

ENTRETIEN AVEC PHILIPPE DESCOLA

Gilles Boëtsch

Dilecta | Corps

2007/2 - n° 3
pages 5 à 11

ISSN 1954-1228

Article disponible en ligne à l'adresse:

<http://www.cairn.info/revue-corps-2007-2-page-5.htm>

Pour citer cet article :

Boëtsch Gilles , « Entretien avec Philippe Descola » ,
Corps, 2007/2 n° 3, p. 5-11.

Distribution électronique Cairn.info pour Dilecta.

© Dilecta. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Gilles Boëtsch : Le corps se situe entre nature et culture. Pour les anthropobiologistes, c'est un objet bioculturel. Qu'est-ce pour vous ?

Philippe Descola : Je répondrai en faisant un détour historique. Qu'est-ce que le corps pour l'anthropologie sociale ? Un domaine d'intérêt assez récent. Certes, on s'intéresse depuis longtemps aux conceptions de la personne (l'article de Mauss de 1938, « Une catégorie de l'esprit humain, la notion de personne, celle de "moi" », est ici fondateur). Mais l'on s'est d'abord attaché à étudier les composantes immatérielles de la personne, sans doute parce que, sur le terrain, les ethnographes découvraient la diversité et la complexité des notions correspondant à ce que la théologie et la philosophie occidentales appellent « l'âme » et « l'esprit ». Ces notions faisaient donc l'objet de copieux développements dans les monographies ethnographiques afin de bien les distinguer des conceptions européennes. S'agissant du corps, en revanche, les ethnographes sont longtemps restés muets. Ils l'ont traité comme un résidu de l'âme, pas vraiment un objet d'enquête puisque relevant d'une sorte de sens commun universel. Du point de vue des études ethnographiques, le corps est donc longtemps demeuré invisible. Du point de vue théorique aussi, l'anthropologie sociale a mis longtemps à s'intéresser au corps. D'abord faute d'outils pour décrire et analyser cette réalité. Là encore Mauss a joué un rôle pionnier, avec son essai de 1936 sur « Les Techniques du corps » consacré aux *habitus* corporels et à ce que l'on a appelé par la suite « le savoir incorporé », c'est-à-dire ce type de savoir non propositionnel acquis par la pratique

et l'imitation, si profondément automatisé dans des schèmes sensori-moteurs, qu'il est ce « qui va sans dire ».

Un autre point est lié aux précédents : l'on sait l'importance qu'a jouée l'œuvre de Merleau-Ponty dans la pensée de Lévi-Strauss (*La Pensée sauvage* lui est dédiée). La tradition phénoménologique a contribué à mettre en question une théorie de la connaissance et de l'action, qui remontait au cartésianisme, qui fut thématiquée par Kant, et que l'on peut appeler le « réalisme cognitif ». C'est l'idée d'un esprit isolé dans sa boîte crânienne, recevant des informations sur le monde extérieur par le biais du corps et traitant ensuite ses informations de façon à donner des instructions en retour au corps, pour agir sur ce monde. Donc un dualisme du corps et de l'esprit dans lequel le corps a un rôle ancillaire et qui néglige le fait qu'il est à la fois en moi et dans le monde, qu'il est un instrument de connaissance au même titre que le cerveau. Ce dualisme est devenu le sens commun de notre anthropologie du corps en tant qu'Occidentaux modernes, de sorte que la critique du réalisme cognitif menée par Merleau-Ponty ne s'est pas imposée immédiatement. Or, comme Lévi-Strauss l'avait bien vu, il importe de pouvoir combiner une approche de type structuraliste (la construction de modèles contrastifs rendant compte de régularités) avec certains des apports de la phénoménologie de Merleau-Ponty. C'est une démarche dans laquelle je me reconnais tout à fait, mais qui est loin de faire l'unanimité parmi les anthropologues. Tenter d'éliminer la dualité du sujet et du monde dans la description de la vie collective, rendre toute son importance au corps comme instrument

de connaissance, pour suivre Merleau-Ponty, ne doit pas pour autant conduire à négliger la recherche des structures de cadrage qui rendent compte de la cohérence et de la régularité des comportements des membres d'une communauté. Pour utile que soit la physiologie des interactions, celle-ci n'est rien sans une morphologie des pratiques, une analyse praxéologique des formes de l'expérience. En paraphrasant une célèbre formule de Kant, on pourrait dire que des structures sans contenu sont vides, des expériences sans formes, privées de signification. Bref, mettre le corps au centre de l'expérience du monde, c'est bien, mais à condition de s'intéresser dans un même mouvement aux schèmes cognitifs qui structurent les usages du monde selon des modalités particulières.

G. B. : Cette relation entre les éléments de la nature et de la culture fait du corps un lieu d'observation privilégié, tant pour les biologistes que pour les anthropologues considérant la sexualité, l'alimentation ou la mort.

Ph. D. : À propos de l'alimentation, je suis frappé, par exemple, par la difficulté que des biologistes éminents éprouvent à comprendre les réactions des gens qui refusent les OGM. Dans la perspective de la biologie, les OGM devraient constituer un progrès, puisqu'ils ne sont qu'une nouvelle étape dans un très ancien mouvement de développement des biotechnologies, qui date au moins de la domestication des plantes. Ils ne sont donc pas une nouveauté absolue et présenteraient, en outre, toutes sortes d'avantages pratiques. Or, ce que les biologistes ne comprennent pas, c'est que depuis toujours les gens apportent une attention extrême à ce qu'ils ingèrent. Pour qu'un aliment soit décrété consommable, il ne suffit pas qu'il le soit sur le plan biologique, il faut aussi qu'il soit acceptable culturellement. Dans le monde entier, ce que l'on mange ou ce que l'on ne mange pas constitue un élément clé de la définition ethnique et les OGM, des produits perçus comme n'étant pas « naturels » du fait des

manipulations qu'ils ont subies, n'échappent pas à la règle. Exiger que les OGM passent des épreuves de qualification, comme nourriture « légitime » et « pure » avant qu'on les fasse pénétrer dans son corps, est donc en concordance avec une attitude très ancienne de l'humanité et non l'effet d'une méfiance irrationnelle vis-à-vis du progrès. Dans le cas de l'alimentation, comme dans le cas de la sexualité et de la reproduction, nous sommes rentrés dans une ère nouvelle où l'évidence de naturalité a disparu. Avec les nouvelles techniques de reproduction humaine, même avec le diagnostic préimplantatoire, il devient évident aux yeux de l'opinion publique que la reproduction dite « naturelle » est une illusion. Une partie des réactions très vives contre l'avortement dans les milieux croyants, tant en Europe qu'aux États-Unis, vient de la conscience de la disparition d'une naturalité placée sous le contrôle de la Providence divine, annonciatrice d'un monde inquiétant d'artifices. Selon une manière de voir très ancienne en Occident, puisqu'elle remonte aux Grecs, on a pris l'habitude de dissocier entre la nature, d'un côté, c'est-à-dire ce qui se produit indépendamment de l'action humaine, et de l'autre, les conventions sociales résultantes du libre arbitre et le domaine de l'artifice, produit de l'activité technique. Or, l'artifice ne cesse de progresser dans tous les domaines aux dépens de ce qui était perçu jadis comme naturel, depuis le climat jusqu'à l'alimentation, en passant par la reproduction et l'environnement. D'où un malaise dans l'opinion face à ce qui paraît être une transformation de l'équilibre immémorial entre nature et culture.

G. B. : Il y a aussi le contrôle des émotions, le contrôle des pulsions par la culture, en particulier les pulsions corporelles...

Ph. D. : Avec tout ce débat difficile sur la violence. Souvent, on interroge les anthropologues pour comprendre des manifestations de violence qui paraissent aberrantes. Il est difficile de répondre car la violence est très

vraisemblablement une donnée de la nature humaine, mais son expression est modulée socialement et culturellement de façon différente, selon des conditions tenues pour légitimes ou illégitimes. Il y a de la violence partout, mais toutes les formes de violence ne sont pas partout acceptables.

G. B. : Je voudrais que vous disiez quelques mots de votre expérience sur le terrain, sur les populations rencontrées. Par rapport à la conception « moderne » de notre corps, de cet objet qui va devenir de plus en plus « technologisé », avec les biotechnologies, quelles sont les perceptions que d'autres sociétés, dans d'autres cultures, ont de ce corps qui se divise de plus en plus ?

Ph. D. : Avant de parler de mon expérience ethnographique, je voudrais d'abord rappeler que, comme je l'ai montré dans *Par-delà nature et culture* (Gallimard, 2005), il n'y a pas simplement une opposition dans les conceptions du corps entre nous, les modernes, et tous les non-modernes, mais qu'il existe sur la surface de la terre plusieurs ontologies très différentes, qui sont autant de façons de prêter des qualités aux objets du monde, et donc de conceptualiser les corps, qu'ils soient ou non humains. Par exemple, les Indiens Achuar, chez qui j'ai longtemps séjourné en haute Amazonie, ont une ontologie de type animiste, caractérisée par l'inférence qu'il existe une continuité entre les humains et les non-humains du point de vue de l'intériorité – les plantes et les animaux ont une « âme » – mais qu'ils se distinguent les uns des autres par leurs corps, chaque classe d'existants ayant des atouts biologiques spécifiques, et, de ce fait, un point de vue particulier sur le monde, qui lui donne sa définition d'espèce. Tous les êtres vivants ont donc une « culture » conçue par analogie avec celle des humains, mais chaque classe d'être vivant a une « nature » qui lui est propre et qui lui fait percevoir et utiliser le monde à sa manière. De ce point de vue, tous les collectifs d'existants, y compris

les tribus indiennes (ou celle de l'ethnologue), sont vues comme des « espèces ».

G. B. : Suivant le sexe et l'âge ?

Ph. D. : Non, en Amazonie et dans le régime animiste en général, chaque groupe humain est vu comme ayant des appendices particuliers conçus à la manière d'organes : les outils, les parures, les armes, les costumes, les peintures corporelles, les coiffures et même la langue ou le dialecte sont perçus comme des atouts biologiques différenciant les humains, un peu comme des nageoires différentes permettant de distinguer des poissons et des messages sonores de distinguer des oiseaux. Pour les humains, ce qui compte ce n'est pas l'unité du corps nu, c'est la différenciation des corps en acte, en quelque sorte culturellement prolongés.

G. B. : Ce sont de vraies entités bioculturelles...

Ph. D. : Oui et le corps joue ce rôle de différenciateur. C'est le contraire de notre manière, à nous modernes, de voir les choses, depuis Descartes et surtout depuis Darwin : un système où l'accent est mis sur la distinctivité de l'intériorité humaine, en contraste avec une continuité matérielle prenant la forme des animaux machines au XVII^e siècle, plus tard celle de la continuité phylogénétique et en général des lois de la physique et de la chimie s'appliquant à tous les corps indifféremment. Notre ontologie, que j'appelle « naturaliste », repose sur le postulat inverse de l'animisme : les humains sont singuliers par leur esprit – on dirait plutôt maintenant par leurs aptitudes cognitives – mais ils ne se différencient pas considérablement sur le plan physique des non-humains. Du point de vue des principes de composition et de fonctionnement à tout le moins, ils ne constituent pas un ensemble singulier.

G. B. : Mais pas forcément homogène non plus.

Ph. D. : Pendant longtemps, l'anthropologie physique s'est attachée à mettre en avant des

gradations internes d'ordre phénotypique, mais sans remettre en cause pour autant l'unité de l'espèce. Maintenant, les différences sont plus fines, avec tout le débat compliqué sur leurs qualifications : « différences raciales », etc. C'est une façon très différente, inverse même, de jouer une distinctivité par les corps. Une autre ontologie, que j'appelle « analogique », se caractérise par l'idée que les intériorités et les formes physiques de tous les existants sont fragmentées : chaque élément du monde, en particulier chaque humain, est fait d'un grand nombre de composantes différentes, parfois en conflit (c'est l'explication de la maladie), en partie localisées à l'extérieur du corps. Dans un tel système, ce qui compte c'est de tisser le grand écheveau des ressemblances et des analogies entre les différents corps du monde. Cela évoque bien sûr la cosmologie de la Renaissance, avant que nous ne devenions modernes et naturalistes à partir du XVII^e siècle, mais aussi les mondes chinois, mésoaméricain et andin, ou l'Afrique de l'Ouest. Dans ces systèmes, une personne est un mélange de parties matérielles et immatérielles différentes et en perpétuelle recomposition, qui se rattachent chacune à d'autres éléments de l'univers. D'où l'importance de la relation entre macrocosme et microcosme, le corps humain constituant un étalon toujours disponible pour penser la complexité du monde puisque on y retrouve, à une échelle réduite, des processus et des mécanismes qui se donnent libre cours aussi dans le vaste monde.

G. B. : Et le corps comme lieu d'équilibre...

Ph. D. : En effet, parce que, dans une ontologie « analogiste », formée d'une multiplicité de singularités, ce qui compte c'est de parvenir à l'équilibre entre les parties des personnes et du monde. D'où des théories médicales et physiques complexes, comme la théorie des signatures, qui régissent la compatibilité et l'incompatibilité des humeurs et substances physiologiques, en particulier l'importance accordée au fait de maintenir un

équilibre entre le chaud et le froid, entre le sec et l'humide etc. En Amazonie, en Sibérie, en Australie, en revanche, on ne rencontre pas ce genre de préoccupation ni les grands systèmes de classification par des oppositions polaires de qualités sensibles. Mon expérience ethnographique a été celle d'un monde dans lequel la question de l'équilibre des substances ne se pose pas. D'ailleurs, en Amazonie, les prohibitions alimentaires ne portent pas sur des substances qui ne doivent pas être combinées, comme c'est le cas dans les ontologies « analogistes », mais sur des propriétés comportementales, liées à un animal ou à un organe, qu'il n'est pas souhaitable d'acquérir. La manière d'envisager le corps chez les Achuar n'est pas très difficile à comprendre parce qu'elle est en partie fondée sur l'observation des corps animaux : on a une multiplicité d'espèces qui toutes ont des attributs physiques d'un type particulier qui leur permet d'agir dans le monde d'une façon spéciale et donc de se façonner leur monde propre, comme un prolongement de leurs organes. À cela s'ajoute la possibilité de métamorphose : les corps sont des vêtements et l'intériorité d'une espèce peut donc revêtir l'apparence d'une autre espèce (un trait caractéristique des systèmes animiques). Et comme les intériorités sont analogues, l'on peut communiquer avec les non-humains, notamment dans les rêves, malgré la différence des vêtements corporels. Dans l'usage du corps au quotidien, un grand contraste existe entre un contrôle du corps extrêmement strict, des postures très formelles, à l'intérieur de la maison, et un corps, je ne dirais pas libéré, mais dont les capacités particulières d'agir sur le monde deviennent évidentes à l'extérieur de la maison. C'est une société d'habitat extrêmement dispersé et avec une très faible densité de population de sorte que le seul endroit où l'on puisse côtoyer des humains, c'est dans l'intérieur d'une grande maison. Dès que l'on sort, on est dans un monde de non-humains.

À l'intérieur de la maison, règne ce contrôle des corps qui se manifeste par les attitudes et par l'organisation de l'espace. Les visites se font dans une partie de la maison où ne sont admis que les hommes, qui n'ont pas le droit d'aller dans la partie réservée aux femmes : une organisation de l'espace assez classique... Les femmes ne séjournent pas dans cette partie, alors que la maison est ouverte, que l'on voit tout : il y a une sorte de barrière invisible, elles ne rentrent que pour servir de la bière de manioc et de la nourriture aux visiteurs. C'est comme dans la société paysanne en France, il n'y a pas si longtemps. Le protocole de consommation de la nourriture est extrêmement strict, la façon dont on se tient, le fait par exemple qu'il soit malséant de montrer les dents : ainsi dans les discours cérémoniels, extrêmement élaborés, on parle la main devant la bouche pour cacher les dents. Les dents sont le signe de la capacité prédatrice des humains et il est malvenu de l'afficher de façon trop ostensible, même s'il arrive qu'un visiteur assassine son hôte à la fin de la nuit, avant de partir. Mais l'hostilité n'est pas visible lors de la visite car l'on contrôle constamment l'expression des émotions. Dans des sociétés voisines, notamment les Quichua¹ de la forêt ou des Andes, il arrive très souvent que les gens se bagarrent lors des fêtes de boisson. Chez les Achuar, où ces fêtes existent aussi, ce genre de pugilat est impensable. L'expression de la violence existe, c'est une société de guerriers, mais dans des conditions très codifiées. On considère, chez les Achuar, que se battre à mains nues, c'est faire comme des chiens – on ne se battait autrefois qu'à la lance – maintenant, essentiellement dans des embuscades au fusil. C'est là une façon normale de tuer. Les Achuar considèrent donc avec un certain mépris les Quichua pour leur incapacité à se maîtriser. Le crachat est une autre chose très importante. On crache beaucoup mais de façon très codifiée : en enserrant les lèvres entre deux doigts et en projetant un jet de salive pour ponctuer les discours cérémoniels.

Hors de la maison, on parle peu, essentiellement avec des non-humains à qui l'on adresse des discours mentaux. Le rapport avec les humains est réservé à l'intérieur de la maison. Pour les femmes, les non-humains sont les plantes du jardin. Une femme qui paraît seule dans son jardin est en communication constante avec ses plantes par l'esprit, mais elle fait essentiellement un travail très physique, de désherbage en particulier. Même chose pour les hommes, pour lesquels l'essentiel de l'activité est la chasse. Cela suppose un savoir incorporé, très difficile à appréhender. Par exemple, j'ai été frappé par le fait que des adolescents de 16 ou 17 ans possédaient un savoir à la fois classificatoire et éthologique considérable. Les enquêtes que je menais auprès d'eux montraient qu'ils connaissaient le nom de centaines d'espèces animales, leur morphologie, qu'ils pouvaient décrire l'habitat, les mœurs, s'ils étaient migratoires ou pas, leur alimentation, imiter à la perfection leurs messages sonores, etc. Ils avaient aussi une très grande dextérité à la sarbacane. Mais ces garçons ne ramenaient rien en général et il faut attendre d'avoir 30 ou 35 ans pour commencer à être un bon chasseur.

G. B. : Ils revenaient sans rien ?

Ph. D. : Ils revenaient bredouilles ou de temps à autre avec un petit gibier, mais pour devenir un bon chasseur, il faut véritablement être attentif à tous les indices d'une présence animale, même les plus ténus et l'on met très longtemps à acquérir ce genre de compétence. J'en ai moi-même fait l'expérience, j'avais un fusil, mais dans une forêt équatoriale, en matière d'animaux, on ne voit la plupart du temps que des mouches et des moustiques, même dans une forêt aussi peu peuplée par les humains que celle des Achuar. Il faut d'abord se servir beaucoup de ses oreilles, car on repère les animaux au son. Il faut avoir constamment le corps branché sur des indices, mais on ne peut pas faire cela de façon réflexive. Je pouvais reconstituer des indices quand il m'arrivait de chasser avec un

homme : « là tu vois, il y a un papillon de telle espèce », autrement dit, un singe est passé par là, qui a uriné, le papillon est attiré par son urine. J'avais progressivement appris ces choses-là, mais je ne les avais pas intériorisées. Or, à la chasse, il faut en permanence être attentif à des dizaines d'observations de ce type et en tirer parti sans vraiment réfléchir. C'est très difficile à décrire, non parce que cela se passe en Amazonie, car c'est le cas de n'importe quel type de savoir incorporé. Je voulais souligner cela : hors de la maison on a un corps, à la fois branché par son intériorité (en partie vers les non-humains) qui tisse un lien constant par le discours de l'âme, et qui en même temps est branché par toute la sensibilité sur les indices qui permettent de se rendre compte si une plante a souffert, si elle est malade, etc., ou bien si tel ou tel indice va permettre de trouver un animal. Donc, des formes distinctes de lier le corps à l'environnement.

G. B. : On est dans une interface entre le naturel et le culturel dans la mesure où il faut que les deux mondes soient vraiment en interaction pour que l'on puisse pénétrer dans la recherche, par exemple de nourriture, dans le système des autres...

Ph. D. : Je pense que l'une des sources cognitives de l'animisme, au sens d'une ontologie fondée sur l'identité des intériorités et sur la différence par les corps, vient de l'expérience du chasseur. On sait depuis toujours que pour chasser il faut se mettre à la place de l'autre. Il faut vivre et voir les choses comme l'animal que l'on poursuit, il faut habiter le monde comme lui. Donc on change de point de vue, on se met dans la perspective de l'animal, ce qui signifie que la métamorphose, en fait, est une anamorphose : c'est un déplacement de point de vue qui fait voir les choses différemment. Et cet exercice que tout chasseur ou pêcheur est amené à faire pose ce questionnement. Qu'est-ce que c'est de se mettre à la place d'une truite ou d'un chevreuil ? Il faut évidemment anticiper la réaction de l'animal

et donc voir les choses comme lui, je crois que c'est là un impératif universel de la chasse. Il y a dans l'animisme et dans cette attitude qui consiste à se mettre dans la peau de l'autre quelque chose d'une traduction dans une doctrine ontologique.

G. B. : Ce n'est pas seulement la connaissance du milieu, de l'espèce, l'habitude, le mode de vie, qui permet d'être un bon chasseur, c'est effectivement d'arriver à voir le monde avec les yeux de l'animal. Vous avez dit au début que le corps, pour l'anthropologie sociale et culturelle, est un objet d'étude intéressant mais que pris en tant que tel, il n'a pas grand intérêt. Si on se place au niveau de l'espèce, dans nos sociétés humaines de la mondialisation, maintenant que toutes les cultures sont reliées par la communication, est-ce que l'on ne va pas assister à un changement généralisé des relations au corps ?

Ph. D. : Question difficile, comme tout ce qui suppose un jugement prédictif. Il est certain que du point de vue des conceptions du corps, la scolarisation, en transmettant le modèle naturaliste du corps, va avoir des conséquences. Ce qui paraît peut-être plus intéressant à examiner, c'est la façon dont la mondialisation peut aboutir à un changement de l'usage du corps. Notamment l'idée que la scolarisation est souvent un obstacle à l'acquisition des savoirs incorporés par le fait qu'on est en quelque sorte délocalisé dans un établissement scolaire une partie de la journée. Pour mon expérience ethnographique dans les sociétés d'Amazonie, il devient de plus en plus évident que cet apprentissage par les enfants d'un très grand nombre de techniques mais qui ne s'est jamais formalisé, va devenir de plus en plus difficile. Alors que l'on a longtemps parlé de l'imprévoyance des sauvages (les pauvres et les primitifs seraient imprévoyants) une chose par exemple, m'a beaucoup frappé chez les Achuar : c'est qu'au contraire, en maîtrisant un très grand nombre de techniques, on peut fabriquer en un instant ce dont on a besoin. Donc on va à la pêche,

on va harponner des poissons, on fait une pointe de harpon sur-le-champ, on n'a pas besoin de garder sa pointe de harpon parce que cela se fait en cinq minutes, à condition bien évidemment d'avoir un vieux clou.

G. B. : Mais ce sont là les vieilles traditions de nomadisme, de chasseurs-cueilleurs...

Ph. D. : Ce sont des traditions de polyvalence. Ce qui frappe justement, dans ces sociétés où j'ai eu la bonne fortune de vivre, c'est le fait que chacun est polyvalent, à l'intérieur d'une division sexuelle du travail. On construit des maisons très grandes qui peuvent abriter quarante personnes, donc cela nécessite du temps et des compétences. Or n'importe qui est capable de faire n'importe quoi dans le processus technique de la construction de la maison. Et c'est la même chose pour tout. De même qu'il y a des femmes qui font les plus belles poteries, il y a des hommes qui font des sarbacanes plus droites. Mais il n'y a pas de spécialisation du travail. Il y a donc l'acquisition d'un grand nombre de compétences, une chose qui n'est pas seulement caractéristique de l'Amazonie, mais aussi de toute société où il n'y a pas de scolarisation des enfants : ils acquièrent leur savoir autrement, par transmission informelle, par la pratique et l'observation.

G. B. : L'incorporation du savoir avec le temps devient plus importante, on sait de plus en plus de choses en vieillissant. Dans nos sociétés, c'est l'inverse...

Ph. D. : De ce fait, on va déléguer de plus en plus des fonctions. Nous savons, nous les humains, déléguer des fonctions qui auparavant étaient remplies par chacun d'entre nous, soit à des objets, soit à des techniques incorporées dans des objets, soit à des spécialistes, et donc être en partie dépossédés de notre capacité d'agir sur le monde. Je pense que c'est un appauvrissement. On gagne d'un côté, par l'extension du savoir, mais on perd par cette délégation.

G. B. : Quand on est Achuar, les fonctions essentielles sont donc certainement liées à

l'alimentation, la reproduction... Est-ce que la scolarisation proposée offre cela ?

Ph. D. : Je me souviens d'un Shuar, voisin des Achuar, un médecin, le seul parmi les Jivaros d'Équateur dans les années 70, qui se plaignait de ne plus savoir chasser. Il avait bien conscience qu'il avait échangé quelque chose contre autre chose. Dans le cas présent, c'était probablement un échange positif, puisqu'il était très conscient de ses responsabilités et il avait mis sur pied un service de santé pour soigner les gens, s'occuper du corps des autres. Dans certains cas, lorsque la scolarisation est malheureusement d'assez médiocre qualité, répétitive, de pure inculcation, on stoppe l'apprentissage du savoir incorporé, sans fournir véritablement en échange un outil qui permette de progresser dans d'autres types de connaissances. Et là, oui, on perd au change.

I. Langue parlée par les Indiens des Andes.



Philippe Descola

Photo C.Hélène Gallimard