas ordonnés selon un principe transcendant de valeur (l'histoire mondiale, l'évolution du capitalisme, la subsomption réelle, etc.) Cela ne signifie pas nécessairement qu'il faut l'entendre comme le dit l'adage populaire français « *plus ça change, plus c'est la même chose* ». Telle est bien, de fait, la règle ou l'expectative méthodologique initiale du schéma ; mais il est évident que, souvent, quand *ça change*, ce n'est du coup *plus du tout la même chose*. Du moins, à défaut d'une colonne de marbre ou d'un autre objet très lourd, il y aura toujours la proverbiale petite paille qui brise le dos du chameau (en français se serait : la petite goutte qui fait déborder le vase).

Cette seconde lecture du concept de transformation a marqué un progrès importante par rapport à la première (celle de **A** -> **B** -> **B'** -> **a'**), à commencer par la dévictimisation morale, la décolonisation théorique ou la libération spirituelle (si vous le voulez bien) des collectifs indigènes, nous débarrassant ainsi d'un lourd fardeau inhérent au schéma structuralo-fonctionnaliste¹¹ sans aboutir nécessairement sur un éloge romantique de la résistance ou, inversement, sur une célébration post-moderniste de l'hybridation créative. (Les adjectifs en italique sont des insultes très en vogue, que je me sens de moins en moins enclin à répandre). Il n'y a aucun doute qu'elle puisse induire un certain optimisme anthropologique exagéré et laisser une marge à des malentendus, comme celui qui a opposé, dans les pages de la revue L'Homme, il y a quelques années,

¹¹ Viveiros de Castro, Eduardo. "Etnologia brasileira", em: Miceli, Sérgio (org.). *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*, v.1, *Antropologia*. São Paulo: Sumaré/ANPOCS; Brasília: CAPES, 1999, pp. 164-168.

Lévi-Strauss aux éditeurs du volume sur l'Amérique du Sud de la *Cambridge History of the Native Peoples of America*. Mais elle contient deux possibilités de développement très fécondes, et que les décennies qui suivirent les travaux fondateurs de Sahlins ont actualisées.

En premier lieu, l'idée d'une nécessaire réfraction symbolique de l'événement contient en soi la possibilité d'une interprétation maximaliste qui dissout le dualisme (même « dialectique ») structure/événement, encore trop proche du schématisme classique qui postule un objet préconstitué subissant une action reconstituante ou déconstituante de la part d'un objet également préconstitué. L'interprétation maximaliste – radicalement structuraliste, en vérité – part du principe que ***l'objet de toute transformation est toujours une autre transformation, et non pas une quelconque substance socioculturelle préexistante***. La devise de la « transformation de la transformation » en vient de ce fait à décrire la totalité du phénomène, et non pas une action reflexe d'un objet qui transforme ou « orchestre » une transformation « induite ». C'est toujours une transformation qui transforme une autre transformation. En d'autres termes, *plus c'est la même chose, plus ça change* (je pense que la boutade est de Jean Pouillon): la « chose » est toujours une variation. Les transformations peuvent être comparées et pondérées, mais ne peuvent plus être vues comme des actions de choses, comme des verbes qui modifient des substantifs tels que les cultures, les essences, bref, des sujets prérelationnels. Autrement dit, les transformations historiques sont en continuité avec les transformations structurelles, les sociétés en « contact » sont forcément des transformations *les unes des autres*. La dialectique entre structure et événement est intérieure à la structure, qui elle est elle-même un événement pour une autre structure, et ainsi de suite.

Cette interprétation permet que l'on traverse, sans trop d'hésitation, la frontière entre le paradigme structural-culturaliste de Sahlins et la théorie à proprement parler structuraliste (ou *post*) de la transformation, telle qu'elle est exposée et surtout illustrée dans les *Mythologiques* de Lévi-Strauss, œuvre qui, comme l'a qualifiée de façon provocante Peter Gow, est la première véritable histoire indigène des Amériques. N'oublions pas que, de *La Pensée sauvage* aux *Mythologiques*, le structuralisme subit une transformation fondamentale, celle qui remplace le concept de *système* par le concept de *transformation* comme son opérateur théorique distinctif. Une structure n'est qu'un genre d'arrangement, ou d'orchestration, de transformations. N'oublions pas cependant, en même temps, que la *définition* de transformation structurelle, la seule jamais donnée par Lévi-Strauss, a été avancée bien plus tôt dans son œuvre, en 1955 pour être exact : il s'agit de la « formule canonique du mythe » déjà citée et bien connue qui, comme l'a montré Mauro Almeida dans un article mémorable, est un opérateur proprement ontologique qui décrit la transposition des frontières sémantiques et historiques, ou, plutôt, qui décrit la transposition de la frontière entre la sémantique et l'histoire, la pensée et le réel, en s'ouvrant à l'invention du neuf. La « formule canonique du mythe » est la première formulation et formalisation de « l'invention de la culture », au sens de R. Wagner.

Mais elle est, aussi, une formalisation de la « transformation de la transformation », qui équivaut à une sténographie de la capacité indigène de *penser* la transformation. En d'autres mots, ***l'ordre symbolique indigène qui réfracte l'événement doit être, lui-même, pensé dans les termes de l'ordre symbolique***

*indigène*¹², ce qui crée forcément une tension heuristique avec le discours anthropologique de la transformation et de l'histoire. La seconde possibilité, décisive, que cette indigénisation de la transformation est venue actualiser, alors, a consisté à inclure la théorie anthropologique elle-même dans la portée de ce qui est transformé par les transformations indigènes. C'est ainsi que survient le thème des *transformations indigènes de l'anthropologie* qui seraient l'inverse et le corrélat des transformations « anthropologiques » des indigènes. Par transformations indigènes de l'anthropologie, j'entends les transformations de la structure conceptuelle du discours anthropologique suscitées par leur alignement en symétrie avec les pragmatiques réflexives indigènes, c'est-à-dire avec ces ethno-anthropologies étrangères qui décrivent notre propre (ethno)-anthropologie précisément en divergeant et parce qu'elles divergent de celle-ci¹³. Dans cette troisième configuration actancielle, alors, les styles de pensée des collectifs « anthropologiques » (ces peuples étudiés par la discipline occidentale de l'*anthropos*) sont le sujet, et la *discipline anthropologique* est l'objet de la transformation. On note qu'ici il ne s'agit déjà plus d'« émanciper l'indigène », de droit ou de fait, mais d'émanciper l'anthropologie de sa propre histoire. Vaccin anthropophagique : c'est l'Indien qui vient nous émanciper de nous-mêmes. Bref, avant de nous mettre à émanciper les autres (de nous-mêmes), émancipons-nous nous-mêmes, avec l'aide indispensable des autres.

Il est clair que l'anthropologie en viendra nécessairement à transformer cette transformation, à la réfracter conceptuellement : réfraction de la réfraction, transformation de la transformation de la transformation. Car il ne s'agit pas de supposer que, une fois surmontée la phase dans laquelle l'anthropologie était un discours *sur* la pensée (et l'action, etc.) des peuples qu'elle étudiait, nous puissions nous mettre, ou nous devons nous mettre, à penser *comme* ces peuples, en renversant la pulsion missionnaire irrépressible qui nous fait penser que, s'il ne s'agit plus de pousser les autres à penser comme nous, nous devons alors, nous, penser comme eux. Ce que nous pouvons et devons faire, au minimum et au maximum, c'est de penser *avec* eux, prendre, somme toute, leur pensée au sérieux – la *différence* de leur pensée au sérieux. Ce n'est que par l'accueil inconditionnel de cette différence et de ces singularités que l'on pourra imaginer – construire – le soit disant commun.

Les conceptions indigènes de la transformation incluent les conceptions indigènes de ce qui se transforme, et les deux ensembles de conceptions requièrent une transformation des conceptions anthropologiques sur la transformation. Les transformations indigènes de l'anthropologie sont, de la sorte, l'objet d'un effort pour « repenser l'anthropologie » dans un autre sens (mais non un sens contraire) que

¹² Tel est le thème fondamental des anthropologies de Roy Wagner et de Marilyn Strathern, et qui a été de diverses façons souligné par des auteurs comme Annelise Riles, Joel Robbins, Tony Crook, Rupert Stasch et Justin Shaffner, entre autres.

¹³ Mais j'entends également, par cette expression, l'incorporation par les ethno-anthropologies indigènes de concepts emblématiques de l'ethno-anthropologie dominante (la nôtre), avec des signifiés et des objectifs propres. L'exemple le plus connu de ce phénomène est ce que Manuela Carneiro da Cunha appelle « la culture entre guillemets » : l'appropriation par les cultures indigènes du concept anthropologique de culture. Nous aurions dans ce cas une transymétrisation complexe, ou une transfusion réciproque d'équivocités homonymiques, entre les deux côtés de l'interface anthropologique.

celui proposé classiquement par Leach¹⁴. Un sens selon lequel il s'agisse de « re-anthropologiser la pensée » : la pensée anthropologique, et, par son biais, la tradition intellectuelle dans laquelle elle baigne. En somme, penser l'anthropologie occidentale à travers les anthropologies indigènes plutôt que l'inverse. C'est ainsi que j'entends l'idée latourienne d'une « anthropologie symétrique ». Je ne l'entends pas comme une tentative de découvrir des égalités, des similitudes ou des identités entre anthropologues et indigènes, théories scientifiques et cosmologies indigènes, et ainsi de suite¹⁵. La symétrisation est simplement une opération descriptive qui consiste à **rendre continues les différences entre tous les termes analytiques** : on ne considère pas que la différence entre la « culture » (ou la « théorie ») de l'anthropologue et la "culture" (ou la "vie") de l'indigène, en particulier, possède un quelconque privilège ontologique ou épistémologique sur les différences « internes » à chacune de ces "cultures" ; elle n'est ni plus ni moins conditionnante que les différences qu'on trouve des deux côtés de la frontière discursive. Ce qui n'équivaut pas du tout à dire qu'il n'y a pas de différence essentielle entre eux et nous. Car il ne s'agit pas de dire, comme Rorty¹⁶, que la distinction anthropologique entre l'interculturel et l'intraculturel est fallacieuse, puisque la différence entre cultures ne diffère pas en nature de la distinction entre théories trouvables au sein d'une même culture. La solution à cette équivoque se trouve, une fois de plus, chez Lévi-Strauss. D'abord quand il observait, il y a de cela déjà bien longtemps, qu'une « culture » est la désignation d'un ensemble d'écartés différentiels et que, comme telle, ses limites sont fonction des questions que l'anthropologue se pose lui-même. L'objection de Rorty présuppose indûment ce qu'il veut infirmer. Ensuite, notons qu'il est possible de parcourir, par des transformations topologiques *continues*, tous les différents schémas conceptuels, styles de pensée et formes de vie dont l'espèce humaine est capable (et de sauter de cette dernière à d'autres espèces par la même voie), lesquels – styles, schémas, formes – ne sont rien de plus que des points de cristallisation historiquement transitoires et contingents de ce flux transformationnel universel.

Le postulat de la continuité possède ainsi quelques implications. **La première d'entre elles étant que les transformations « socioculturelles » dont l'anthropologie s'occupe traditionnellement ne sont pas incommensurables avec les transformations intrasémiotiques qui se produisent entre « discours » tels que l'anthropologie occidentale et les « cosmologies » indigènes** — ne serait ce parce que d'ailleurs ces derniers objets existent sous la forme de rituels pragmatiques, interactionnels et corporels aussi bien que sous la forme de textes mythiques, spéculatifs ou exégétiques dotés de sémantisme proprement linguistique. Les transformations indigènes de l'anthropologie et les transformations anthropologiques des indigènes sont des processus mutuellement convertibles du point de vue de leur intelligibilité, encore qu'il ne s'agisse aucunement du même processus. Un concept rigoureusement (post)-structuraliste de transformation récuse l'étanchéité entre processus se passant sur le plan du signe et processus se produisant sur le plan du référent, une fois qu'une telle

¹⁴ Leach, Edmund. "Rethinking anthropology", in *Rethinking Anthropology*. Londres: Athlone, 1961. pp. 1-27.

¹⁵ Viveiros de Castro, Eduardo; Goldman, Marcio; Almeida, Mauro. "‘ETNOLOGIA INDÍGENA’ E ‘ANTROPOLOGIA DAS SOCIEDADES COMPLEXAS’: UM EXPERIMENTO DE ONTOGRAFIA COMPARATIVA". Projet de recherche du Núcleo de Antropologia Simétrica (NAnSi), Rio de Janeiro, 2006, inédit.

¹⁶ Rorty, Richard. "Solidarity or objectivity?" In *Objectivity, Relativism, and Truth*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, pp. 26-28.

distinction est tout aussi relative et contextuelle que celle – il s’agit, au fond, de la même distinction – entre sens littéral et sens figuré, et que Lévi-Strauss a un jour comparé au sexe des escargots¹⁷. La seconde implication, corrélatrice, est que **le postulat de la continuité bloque l’automatisme conceptuel « unilatéraliste » qui renferme hiérarchiquement le discours de l’observé dans le discours de l’observateur**¹⁸, dès que, comme nous l’avons vu, on se met à voir chacun des discours strictement comme une version – une transformation – de l’autre, tous deux étant ainsi en rapport de présupposition réciproque. La troisième et dernière implication, et je reprends ici ce que j’ai dit plus haut, c’est que la distinction entre processus intraculturels et processus interculturels est également vue comme une distinction relative et relationnelle, ne possédant aucune substance à l’exception de celle qui lui a été prêtée par le découpage analytique exigé pour poser correctement un problème. Avec toutefois une précision supplémentaire très importante, que ce découpage analytique ne se fait pas sur papier, mais bien dans l’interaction concrète et vécue du « moment ethnographique » : les cultures s’inventent en se rencontrant, et des rencontres différentes inventent des cultures différentes – pas seulement « en théorie », mais dans la pratique réelle et politique de l’interaction entre anthropologue et indigène. La leçon générale qu’on en tire est que la discontinuité ou l’établissement d’« écarts différentiels » entre termes en transformation comparative – et **la comparaison est un cas particulier de la transformation** – n’exclut pas, mais au contraire suppose, la continuité entre les différences.

Je conclus. Indiquer la capacité de cette autre cosmopolitique – un autre cosmos et une autre politique – d’entrer en transformation, c’est-à-dire en situation de différence intelligible avec les courants conceptuels qui traversent notre tradition propre, est, à mon entendement, la mission qui, aujourd’hui, s’impose à l’anthropologie. **En première instance, cette cosmopolitique ne peut laisser de se présenter à nous – à moins de la voir comme une version anticipatoire rudimentaire des vérités que nous avons su développer avec nos moyens techniques et mentaux supérieurs – comme si elle ressemblait étrangement à l’autre côté de notre pensée, son côté mineur, marginal, excentrique : le côté des perdants de l’histoire intellectuelle de l’Occident moderne.** Ce n’est pas étonnant (Lévi-Strauss l’avait déjà remarqué, avec une note ironique ou polémique, dans le cas de certains penseurs de son temps) que l’ethnographie amérindienne, par exemple, montre d’étonnantes convergences avec ce que Pierre Montebello a appelé « l’autre métaphysique »¹⁹, ce courant souterrain de pensée étrangère ou antagonique à la révolution kantienne qui a engendré les jumeaux ennemis les plus profondément solidaires de la philosophie contemporaine, à savoir, la philosophie analytique anglo-saxonne et la phénoménologie « continentale ». Il n’y a pas de quoi s’étonner si, par exemple, les descriptions des cosmologies amazoniennes se laissent traduire presque ligne par ligne dans les termes de la microsociologie de Gabriel Tarde, avec son panpsychisme « animiste », avec son perspectivisme « cannibale » de monades avides qui seraient comme de petits esprits chamaniques, avec enfin son

¹⁷ Lévi-Strauss, Claude. *La potière jalouse*. Paris: Plon, 1985. p. 254.

¹⁸ Viveiros de Castro, Eduardo, “O nativo relativo”, in *Mana – Estudos de Antropologia Social* 8(1), pp. 113-148.

¹⁹ Montebello, Pierre. *L’autre métaphysique. Essai sur Ravaisson, Tarde, Nietzsche et Bergson*. Paris: Desclée de Brouwer, 2003.

ontologie de la différence en tant que « fond substantiel des choses » – avec l'idée que l'identité est un cas particulier et, dit notre auteur, *rarissime*, de la différence. Quand, de façon inattendue, Tarde rencontre ainsi Lévi-Strauss qui répète à plusieurs reprises dans son œuvre que « la similitude n'existe pas en soi mais n'est qu'un cas particulier de la différence », le cas où celle-ci « tend à zéro, sans jamais s'annuler complètement » – quand les auteurs qui ne pouvaient être plus ... différents deviennent des cas particuliers d'une même ontologie de la différence²⁰, alors quelque chose nous fait penser que *l'autre métaphysique* de Montebello (lignage qui inclut Tarde, Nietzsche, Whitehead, Bergson, Simondon et, bien entendu, Deleuze) a beaucoup à dire sur, sinon même à apprendre avec, la *métaphysique des autres*.

Les implications philosophiques de cette cosmopolitique ont été parfaitement perçues par Lévi-Strauss, que l'on ne peut accuser de sympathie pour la philosophie - au moins pour « sa » philosophie-, celle qui existait dans son pays et dans sa culture avant que son œuvre vienne la modifier de façon décisive. Dans un passage qui faisait juste référence au versant sociologique du travail de l'École de Rio²¹ – le perspectivisme allait entraîner le thème bien plus loin – l'auteur écrivait, dans une postface à un recueil sur la parenté publié en 2000, ces lignes qui m'ont profondément marqué, autant par l'avertissement que par la clairvoyance qu'elles contiennent :

Il est remarquable qu'à partir d'une analyse critique de la notion d'affinité, conçue par les Indiens sud-américains comme faisant charnière entre des opposés ; humain et divin, ami et ennemi, parent et étranger, nos collègues brésiliens soient parvenus à dégager ce qu'on pourrait appeler une métaphysique de la prédation. (...) Sans doute cette approche n'est-elle pas à l'abri des dangers qui guettent toute herméneutique : qu'on se mette insidieusement à penser à la place de ceux qu'on croit comprendre et qu'on leur prête plus ou autre chose que ce qu'ils pensent. Nul ne peut pourtant nier que de grands problèmes comme ceux du cannibalisme et de la chasse aux têtes en sortent transformés. De ce courant d'idées, une impression d'ensemble se dégage : qu'on s'en réjouisse ou qu'on s'en inquiète, la philosophie occupe à nouveau le devant de la scène anthropologique. Non plus notre philosophie, dont ma génération avait demandé aux peuples exotiques de l'aider à se défaire ; mais, par un frappant retour des choses, la leur.²²

²⁰ Laquelle (la différence), et ceci est le point important, est beaucoup plus visible de la planète Amazonie que de la planète Europe.

²¹ « École de Rio » est le nom que certains collègues français ont donné (en vue d'attaquer d'autres collègues qu'ils accusaient d'imiter cette école) à l'ethnologie d'inspiration structuraliste (c'est-à-dire française, du moins dans ses origines) pratiquée au Museu Nacional, à partir des années 1980.

²² Lévi-Strauss, Claude. "Postface", *L'Homme*, 154-155, p. 719-720.