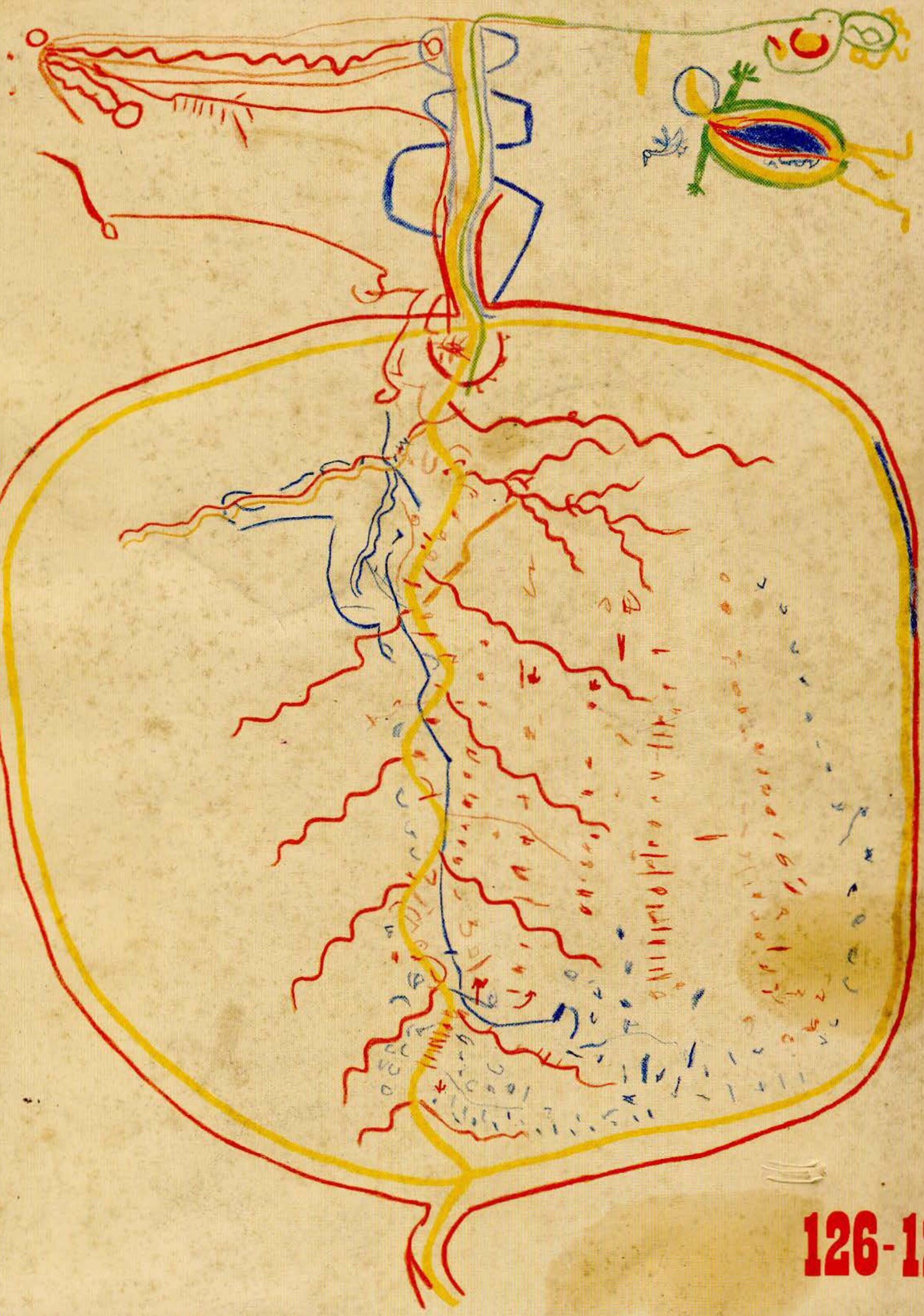
L'HOMME

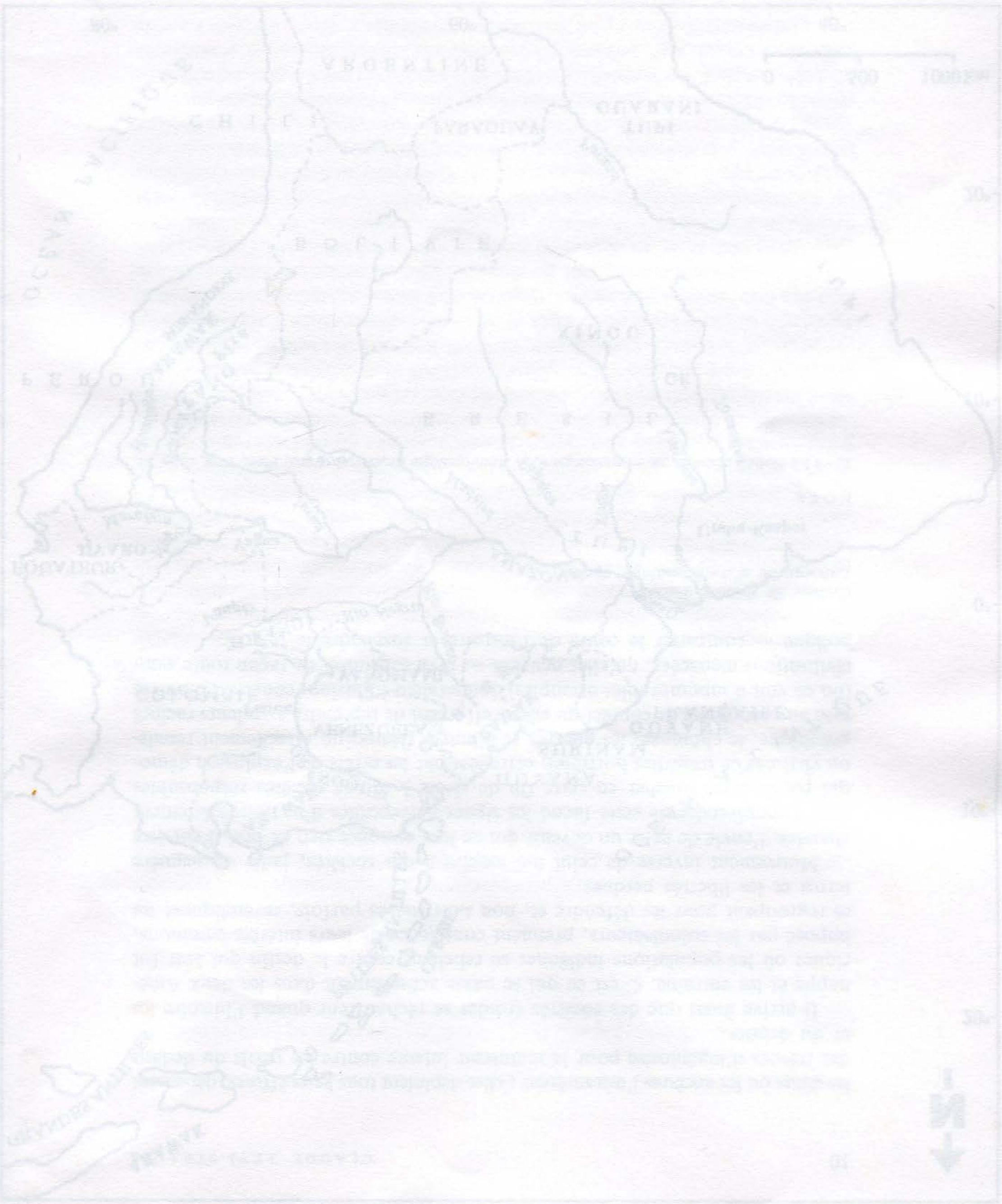
La remontée de l'Amazone



126-128

Biblioteca Digital Curt Nimuendajú - Coleção Nicolai
www.etnolinguistica.org

Localisation actuelle ou historique des principaux groupes ou ensembles ethniques mentionnés dans le volume



Biblioteca Digital Curt Nimuendajú - Coleção Nicolai
www.etnolinguistica.org

Introduction

par

PHILIPPE DESCOLA & ANNE CHRISTINE TAYLOR

Après des décennies où la gloire littéraire le disputait à la médiocrité scientifique, l'anthropologie de l'Amazonie commence à faire figure d'interlocuteur respectable dans les débats de la discipline. Ce renouveau n'est probablement pas sans rapport avec les profonds bouleversements qui affectent les populations amérindiennes elles-mêmes, de plus en plus promptes à secouer la tutelle des institutions qui les dominaient et à contester la légitimité des interprètes qui s'exprimaient en leur nom. Plus tardivement revendiquée que dans d'autres régions du monde, cette émancipation ne pouvait que contribuer à un *aggiornamiento* chez ceux qui en étaient par profession les témoins attentifs.

Est-il pour autant légitime de consacrer un numéro spécial à une ethnologie régionale, au prétexte que l'obscurité de sa position est en passe de devenir imméritée ? Sans doute, si l'on veut bien admettre que les débats propres à une aire culturelle, la manière dont elle se construit en objet, et la plus ou moins grande fécondité des instruments analytiques forgés pour sa compréhension ont une portée qui dépasse l'accumulation empirique de connaissances à laquelle toute ethnologie contribue. Les concepts que nous utilisons communément ayant presque tous été façonnés dans la description de sociétés particulières, leur usage s'en trouve nécessairement contaminé, ce qui ne porte guère à conséquence si l'on connaît par ailleurs les réalités auxquelles ils se réfèrent. À condition d'avoir lu les classiques, l'on saura que « société lignagère » renvoie à certaines spécificités de l'Afrique de l'Ouest, « échange » à une constante des peuples océaniens et « hiérarchie » à une idéologie dont l'Inde fournit le paradigme ; et l'on exportera dès lors ces notions avec la prudence qui convient. Au moment où l'américanisme tropical commence à produire des analyses et des concepts dont la portée dépasse le cadre des études régionales, il n'est donc pas inutile de rappeler le soubassement ethnographique dans lequel ils s'enracinent et l'arrière-plan épistémologique qui leur sert de toile fond.

L'Homme 126-128, avr.-déc. 1993, XXXIII (2-4), pp. 13-24.

La pertinence d'une notion n'est pas toujours fonction de sa rigueur. L'Amazonie des ethnologues n'est pas forcément celle des géographes : réalité plus culturelle qu'écologique, difficile à délimiter et à définir avec précision, elle renvoie pourtant à un ensemble de sociétés et à une tradition intellectuelle clairement repérables. Dans son extension maximale, elle permet de désigner sans périphrase une vaste région dont les frontières dépassent largement le bassin de l'Amazone ou même la forêt équatoriale, pour englober les Guyanes, l'Orénoque, les *llanos* de la Colombie et du Venezuela, le Mato Grosso du bouclier brésilien et même les terres basses humides de la côte pacifique. Partageant grosso modo une même culture matérielle, les habitants de ce continent ethnographique présentent surtout d'évidents traits communs dans leur organisation sociale, leurs modes de représentation de l'identité collective et dans les systèmes rituels qu'ils mettent en œuvre pour en assurer la reproduction symbolique. Ceci explique que des spécialistes des populations de l'isthme de Panama ou du littoral pacifique de la Colombie se sentent plus proches des amazonistes proprement dits que des andinistes ou des mésoaméricanistes, ou qu'un chercheur voué à l'étude des semi-nomades des savanes de la Bolivie orientale éprouve une affinité immédiate pour les travaux de ses collègues portant sur l'Amazonie : en dépit de la disparité de leurs objets, les uns comme les autres partagent une même culture scientifique.

Disséminés sur des étendues gigantesques, les Indiens pèsent certes assez peu dans la balance démographique — à peine 5% des vingt millions d'habitants que compte aujourd'hui l'Amazonie stricto sensu — mais cela ne les empêche pas de témoigner encore d'une vitalité obstinée aussi bien dans le maintien des usages de la tradition que dans l'innovation sociale et idéologique face au défi de la coexistence avec les Blancs. Au demeurant, la diversité des sociétés compense largement leurs faibles effectifs : près de 400 langues indigènes sont encore parlées, avec de nombreuses variantes dialectales, et il ne se passe pas d'année sans qu'on découvre l'existence d'un groupe isolé. Chaque année aussi des pièces ethnographiques originales sont apportées au puzzle et en modifient la composition, stimulation constante qui fait de l'anthropologie de la région l'une des moins figées qui soient. En bref, un extraordinaire laboratoire, comparable à bien des égards à la Nouvelle-Guinée, et qui combine une variation très ample, mais conceptuellement maîtrisable, d'expressions culturelles avec un nombre limité de grandes formules sociologiques dont on commence à entrevoir comment elles forment système.

Et pourtant, jusqu'à récemment l'ethnologie de l'Amazonie n'a guère été à la hauteur de son objet, et elle faisait piètre figure au regard des autres ethnologies régionales. Tributaire à la fois d'un lourd héritage naturaliste — dont l'écologie culturelle triomphante des dernières décennies est le prolongement direct —, d'une tradition muséographique attachée aux seuls objets matériels et d'un type d'idéalisme philosophique issu des avatars de la mythologie du Bon Sauvage, l'ethnologie de l'Amazonie se caractérisait par la faiblesse et l'inadéquation persistante de ses modèles sociologiques comme par l'indigence

de ses analyses des systèmes de pensée, en comparaison des travaux consacrés aux sociétés africaines ou océaniennes depuis les années 30. Quant à l'histoire, il était entendu que les peuples d'Amazonie n'en avaient point, d'abord parce qu'ils étaient « contre », ensuite parce que l'état d'isolement dans lequel ils étaient restés les aurait dispensés d'avoir à évoluer. De ce fait, l'anthropologie des basses terres sud-américaines n'a guère contribué — sinon de manière indirecte, via l'œuvre de Claude Lévi-Strauss — aux grands débats théoriques de la discipline, essentiellement menés par les africanistes, les océanistes et les indianistes. Par ailleurs, le niveau des connaissances accumulées au début des années 70 restait faible — un *reader* américain publié en 1976 par Patricia Lyon s'intitulait *Ethnology of the Least Known Continent* — et les cadres du savoir étaient encore instables et flous : sur des points aussi essentiels que la macro-classification linguistique, les grandes lignes de la préhistoire, même récente, la nature des formations politiques et des systèmes de parenté amazoniens, les spéculations les plus fantaisistes rivalisaient avec les hypothèses les mieux fondées, l'Amazonie étant aussi, pour le meilleur et souvent pour le pire, l'un des derniers refuges des explorateurs professionnels et des amateurs fortunés. Enfin, la nature du rapport qu'entretenait les amazonistes avec l'expérience de terrain était très différente de celle qui marquait, par exemple, l'ethnologie africaniste, confrontée aux mouvements de libération nationale et aux luttes politiques qui les accompagnaient : l'isolement et l'archaïsme postulés des Indiens, leur apparente marginalité par rapport à des engagements de cette nature portaient les américanistes à vivre la relation aux populations qu'ils étudiaient sur un mode quasiment solipsiste, et à se concevoir comme des exégètes et des témoins plutôt que comme des savants et des militants ; leurs écrits, lorsqu'ils laissaient percer leur subjectivité, se distinguaient davantage par leur ton élégiaque et leur pessimisme historique que par leur pugnacité. Faut-il s'étonner alors si l'américanisme tropical apparaît aux yeux de nombreux chercheurs en sciences humaines, y compris des ethnologues spécialistes d'autres régions, comme une sous-discipline poussiéreuse et rétrograde, vouée à l'étude de sociétés sans avenir et sans pertinence pour l'ensemble des sciences sociales ?

L'exemple de Lévi-Strauss suffit, dira-t-on, à démentir ce diagnostic d'athéorisme et de marginalité scientifique. Pourtant, le statut de Lévi-Strauss dans l'américanisme pose un problème particulier sur lequel nous aurons à revenir ; s'il est vrai que l'anthropologie structurale a partie liée avec l'Amérique du Sud, la force de ce lien n'a pas toujours été clairement perçue, pas même par les américanistes, de sorte que l'influence du structuralisme n'a commencé à porter ses fruits dans la spécialité qu'assez tardivement, à partir des années 70. Bien des travaux qu'on imaginait inspirés de Lévi-Strauss — notamment les études pionnières de David Maybury-Lewis et de l'Équipe de Harvard sur les sociétés gé — sont en fait aux antipodes de sa pensée et ne paraissent y renvoyer qu'en raison d'une identité d'objet et non de méthode. Ce point mérite d'être souligné : si tant d'écrits amazonistes ressassent des oppositions binaires,

des dualismes sociaux ou idéologiques, décortiquent des chorégraphies conceptuelles composées de rapports en miroir, ce n'est ni parce que leurs auteurs sont congénitalement anti-historicistes et idéalistes, ni parce qu'ils sont automatiquement sous l'influence de Lévi-Strauss ; c'est tout simplement parce que les Amérindiens eux-mêmes leur en offrent la matière. Au risque de frôler l'outrance, avouons-le tout crûment : le structuralisme « marche » bien en Amazonie car les autochtones paraissent spontanément structuralistes. Faute peut-être de ces appareils institutionnels massifs qui, en d'autres régions du monde, garantissent la cohésion du lien social et en définissent les limites, les Amérindiens sont plus sensibles aux relations qu'aux termes qu'elles unissent, et préfèrent l'exercice des permutations logiques à la construction de modèles littéraux. Que cette propension de la pensée indigène à toujours rebondir de la substance pour établir une nouvelle relation — elle-même point de départ d'une connexion originale subsumant, en guise de terme, un concentré d'autres relations — puisse être un effet de l'histoire, ou qu'elle soit un trait inhérent depuis toujours à la culture des sociétés amazoniennes, c'est un point âprement et justement discuté ; on peut imaginer, en effet, qu'elle résulte d'un mouvement d'intériorisation des institutions ailleurs déployées dans l'organisation sociale et politique, ici préservées seulement sous forme d'obliques descriptions encastrées dans la tradition orale, dans le rituel ou, comme chez les Caduveo, dans l'ornement des corps. Il reste que ce trait stylistique de la pensée amazonienne confère à nos analyses une indéniable idiosyncrasie, face à des systèmes idéologiques et sociaux apparemment réduits à quelques éléments simples et ostensiblement concrets, mais dont l'agencement repose sur des règles d'autant plus complexes qu'elles demeurent généralement informulées. Le quiproquo est dès lors inévitable avec tous ceux, africanistes au premier chef, qui ne peuvent s'empêcher de sentir dans notre cuisine un fort relent de métaphysique, rompus qu'ils sont par la pratique de leur terrain à démonter des horloges aux mécanismes compliqués mais aux ressorts généralement bien visibles.

Si certaines caractéristiques de l'américanisme tropical tiennent à des propriétés inhérentes aux sociétés qu'il a pour vocation d'étudier, d'autres sont imputables aux conditions de sa genèse, la constitution des Amérindiens en catégorie générique d'humanité précédant de plusieurs siècles la naissance de l'ethnologie. On sait que l'Amérique du Sud n'a pas connu la relation qui s'est instaurée au XIX^e^ siècle entre les puissances européennes et les peuples qu'elles ont colonisés ; parce que les Indiens d'Amazonie occupaient déjà une place bien définie dans notre répertoire de l'altérité, la grande conversion des assujettis en objets de science s'est déroulée sans eux. Les effets de cette histoire parallèle se font encore sentir jusqu'à présent, et il n'est pas inopportun d'en rappeler ici quelques traits dominants.

À la différence du duo tardif qui préside au développement de l'anthropologie moderne — la société des ethnologues et celle des ethnologisés —, l'américanisme tropical est fondé sur une relation triangulaire : le monde ibérique, les voyageurs issus du reste de l'Europe et les autochtones. Contemporaine de la fin de la

Reconquista, la conquête espagnole de l'Amérique du Sud se déroule dans un climat intellectuel peu propice à une réflexion sur la différence culturelle, car dominée par l'obssession de consolider les traits constitutifs d'une hispanité triomphante. Or, si les hautes cultures des Andes et du Mexique présentaient des institutions plus ou moins identifiables par les Conquistadors, et qu'ils surent d'ailleurs utiliser à leur profit, les Indiens d'Amazonie échappaient aux catégories sociologiques et morales de l'époque en raison de leur absence d'organisation étatique et, apparemment, de tout culte religieux. Démarrée à partir du piémont andin, l'expansion vers la forêt fut en outre lente et difficile, les Espagnols subissant des déboires analogues à ceux qu'avaient auparavant essuyés les Incas dans la même entreprise. Les nouveaux conquérants n'eurent donc aucun mal à embrasser, sans toujours en comprendre les fondements idéologiques, l'attitude négative des Andins à l'encontre des Indiens d'Amazonie, reléguant ces peuples rétifs dans les limbes de la barbarie en même temps qu'ils transformaient en frontière les marches forestières de leur empire ; de cette marginalisation instaurée par les colonisateurs, les sociétés créoles contemporaines sont encore très largement tributaires. Cette incapacité à objectiver les Indiens de forêt autrement que par l'exclusion contraste assurément avec la perspective des voyageurs — français notamment — qui au même moment, mais sur le littoral atlantique, découvrent les sociétés tupi et caribe. Hommes de la Renaissance et de la Réforme, ils admettent d'emblée l'humanité des Amérindiens, éprouvent même pour leurs vertus d'indépendance et de simplicité une certaine admiration, tout en se révélant incapables de les appréhender comme des êtres sociaux : leur cannibalisme, leur défaut de souverain, les guerres perpétuelles qu'ils se livrent sans bonnes raisons, autant de dispositions énigmatiques qui interdisaient qu'on pût reconnaître en eux une forme quelconque de communauté civile. D'où la figure du Sauvage, objet de pensée a-sociologique dont la théorie politique fera l'usage que l'on sait, mais dont l'influence diffuse sur l'américanisme tropical explique sans doute en partie sa persistante difficulté à produire une théorie du *socius* réellement adéquate à son sujet.

Le XIX^e^ siècle voit naître un nouveau malentendu : Sauvage ou Barbare, l'Indien d'Amazonie manque son rendez-vous avec l'histoire et sa conversion en Primitif. En France et en Angleterre, l'expansion coloniale conduit la réflexion sur l'évolution des sociétés humaines à s'alimenter à des continents bien distants de l'Amazonie. En Amérique du Sud, l'émancipation de la tutelle européenne et la naissance des nationalismes suscitent, dans la deuxième moitié du siècle, un mouvement violent d'intégration de *l'hinterland* forestier, peu favorable à la naissance d'un regard ethnologique sur ses victimes. Seule l'Allemagne fait exception à ce désintérêt des savants pour les aborigènes sud-américains. L'héritage très vivace de la philosophie française des Lumières et de son stéréotype du Sauvage, le démarrage plus tardif d'une politique coloniale, le succès dont jouissent les œuvres d'Alexandre de Humboldt, l'ambition d'unifier les sciences de l'homme et les sciences de la nature dans une histoire naturelle de l'humanité, toutes ces raisons parmi bien d'autres vont faire de l'Amérique

du Sud, et tout particulièrement de l'Amazonie, un terrain privilégié des naturalistes et explorateurs germaniques. Au Brésil et au Pérou, dans le haut Amazone et dans l'Orénoque, les matériaux ethnographiques qu'ils amassent sont considérables et forment encore le plus gros de la documentation disponible sur les Indiens de la forêt pour la période qui va de 1840 à 1920. Leur approche des Indiens est descriptive et typologique, à mi-chemin de l'inventaire muséographique et de la systématique botanique, mais elle reflète aussi les grands débats contemporains : un diffusionnisme plus ou moins explicite y domine largement, en accord avec l'idée que les « Naturvölker » d'Amazonie sont incapables d'une évolution propre, englués qu'ils sont dans un environnement dont ils ont bien du mal à se différencier. De tels présupposés conduisent à envisager les peuples de la région comme matière première pour un inventaire de traits distinctifs et non comme des totalités organisées, soumises à des logiques sociales spécifiques : en dépit de leur historicisme affiché, les ethnographes allemands n'ont pas su doter les Amérindiens d'une existence historique. Pour des raisons différentes, le Sauvage des Philosophes et le Naturel des savants se déploient ainsi en-deçà de la société, tare originelle dont l'américanisme tropical aura bien du mal à se défaire.

Sans accorder un crédit excessif à la continuité des filiations intellectuelles, on ne peut manquer d'être frappé par la permanence dans l'ethnologie moderne des basses terres de l'Amérique du Sud de ces présupposés tenaces charriés par plusieurs siècles de réflexion sur les Amérindiens. L'héritage n'est pourtant pas toujours clairement perçu par ceux qui en supportent le poids. L'extraordinaire domination de l'écologie culturelle sur les études amazoniennes aux États-Unis à partir des années 60 en est une belle illustration. Doublement fondée sur la tradition allemande — dans la définition et l'usage de la notion de culture comme dans l'attention portée aux contraintes de l'environnement —, elle s'engouffre dès l'origine dans les mêmes impasses que ses prédécesseurs. Son fondateur Julian Steward propose ainsi de l'histoire de l'Amazonie un schéma que Vierkandt n'aurait pas désavoué, combinant dans un même mouvement une hypothèse franchement diffusionniste (l'influence andine) avec un évolutionnisme marqué au sceau du déterminisme géographique (les conditions naturelles empêchent tout développement de la base matérielle et, en conséquence, toute évolution historique). Certes, les structures sociales font une timide apparition, mais dans le cadre de typologies formelles préétablies — bande, tribu, chefferie, État — qui ne tiennent aucun compte des particularités anthropologiques des formes d'organisation sociale amazoniennes et paralysent la réflexion sociologique plus qu'elles ne la stimulent. Loin de tempérer ce schématisme, la plupart des continuateurs de Steward abandonnent en outre son ambition diachronique et escamotent à nouveau la société, réduite par eux à un simple dispositif adaptatif aux facteurs limitants de l'écosystème.

Que la tradition durkheimienne, source des principaux développements de l'anthropologie sociale, ait eu tant de mal à s'imposer dans l'ethnologie américaniste, et que la société ait tant tardé à y émerger comme un niveau

d'analyse pertinent, est un curieux paradoxe si l'on songe que les théories sociologiques les plus fortes et novatrices de l'anthropologie moderne ont été l'œuvre d'un spécialiste des sociétés des basses terres de l'Amérique du Sud, Claude Lévi-Strauss. Comment expliquer cette contradiction ? Il est clair en effet — Lévi-Strauss lui-même l'a souvent dit — que l'expérience formatrice de ses missions brésiliennes a joué un rôle fondamental dans la généalogie des concepts de l'anthropologie structurale en colorant de ses convictions les hypothèses les plus générales : l'idée de réciprocité, par exemple, schème fondamental codifié dans l'organisation dualiste et dont les moitiés bororo révèlent l'incidence, ou encore la notion de société froide, source de tant de malentendus et d'accusations irréfléchies d'a-historicisme, mais qui devient limpide quant on connaît la constance des procédés par lesquels les mêmes Bororo s'efforcent de prévenir toute irruption de la contingence. Et pourtant, l'ethnographie de ces groupes ne figure que très marginalement dans ses grandes contributions sociologiques : dès lors qu'il s'agit de rendre opératoires ces intuitions initiales dans des modèles à portée plus vaste, Lévi-Strauss utilise des matériaux ethnographiques venus d'autres continents, et les Indiens d'Amazonie disparaissent pratiquement de ses références, exception faite des Bororo, qui formeront, comme on le sait, le point de départ de ses importants articles sur l'organisation dualiste. Cette absence d'analyses techniques sur les sociétés amérindiennes, alors qu'elles ont joué un rôle si crucial dans la formation de sa pensée et de sa sensibilité anthropologique — *Tristes Tropiques* en témoigne avec éloquence — s'explique assez aisément. Il y a encore quelques décennies, les matériaux existants sur l'organisation sociale de ces groupes étaient d'une extrême pauvreté, à l'exception du Brésil central, mieux connu grâce aux recherches de Nimuendajú. Par rapport à la littérature sur l'Australie, sur l'Asie du Sud-Est, et aux exigences de précision ethnographique qu'appelait la rédaction des *Structures élémentaires de la parenté*, l'ethnologie de l'Amazonie n'avait pratiquement rien à offrir. Par ailleurs, on sait maintenant que la grande majorité des sociétés de cette aire relève d'un type de systèmes de parenté qui mettent en œuvre ce que Lévi-Strauss a appelé la « méthode des relations » — une logique centrée sur les rapports généalogiques entre individus —, réservant l'usage de la « méthode des classes » — soit l'utilisation d'un principe de découpage, principalement l'unifiliation — à la création de groupes échangistes qui, à première vue, n'ont rien à voir avec la parenté, puisque leurs activités se bornent à des fonctions rituelles. Or l'essentiel des *Structures élémentaires de la parenté* est axé justement sur l'analyse de systèmes d'alliance régis par une logique des classes. Ces circonstances expliquent pourquoi les Amérindiens ont continué à végéter dans les marges de l'anthropologie théorique, bien qu'ils aient contribué à susciter certaines idées directrices du plus important des théoriciens de la discipline ; voilà pourquoi aussi il a fallu attendre plusieurs décennies, et des réaménagements importants de la théorie structuraliste de l'alliance, avant que les systèmes de parenté amazoniens ne commencent à recevoir un traitement adéquat.

Le statut des travaux de Pierre Clastres est non moins paradoxal, bien qu'il ait été à bien des égards un américaniste archétypal : *La Société contre l'État* est le premier ouvrage d'américanisme tropical qui ait eu un retentissement très large sur l'ensemble de la discipline, et même bien au-delà, parce qu'il proposait un paradigme ou un ensemble de postulats de portée très générale : pour la première fois, des matériaux ethnographiques issus des basses terres d'Amérique du Sud alimentaient directement une hypothèse puissante sur la nature des rapports sociaux. Et pourtant, là encore, la relation entre ethnographie et théorie se voyait faussée, car les Sauvages que Clastres met en scène ne sont pas les Guayaki, ou les Indiens du Chaco, ou telle société particulière, mais bien une construction hybride sur laquelle projeter une théorie du lien social. Démarche inspirée par la philosophie politique classique, mais qui se présentait néanmoins aux yeux des non-spécialistes comme une théorie ethnologique orthodoxe. Démarche exactement inverse de celle de Lévi-Strauss, car tandis que celui-ci n'utilise guère les exemples amérindiens parce qu'ils sont au cœur de l'imaginaire personnel qui nourrit sa pensée du social, Clastres installera au contraire une pensée proprement philosophique au cœur de l'américanisme tropical, au prix d'une simplification radicale du paysage ethnographique, éveillant certes la sous-discipline à une certaine conscience dogmatique des spécificités sociologiques de son objet sans pour autant contribuer vraiment à éclairer les sociétés sud-amérindiennes dans leur complexité et leur diversité.

L'américanisme tropical se trouvait ainsi, autour des années 70, dans une configuration bizarre qui opposait une tradition marquée par le naturalisme et d'où la société était totalement absente — l'écologie culturelle de cette époque se montrant incapable d'expliquer la variété des systèmes sociaux amazoniens autrement que de manière triviale — à un mouvement de pensée où le *socius* était au contraire hyperbolisé, où plus rien n'existait sauf la société, plus exactement des modèles de la société produits soit par l'ethnologue au miroir de ses propres prédilections (e.g. Clastres), soit par les Indiens eux-mêmes au travers du prisme réflexif de leurs observateurs (Maybury-Lewis et ses collaborateurs du projet Harvard). Qu'il fût idéaliste ou empiriste, ce sociologisme manquait aussi sûrement que le naturalisme à rendre compte de la variabilité des systèmes sociaux amazoniens.

Cette confrontation stérile entre une position « matérialiste » et une position « mentaliste » — pour reprendre une formulation révélatrice, courante chez certains de nos collègues nord-américains — s'est fort heureusement dénouée il y a une quinzaine d'années. Depuis, le paysage des études amazoniennes a radicalement changé. D'abord, tout simplement, parce que les populations qu'elles concernaient, loin de disparaître, ont pris un surprenant virage à la fois démographique et politique ; nombre d'entre elles avoisinent maintenant les dizaines de milliers d'individus, et les organisations qu'elles ont récemment créées jouent désormais un rôle non négligeable dans la vie politique des pays sud-américains. L'irruption des Indiens comme sujets collectifs décidés à prendre en main leur destinée interdisait que l'on continuât à traiter leurs sociétés comme

des allégories utopiques ou des machines adaptatives, incapables de tout dynamisme propre. L'approche artisanale, a-historique et très étroitement monographique qui a si longtemps caractérisé l'ethnologie de cette région fut donc progressivement abandonnée au profit de cadres de vision spatialement et temporellement plus larges : jadis centrée exclusivement sur les groupes locaux — considérés comme des microcosmes de la société —, la recherche contemporaine embrasse désormais des grands ensembles régionaux ou culturels, et prend pour objet des systèmes d'interrelations plutôt que des isolats artificiellement coupés de leur environnement social. Par ailleurs, des recherches archéologiques et des travaux d'archives de plus en plus précis et abondants rendent à ces cultures leurs dimensions historiques et permettent d'ores et déjà d'entrevoir des trajectoires complexes et diversifiées, des rythmes d'évolution bien davantage imbriqués dans les grands mouvements continentaux qu'on ne le pensait autrefois. En plein essor depuis quelques années, les études d'ethnoscience et de technologie culturelle montrent en outre que la forêt amazonienne elle-même, considérée comme la plus grande étendue de nature sauvage dans le monde, est en réalité un milieu partiellement anthropique, dont la physionomie actuelle résulte de plusieurs milliers d'années d'interaction constante avec l'homme. Longtemps figés par les ethnologues dans la posture hiératique d'une immobile éternité, l'Amazonie et ses habitants ont en somme fini par rattraper leur histoire.

Le renouveau des études amazoniennes ne se borne pas à cette irruption de l'historicité dans la nature et l'ethnographie. Depuis le livre pionnier de D. Maybury-Lewis, *Akwe-Shavante Society* (1967), plusieurs dizaines de monographies remarquablement détaillées et raffinées sur le plan de l'analyse ont complètement renouvelé l'approche des sociétés amérindiennes des basses terres et ont permis que se dessinent des problématiques novatrices dont l'intérêt dépasse largement le seul cadre américaniste : ainsi dans le domaine de l'analyse des systèmes de parenté élémentaires (relancée, paradoxalement, par les progrès importants accomplis depuis dix ans dans la compréhension des systèmes complexes et semi-complexes), dans l'étude des guerres de reproduction symbolique (cannibalisme, chasse aux têtes) et plus généralement des mécanismes de constitution des identités individuelles et collectives, dans l'élucidation des modes de relations — pratique et symbolique — au monde animal et végétal, dans l'analyse de l'articulation entre les champs du « religieux » et du « politique ». Les changements d'échelle dans la définition des objets considérés comme dans les connaissances qui s'y rapportent ont en outre contribué à faire émerger des domaines ou des catégories de faits auparavant occultés : les phénomènes de changement, d'abord, envisagés non plus du point de vue de l'ethnocide ou de l'acculturation, mais à partir de la construction de formes originales d'ethnicité et d'expression politique empruntant à un registre varié de traditions culturelles ; la réflexion sur la spécificité du lien social, telle qu'elle s'exprime dans la dialectique des genres, l'onomastique, l'amitié formelle ou les hiérarchies statutaires ; les théories indigènes du langage, de la connaissance

et des actes de parole, enfin, longtemps ignorées en raison d'une maîtrise insuffisante de la langue des informateurs. Des recherches ethnohistoriques régionales ont mis au jour des entités économiques et politiques, des réseaux de rapports insoupçonnés jusqu'ici, notamment dans le Nord-Est amazonien et entre le monde andin et les groupes du piémont. Elles ont aussi révélé l'existense de grandes sociétés stratifiées, fortes de dizaines de milliers d'individus — celle des Omagua, celle des Manao, celle des Tapajos, par exemple —, sans commune mesure avec ces cultures résiduelles qu'on connaît aujourd'hui, et qu'on prend trop facilement pour de vivants fossiles des temps précolombiens. Enfin, l'archéologie préhistorique et la linguistique historique ont complètement renouvelé depuis quelques années les théories du peuplement de l'Amazonie, beaucoup plus ancien qu'on ne le soupçonnait, et ont sensiblement modifié l'image qu'on avait de la définition et de la diffusion des familles linguistiques.

Bref, les études amazoniennes sont en pleine effervescence, et elles manifestent un dynamisme, une inventivité théorique dont les autres disciplines régionales commencent à sentir l'attrait. Le caractère restreint et un peu isolé de la communauté américaniste a sans doute favorisé ces développements ; elle constitue en effet un milieu international très intégré, au sein duquel l'information circule vite et bien, et qui est encore préservé de la fragmentation induite par la spécialisation croissante propre à d'autres ethnologies régionales. De fait, chacun des Congrès internationaux des Américanistes depuis 1970 est marqué par de grands symposia amazonistes qui témoignent clairement d'une large convergence d'intérêts thématiques et de paradigmes théoriques.

Cette dynamique s'est traduite par de spectaculaires avancées dans la connaissance ethnographique et historique du monde amazonien. Toutefois, en raison des délais de publication et des faibles investissements en moyens, typiques des études amazoniennes, ces acquis récents et ces nouvelles perspectives de recherche demeurent très mal connus en dehors d'un cercle étroit de spécialistes. Sauf en Amérique du Sud, il n'existe pas de revue consacrée exclusivement à l'Amazonie et la dispersion des articles au gré des circonstances rend difficile à qui n'est pas familier de l'ethnologie de la région d'en acquérir une vue d'ensemble. La montée des préoccupations écologiques dans les pays industrialisés a par ailleurs placé l'Amazonie sous les feux de la rampe sans que les peuples qui l'habitent bénéficient vraiment de cette publicité, bien au contraire. Dans les médias et les campagnes de promotion pour telle ou telle organisation de protection de l'environnement, les Indiens restent des stéréotypes, tour à tour espèce en voie de disparition dont la conservation telle quelle devient impérative, ou derniers dépositaires d'un immémorial savoir naturaliste apte à faire d'eux les gardiens des parcs naturels que les pays occidentaux souhaitent se ménager. De leurs sociétés, de leur histoire et de leur avenir on ne parle point. Le moment nous a donc semblé opportun de consacrer à l'anthropologie des sociétés amazoniennes un numéro spécial d'une grande revue internationale, projet sans précédent dans ce domaine et auquel le format et le style de *L'Homme* paraissent tout particulièrement adaptés. Nous nous sommes fixé pour objectif

d'informer un large public sur l'état d'un secteur de l'anthropologie qui connaît actuellement un grand essor, et dont les recherches éclairent d'un jour nouveau une aire culturelle originale en même temps que des questions essentielles pour les sciences humaines. Les articles réunis ici offrent un résumé des principaux acquis de ces vingt dernières années et présentent un éventail des travaux en cours les plus significatifs. À cela s'ajoute une série de notes critiques à mi-chemin entre le compte rendu thématique et l'article de synthèse, qui retracent la généalogie des problématiques propres à certains domaines clés à partir d'une discussion d'ouvrages qui ont contribué à les forger.

Une entreprise de cet ordre se définit autant par ce qu'elle exclut que par ce qu'elle embrasse. Précisons donc les domaines et les problématiques que la cohérence souhaitée du volume nous ont amenés à sacrifier. Notre propos n'est pas de dresser un panorama complet de l'Amazonie d'hier et d'aujourd'hui, mais bien d'illustrer l'état d'une discipline scientifique confrontée au renouvellement profond de son objet. Par conséquent, des questions aussi essentielles que l'évolution de la paysannerie métisse en forêt, la constitution d'une culture néo-amazonienne transnationale, la croissance urbaine, les mécanismes du partage historique de l'Amazonie entre les États-nations, les politiques économiques et écologiques des pays membres du Pacte amazonien, etc., ne seront pas abordées. Bien qu'associant les regards de chercheurs issus de disciplines différentes, l'approche est ici strictement anthropologique, et ne concerne que les formations sociales indigènes (ou classées comme telles) de l'Amérique du Sud non andine. Ce qui aura été perdu en extension aura néanmoins été gagné en originalité, en intérêt et en profondeur, une thématisation très restrictive permettant de mieux cerner l'aspect novateur des recherches ethnologiques et historiques en cours, et de faire nettement ressortir l'importance de leurs résultats. Ajoutons que le choix des thèmes comme des auteurs a relevé autant d'inclinations personnelles que des aléas de l'emploi du temps de chacun ; ce bilan des études amazoniennes n'est donc ni exclusif ni exhaustif. Il devait aussi refléter la dimension très cosmopolite de la spécialité, ce qui a notamment conduit à inclure un grand nombre d'articles en anglais.

Le plan général du volume cherche à refléter les paradigmes orientant, parfois implicitement, la recherche actuelle, et à illustrer la manière dont les chercheurs spécialistes de l'Amazonie appréhendent eux-mêmes la redéfinition de leur objet. Quatre grands axes l'ordonnent. Le premier, « Du local au global », vise à montrer l'effet des changements d'échelle dans l'analyse des configurations socio-politiques, appréhendées non plus comme des unités « tribales » discrètes, mais comme des réseaux de relations au sein d'ensembles régionaux cohérents. La deuxième section, « La nature du lien social », aborde les spécificités de la sociologie amazonienne sous des angles divers : la nature des systèmes de parenté et d'alliance, bien sûr, mais aussi la formation d'un espace social parallèle ou complémentaire à ces derniers et dont les caractéristiques propres se repèrent aussi bien dans des institutions comme l'amitié formelle que dans les relations distinctives instaurées par la guerre ou dans les modèles

d'humanité livré par la cosmologie. Sous le titre « Histoire, histoires », plusieurs articles explorent ensuite de différentes manières l'incidence de l'histoire sur les rapports que les sociétés de la région ont tissés avec leur environnement social et naturel, à l'époque actuelle et dans la perspective de la longue durée. Intitulée « Figures du sensible », la dernière partie réunit enfin des contributions qui s'attachent à éclairer les conceptions indigènes du langage, des régimes narratifs, des processus cognitifs et de l'expérience du soi. Le lecteur aura l'occasion de constater qu'un tel classement des problématiques est en partie arbitraire, la plupart des articles chevauchant plusieurs de ces thèmes à la fois ; il n'a pour seule fin que d'aider à circuler dans l'apparente diversité des approches de l'Amazonie indienne, un sentier de chasse, en somme, plutôt qu'une perspective cavalière.

Ph.D., EHESS, Laboratoire d'Anthropologie sociale, Paris
A.C.T., CNRS, Équipe de Recherche en Ethnologie amérindienne, Paris

Biblioteca Digital Curt Nimuendajú - Coleção Nicolai
www.etnolinguistica.org