Reflexos
ISSN : 2260-5959
Éditeur : Université Toulouse - Jean Jaurès

9 | 2025
Lumières et politique dans le monde ibéro-américain

Le rousseauisme dans le débat académique sur les indigènes brésiliens

O rousseauismo no debate acadêmico sobre os indígenas brasileiros
Rousseauism in the academic debate on indigenous Brazilians

Gustavo Cunha Bezerra

http://interfas.univ-tlse2.fr/reflexos/1877

Référence électronique
Gustavo Cunha Bezerra, « Le rousseauisme dans le débat académique sur les indigènes brésiliens », *Reflexos* [En ligne], 9 | 2025, mis en ligne le 16 mars 2025, consulté le 27 août 2026. URL : http://interfas.univ-tlse2.fr/reflexos/1877

Droits d'auteur
CC BY

Le rousseauisme dans le débat académique sur les indigènes brésiliens

O rousseauismo no debate acadêmico sobre os indígenas brasileiros
Rousseauism in the academic debate on indigenous Brazilians

Gustavo Cunha Bezerra

TEXTE

1 Lorsque nous nous proposons de réfléchir à la question indigène brésilienne à partir de l'optique du rousseauisme, nous avons d'emblée l'impression d'entrer sur un terrain quelque peu miné. L'image du « bon sauvage » dépeinte par Rousseau dans plusieurs de ses articles, notamment dans le *Discours sur l'origine de l'inégalité*, peut sembler au lecteur du XXIe siècle assez naïve et simpliste. En fait, plus de trois cents ans après la publication du deuxième *Discours*, les études relatives à ces populations provoquent un débat qui va bien au-delà du regard nostalgique de l'auteur du XVIIIe siècle, qui considérait le mode de vie des « sauvages » comme l'âge d'or de l'humanité.

2 Par ailleurs, malgré les précautions que la prudence nous impose, lorsque nous avons à l'esprit que le livre d'anthropologie le plus vendu du XXe siècle répercute avec vigueur ce sentiment rousseauiste, notamment à propos des indigènes brésiliens, nous nous rendons compte que le sujet n'est pas si déraisonnable. Le célèbre voyage de Claude Lévi-Strauss, jeune ethnologue à l'époque, dans les régions les plus reculées du Brésil au cours des années 1930, est à l'origine du grand classique de l'anthropologie, *Tristes Tropiques*. De plus, il permet au voyageur de débuter un extraordinaire parcours scientifique qui fera de lui l'un des plus importants intellectuels du siècle dernier. Après avoir accepté l'invitation d'enseigner la sociologie à l'Université de São Paulo (USP), Lévi-Strauss a porté à l'étude ethnographique un intérêt qui n'a cessé d'augmenter. Il se rappelle l'appel téléphonique de Célestin Bouglé, en 1934. Après lui avoir proposé le poste à l'USP, Bouglé affirme, de façon erronée : « Les faubourgs sont remplis d'Indiens ; vous leur consacrerez vos week-ends[1] ».

3 Selon Peixoto[2], le jeune professeur de philosophie et ethnologue en devenir n'avait pas assisté aux cours de Marcel Mauss à l'*École Pra-*

tique des Hautes Études et, de ce fait, la possibilité de mener un travail de terrain au Brésil se présentait comme une intéressante opportunité pour combler cette lacune. Dans les années 1930, il n'y avait encore que peu d'études ethnologiques françaises consacrées à l'Amérique du Sud [3]. D'après Viveiros de Castro, les recherches anthropologiques réalisées depuis le XIXe siècle sont principalement consacrées à l'Afrique, l'Océanie, l'Inde et l'Amérique du Nord :

> L'Amérique du sud a été en marge de ce mouvement systématique de recherche, caractéristique de la modernité tardive, sur les formes de vie sociale non-européennes : l'Indien sud-américain a été le Sauvage de la philosophie du XVIe au XVIIIe siècle, non pas le Primitif de l'anthropologie victorienne [4].

4 La publication de Lévi-Strauss, en 1936, concernant les Indiens Bororos [5] dans le *Journal de la Société des Américanistes*, est l'un des rares articles sur le Brésil publiés jusqu'alors. Si le voyage de Lévi-Strauss au Brésil a été motivé par son intérêt personnel de faire sa place au sein du monde académique, on ne peut cependant nier l'empathie de l'anthropologue envers les Indiens d'Amérique [6]. Dans *Tristes Tropiques*, Lévi-Strauss expose les réflexions qui l'ont accompagné pendant son voyage en bateau :

> [...] ma pensée s'élève vers vous, survivants d'une arrière-garde qui a si cruellement payé l'honneur de tenir les portes ouvertes : Indiens dont, à travers Montaigne, Rousseau, Voltaire, Diderot, l'exemple a enrichi la substance de quoi l'école m'a nourri, Hurons, Iroquois, Caraïbes, Tupi, me voici [7] !

5 Ce sont les Indiens du XVIe siècle qui occupent les pensées du voyageur. Les cruautés que les navigateurs européens, « dont l'avidité ne pouvait plus se contenter du leur [de leur propre continent [8]] », ont fait subir à ces peuples, sont évoquées par Lévi-Strauss, qui souligne le fait que la population de cent mille Indiens à Hispaniola (aujourd'hui Haïti et la République Dominicaine) a été complètement décimée au XVIe siècle.

6 L'épisode de l'envoi de l'ordre de Saint Jérôme à Hispaniola au début du XVIe siècle est aussi rappelé dans *Tristes Tropiques*. Son objectif était d'enquêter sur les dénonciations d'atrocités commises par les

colons espagnols envers les Indiens. Les moines interrogeaient les colons afin de savoir si les Indiens étaient capables de vivre par eux-mêmes. Les colons leur répondant par la négative, la conclusion générale fut qu'il était préférable pour les Indiens de devenir des hommes esclaves plutôt que de rester des animaux libres. Pour contrebalancer ce fait, Lévi-Strauss cite le témoignage de Gonzalo Fernández de Oviedo à propos des Indiens de Porto Rico qui capturaient les hommes blancs et les noyaient. Par la suite, « ils montaient pendant des semaines la garde autour des noyés afin de savoir s'ils étaient ou non soumis à la putréfaction[9] ». En comparant ces deux événements, l'anthropologue observe que les Blancs soupçonnaient les Indiens d'être des animaux ; les Indiens quant à eux, pensaient que les Blancs étaient peut-être des dieux. Pour l'auteur, « à ignorance égale, le dernier procédé était, certes, plus digne d'hommes[10]. »

7 Benoît L'Estoile observe que dans *Tristes Tropiques*, Lévi-Strauss « s'intéresse plus aux traces des mondes indigènes disparus qu'au Brésil contemporain[11] ». Dès son arrivée à Rio de Janeiro, il pense à l'île habitée par Villegaignon au XVIe siècle. En se promenant le long de *l'Avenida* Rio Branco, son imagination voyage vers les villages Tupinambá qui y existaient autrefois. Dans sa poche, Lévi-Strauss portait le livre de Jean de Léry, *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*, « chef-d'œuvre de la littérature ethnographique[12] ». Des années plus tard, lors de la leçon inaugurale de Lévi-Strauss au Collège de France, on trouve une autre référence à l'auteur du XVIIe siècle. En cette occasion extraordinaire, l'anthropologue désormais renommé pose la question suivante :

> Comment se peut-il que l'ethnographie n'ait pas reçu sa place, quand elle était encore jeune, et que les faits gardaient leur richesse et leur fraîcheur ? Car c'est en 1558 qu'on se plaît à imaginer cette chaire établie, alors que Jean de Léry, revenant du Brésil, rédigeait son premier ouvrage, et que paraissaient *Les Singularités de la France antarctique* d'André Thevet[13].

8 À cette référence à Léry, Frank Lestringant en ajoute une autre, trouvée dans une interview de Lévi-Strauss pour la préface de l'édition de 1994 de l'*Histoire d'un voyage fait en la Terre du Brésil* :

> La lecture de Léry m'aide à m'échapper de mon siècle, à reprendre contact avec ce que j'appellerai une « sur-réalité » – qui n'est pas celle dont parlent les surréalistes : une réalité plus réelle encore que celle dont j'ai été le témoin. Léry a vu des choses qui n'ont pas de prix, parce que c'était la première fois qu'on les voyait et que c'était il y a quatre cents ans [14].

9 Lestringant observe quelques similarités dans la façon dont *Histoire d'un voyage fait en la Terre du Brésil* et *Tristes Tropiques* décrivent les coutumes des indigènes brésiliens, mais il souligne que la similarité entre les deux œuvres est encore plus profonde et qu'elle « touche au domaine subjectif de l'émotion ». Selon les mots du commentateur :

> Malgré l'écart de quatre siècles, les chants rythmés des Indigènes provoquent toujours le même émerveillement. De la même manière pour Lévi-Strauss que pour Léry, c'est une pure joie et il est « merveilleux de les écouter ». L'admiration pour les danses est perçue avec une intensité particulière par le deuxième auteur, qui fait référence au « cotillon métaphysique éblouissant des Bororos ». Le chapitre XVII du livre Histoire d'un voyage nous fait pénétrer dans l'intimité heureuse de la famille Tupinambá et nous annonce, au-delà de l'*Émile* de Rousseau, l'extraordinaire idylle Nambikwara décrite dans le chapitre « En famille » de *Tristes Tropiques* [15].

10 Même si Rousseau n'a pas vraiment rencontré les indigènes, à la différence de Léry et Lévi-Strauss, les éloges constants envers ceux qui sont restés « plus longtemps dans leur état primitif [16]», ou qui ne s'en sont pas éloignés, rendent évidente son admiration pour ces peuples. L'auteur du *Discours sur l'inégalité* a connu les indigènes seulement à travers les récits des voyageurs qui ont nourri dans son imagination une opinion très favorable à leur égard.

11 Gilbert Chinard, qui étudie l'influence qu'ont eu les récits des voyageurs en Amérique sur la philosophie de Rousseau, affirme que « la théorie sur la bonté de l'homme sauvage est devenue un lieu commun dans les récits de voyage du XVIIIe siècle [17]». Toujours au début du XVIIe siècle, le voyageur français Lescarbot écrivait dans *Histoire de la Nouvelle France*, à propos des Indigènes : « Pour ce qui est de la justice, ils n'ont aucune loi divine ni humaine, sinon celle que leur nature leur enseigne qu'il ne faut pas offenser autrui [18] ». Dans la première

moitié du XVIIIe siècle, le naturaliste jésuite Joseph-François Lafitau publie le livre intitulé *Des mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des anciens temps*, dans lequel les indigènes nord-américains sont décrits comme des êtres bons et bienveillants qui « ont pour leurs égaux une déférence surprenante, exercent une hospitalité qui a de quoi confondre les nations d'Europe et ont de plus une religion qui a une grande conformité avec celle des premiers temps[19]. Au regard de ces références, ainsi que d'autres, qui démontrent les possibles inspirations des idées rousseauistes sur les peuples natifs d'Amérique, Chinard conclut que, même si c'est une idée partagée par les récits de voyage du XVIIIe siècle, la théorie sur la bonté de l'homme sauvage « reste cependant confinée dans cette littérature un peu spéciale, noyée sous un fatras de détails oiseux, jusqu'au jour où Rousseau croira la découvrir et la présentera toute simple et toute nue au grand public[20] ».

12 Ce sont les mêmes Indiens qui émerveillent Lévi-Strauss et Rousseau, les Indiens tels que décrits par les premiers Européens qui se sont consacrés à leur étude. La relation entre ces deux grands penseurs, que deux siècles séparent, va sans doute bien au-delà de cette convergence de pensée. Lévi-Strauss ne cache pas son admiration pour le philosophe du XVIIIe siècle, et lui rend un bel hommage dans les dernières pages de *Tristes tropiques* :

> Rousseau, le plus ethnographe des philosophes : s'il n'a jamais voyagé dans les terres lointaines, sa documentation était aussi complète qu'il était possible à un homme de son temps, et il la vivifiait - à la différence de Voltaire - par une curiosité pleine de sympathie pour les mœurs paysannes et la pensée populaire ; Rousseau, notre maître, Rousseau, notre frère, envers qui nous avons montré tant d'ingratitude, mais à qui chaque page de ce livre aurait pu être dédiée si l'hommage n'eût pas été indigne de sa grande mémoire[21].

13 Plus tard, en 1962, lors de la célébration du 250e anniversaire de la naissance de Jean-Jacques Rousseau, l'anthropologue lui a attribué la création des « sciences de l'homme ». D'après Lévi-Strauss, le Genevois serait à l'origine de l'expérience ethnographique, c'est-à-dire chercher à connaître l'homme en commençant par le refus de soi-même :

> La pensée de Rousseau s'épanouit donc à partir d'un double principe : celui de l'identification à autrui, et même au plus « autrui » de tous les autrui, fût-il un animal ; et celui du refus d'identification à soi-même, c'est-à-dire le refus de tout ce qui peut rendre le moi « acceptable ». Ces deux attitudes se complètent, et la seconde fonde même la première : en vérité, je ne suis pas « moi », mais le plus faible, le plus humble des « autrui » [22].

14 Ceci nous amène à un point fondamental de ce travail : la conception de l'objet de la recherche ethnographique comme une altérité qui nous dévoile un véritable « autre », l' « exotique » (terme très souvent utilisé péjorativement dans les critiques portant sur cette approche ethnographique). Eduardo Viveiros de Castro qualifie ce type d'étude d'« anthropologie de l'altérité culturelle radicale », ou même d'« exotisme stratégique [23] ». Anthropologue amazoniste (ou « américaniste » comme il se définit lui-même), Viveiros de Castro est une figure phare de cette forme de recherche en ethnographie, qui privilégie l'aspect sauvage des peuples indigènes, en d'autres termes ce qui différencie radicalement nos cultures.

15 Nous nous référons ici spécifiquement à Viveiros de Castro en raison de la forte influence de la pensée de Lévi-Strauss sur ses travaux. Nous cherchons donc à étudier la possibilité d'un cheminement d'idées qui, commençant par Rousseau, arriverait à l'anthropologie brésilienne en passant par Lévi-Strauss. Lors d'un retour sur son parcours académique, Viveiros de Castro se rappelle comment les œuvres du célèbre anthropologue l'ont séduit :

> L'ambition universaliste de sa pensée liée à un prodigieux sens du détail concret ; sa volonté de rigueur logique associée à une profonde passion pour l'esthétique ; sa bonne capacité d'abstraction à partir d'un matériau difficile d'accès et exotique [...], Lévi-Strauss m'a conduit à l'anthropologie, et ce fait a déterminé ma relation à la discipline. En plus d'être américaniste, je suis devenu un ethnologue « structuraliste » [24].

16 Viveiros de Castro se rappelle également son désaccord total avec les disciplines principales de sa licence en sociologie à l'Université Pontificale de Rio de Janeiro, qui étaient orientées vers la sociologie du sous-développement. Le jeune étudiant ne se voyait pas comme un

futur chercheur en sociologie brésilienne, « une chose qui ne correspond pas du tout à mes idées [25] ». Lorsqu'il rejoint le Musée National de l'Université Fédérale de Rio de Janeiro, inspiré par les cours de Roberto da Matta sur la théorie de la parenté qui lui ont permis de renouer avec son goût pour Lévi-Strauss, il décide alors d'étudier les indigènes. Viveiros de Castro observe également que, pendant son master [26] en anthropologie sociale au Musée National, l'ethnologie ne rencontrait pas beaucoup de succès : « le mouvement prédominant était celui de l'association des problématiques urbaines, rurales et nationales [27] ». Les recherches ethnologiques se pratiquaient alors au Musée National selon deux axes, le premier inspiré des études de Roberto Cardoso de Oliveira, qui proposait d'établir une sociologie du Brésil indigène, le deuxième sur « l'étude ethnographique des sociétés Jê et Bororo du Brésil central, qui avaient fait l'objet de travaux célèbres de Nimuendaju et Lévi-Strauss, et qui présentaient des énigmes considérables relatives à la théorie de la parenté et aux typologies en vigueur sur les cultures sud-américaines [28] ».

17 Une autre observation importante de Viveiros de Castro sur son parcours universitaire est celle qui fait référence à son choix d'étudier des groupes relativement « traditionnels » et « isolés » :

> Ce choix était le résultat de beaucoup de romantisme et d'émulation, mais il était également en cohérence avec mes intérêts théoriques. J'ai toujours été conscient que les peuples Yawalapíti et Araweté ne représentaient aucune situation typique, soit de la condition indigène contemporaine, soit de ce à quoi aurait ressemblé le monde précolombien : leur faible contingent démographique ainsi que leurs conditions de vie relativement isolées et protégées sont le fruit de ce même passé hostile qui a détruit et subordonné des centaines d'autres sociétés. D'abord, si j'avais été intéressé par les phénomènes majoritaires, je n'aurais jamais étudié les indigènes. De plus, ces peuples présentaient une situation plus simple concernant ce qui m'intéressait : l'étude d'autres « formes de vie », pour utiliser la formule de Wittgenstein [29].

18 Il est intéressant de noter que Viveiros de Castro a eu besoin de justifier son choix des types de groupes auxquels il a consacré ses recherches. Comme nous le verrons plus loin, cette justification n'est pas inutile. L'auteur cherche de cette manière à se défendre d'une

critique assez répandue selon laquelle les études de ce genre privilégiaient les peuples « exotiques », au détriment d'autres peuples, sur lesquels les « Blancs » avaient déjà exercé une plus grande influence. Par ailleurs, lorsque Lévi-Strauss a écrit *Tristes tropiques* dans les années 50, il n'a pas jugé mal placé d'affirmer : « J'étais allé jusqu'au bout du monde à la recherche de ce que Rousseau appelle 'les progrès presque insensibles des commencements'. […] J'avais cherché une société réduite à sa plus simple expression [30] ». Dans ce même ouvrage, nous pouvons lire qu'« il n'y a pas de perspective plus exaltante pour l'ethnographe que celle d'être le premier blanc à pénétrer dans une communauté indigène [31]. À l'approche de sa rencontre inédite avec les Tupi-Kawahib, Lévi-Strauss s'exalte :

> Je revivrais donc l'expérience des anciens voyageurs, et à travers elle, ce moment crucial de la pensée moderne où, grâce aux grandes découvertes, une humanité qui se croyait complète et parachevée reçut tout à coup, comme une contre-révélation, l'annonce qu'elle n'était pas seule, qu'elle formait une pièce d'un plus vaste ensemble, et que, pour se connaître, elle devait d'abord contempler sa méconnaissable image en ce miroir dont une parcelle oubliée par les siècles allait, pour moi seul, lancer son premier et dernier reflet [32].

19 Face à de telles attentes, la rencontre avec les indigènes Tupi-Kawahib ne pouvait, dans une certaine mesure, se révéler que décevante. Pourtant, ce qui nous semble pertinent ici est justement cet élan motivé par la recherche d'autres « formes de vie », cela même que Viveiros de Castro nomme l'altérité culturelle radicale. Bien sûr, on ne peut réduire la pensée de Lévi-Strauss, ni celle de l'anthropologue brésilien, à ce seul aspect, ni même en faire un point central. Il s'agit simplement de mettre en avant l'intérêt que tous deux portent au sauvage. Dans un entretien publié dans *La Lettre du Collège de France*, à l'occasion du centième anniversaire de Lévi-Strauss, Viveiros de Castro souligne l'importance de sa contribution à redonner aux peuples indigènes une perception favorable dans l'opinion publique. Il affirme que Lévi-Strauss

> a transformé le « primitif » du XIXe siècle, personnage essentiellement négatif ou positif, en la figure positive du « sauvage », lui redonnant quelque peu le rôle qu'il avait au XVIe siècle, en renouant

> avec des inspirations présentes chez Montaigne et Rousseau, deux références fondamentales dans son œuvre [33].

20 Viveiros de Castro observe aussi que cette « vision idéologique de Lévi-Strauss », présente dans *Tristes tropiques*, « exprime une conception dix-huitiémiste de la société primitive, où le contraste moralisant avec la modernité occidentale » conduit à un jugement « favorable à une cosmologie pessimiste et entropique de la chute de l'Homo sapiens après l'Âge d'or, qu'est l'Amérique précolombienne [34] ». Dans *Tristes tropiques*, une telle image de la société primitive est plutôt associée aux indigènes Nambikwara, et serait l'équivalent de la « monade contractuelle rousseauiste », alors que l'autre image, celle dérivée des Bororó ou des Kadiwéu, « exprime une géométrie complexe et contradictoire [35] ». L'anthropologue brésilien souligne encore que « compte-tenu du pathos pessimiste qui traverse *Tristes tropiques*, les Nambikwara sont moins l'idéal type de la société primitive que son image, un mirage nécessairement illusoire de ce monde perdu [36] ».

21 Si, d'un côté, Lévi-Strauss et Viveiros de Castro montrent tous les deux une préférence pour l'étude de groupes plus isolés, de l'autre, Viveiros de Castro cherche à justifier son choix afin d'éviter le stigmate de « l'exotisme ». Parmi les études ethnographiques de Viveiros de Castro, la seule réalisée au sein d'un groupe « non traditionnel » était celle sur les Kulina du Purus. À ce propos, l'ethnologue affirme que de tels indigènes

> n'avaient pas besoin d'une ethnologie contemplative qui se ne serait intéressée qu'à la cosmologie, aux rituels et à la parenté, mais d'une anthropologie de l'action ; ils avaient besoin de quelqu'un possédant une plus grande compréhension de l'histoire et de la sociologie de l'Amazonie, et qui serait capable d'étudier quelque chose qui pourrait les intéresser. Cela n'était malheureusement pas mon cas. J'ai arrêté d'étudier les Kulina, non pas parce que je pensais qu'ils n'étaient pas « traditionnels » (leur culture était au contraire pleinement vivante), mais parce que j'étais à la recherche d'un cas plus simple [37].

22 Le type d'approche historique et sociologique cité ci-dessus est adopté par d'autres anthropologues tout aussi réputés dans le milieu académique. Actuellement, un de ses plus illustres représentants est

João Pacheco de Oliveira, camarade de classe d'Eduardo Viveiros de Castro lors de ses études en licence à la PUC et en doctorat au Musée National. Tous deux y sont également devenus professeurs à la même époque. Pacheco de Oliveira, suivant l'axe de recherche de son directeur de mémoire de master, Roberto Cardoso de Oliveira, défend une étude anthropologique qui considère, selon ses propres mots, « le passé comme un problème ethnographique en même temps qu'elle analyse le présent comme un problème historique [38] ».

23 Le but de ce travail n'est pas d'analyser l'aspect historique et sociologique des études anthropologiques sur les indigènes brésiliens. Cependant, il est très intéressant d'essayer de comprendre les critiques de Pacheco de Oliveira envers le type d'anthropologie pratiqué par Viveiros de Castro, critiques qui cherchent, d'après Pacheco, à montrer que ce serait une erreur d'ignorer les interactions que les indigènes « maintiennent dans les contextes réels dans lesquels ils vivent – à savoir les relations interethniques à l'échelle locale, l'insertion dans un État-nation ou encore les réseaux et flux transnationaux [39] ». Selon Pacheco, le problème est le résultat « exotisant » et quelque peu romantisé de ces approches. Résultat qui finit par peser sur l'exécution de rapports et d'expertises dans le processus de délimitation des terres indigènes.

24 Comme l'observe Pacheco [40], dès le début des années quatre-vingt-dix, les anthropologues commencent à jouer un rôle plus important dans les politiques publiques relatives aux indigènes. Un décret publié en 1996 norme l'identification territoriale des différentes ethnies, laissant l'anthropologue mener les études nécessaires. Pacheco s'interroge d'abord sur la possibilité pour un anthropologue de déterminer si l'ethnie d'un groupe humain particulier est indigène ou non. Si oui, comment un spécialiste pourrait-il déterminer le territoire qui lui appartient ? Ce sont précisément à ces questions très complexes que les juges, procureurs et avocats attendent des réponses objectives de la part des anthropologues.

25 Pacheco souligne que, dans certains cas, quand les groupes conservent l'usage de leur propre langue, ou qu'ils vivent en situation d'isolement, « le travail de l'anthropologue est relativement plus simple [41] ». En revanche, quand les groupes ethniques ne possèdent plus de langue propre et que leur « leur culture ne contraste pas ma-

nifestement avec la culture régionale[42] », leur condition d'indigènes devient discutable : « le sens commun soutient que le lien de continuité historique a été rompu et que de tels groupes, avec l'accélération du processus d'acculturation, ont fini par être totalement assimilés et ne se distinguent donc plus du reste de la population brésilienne[43] ». Ces groupes sont parfois appelés « faux Indiens », car en l'absence d'un élément « typique ou authentique » de leurs cultures, ils chercheraient à manipuler leurs identités ethniques.

26 Une autre qualité est également attribuée par le sens commun aux peuples indigènes. Il s'agit de leur relation particulière avec la nature ; ils sont considérés comme d'authentiques habitants des forêts qui rejettent le confort offert par la civilisation. Toujours selon Pacheco,

> l'image typique exprimée par les peintres, les illustrateurs, les plasticiens, les dessins d'enfants et les caricaturistes, est toujours celle d'un individu nu, qui ne sait que lire le grand livre de la nature, se déplace librement à travers la forêt et porte sur lui (ou exhibe sur son corps) les marques d'une culture exotique et rudimentaire, qui remonte aux origines de l'histoire de l'humanité[44].

27 Selon cette acception, les indigènes seraient associés à une nature en voie de disparition, « et les Indiens eux-mêmes peuvent utiliser ces représentations pour réveiller la conscience coupable des Blancs, voire pour assimiler la doctrine du salut contenue dans le discours écologique au tournant du millénaire[45] ». Le problème de cette identification des Indiens avec les « bons sauvages » réside, pour Pacheco, dans la définition du « statut juridique » de ces peuples, lorsque d'importantes marques d'altérité ne sont pas identifiées ; de plus, il souligne que ces définitions juridiques « ne doivent pas être liées à une matérialisation incertaine et contestée de représentations génériques sur « l'Indien », souvent constatée dans des situations radicalement différentes de celles supposées par le mythe de la primitivité[46] ».

28 Le terme « indianisme », en référence à l'école littéraire romantique du XIXe siècle (qui dépeignait les indigènes comme des personnages héroïques), est repris par Pacheco pour qualifier un type d'approche utilisé dans les enquêtes qui cherchent à définir le statut juridique de groupes humains spécifiques. Dans ce type de lecture, nous aurions toujours besoin de la tutelle de l'homme blanc. Puisqu'ils sont consi-

dérés comme une relique du passé, [« la survie des Indiens dépendra de l'exercice altruiste de la tutelle d'un patron blanc, tutelle qui devra, d'une manière ou d'une autre, être liée à une vision nativiste de l'État[47] ». Le verdict de Pacheco est quelque peu sévère lorsqu'il affirme qu'une telle compréhension des Indiens, outre qu'elle ne contribue pas à augmenter le rôle de l'indigène, ne sert pas davantage à la recherche scientifique, et que par conséquent : « Il est essentiel de faire imploser ce récit, d'annuler ses allures de vérité et d'instituer une autre clé de lecture de l'histoire du pays[48] ». Contre cette forme de représentation des peuples indigènes, Pacheco propose une approche qui peut échapper aux postures « assistancialistes » et « salvatrices », en soulignant que l'anthropologue doit faire attention à ne pas assumer « la condition de porte-parole des intérêts indigènes, attitude qui est l'héritage d'un régime tutélaire[49] ».

29 Eduardo Viveiros de Castro, qui est certainement l'une des cibles des critiques de Pacheco, cherche à les réfuter en soutenant que l'« anthropologie historique » défendue par ce dernier finit par tomber dans l'ethnocentrisme de l'observateur. Selon les mots de Viveiros de Castro :

> Le pire serait de soumettre l'anthropologie à une relation servile avec l'économie ou la sociologie, en la forçant à répéter, dans un esprit d'émulation obséquieuse, les métarécits de la modernité diffusés par ces deux sciences administratives, ces savoirs d'État dont la fonction principale semble être la recontextualisation répressive de la pratique existentielle de tous les collectifs de la planète dans les termes du « collectif de pensée » de l'analyste, pour reprendre le concept utile de Ludwig Fleck[50].

30 Cette perception ethnocentrique de l'anthropologie se caractérise par le désir de trouver un reflet de nous-mêmes dans les sociétés étudiées, réduisant l'altérité des peuples autochtones à des « fictions de l'imagination occidentale ». Selon Viveiros de Castro, l'anthropologie qui privilégie l'altérité des peuples traditionnels est considérée, par ses critiques (parmi eux, Pacheco), comme un discours fictif qui invente cet « autre » obéissant aux « intérêts sordides de l'Occident ». L'auteur de *Métaphysiques cannibale*s y voit la permanence de l'ethnocentrisme dans la pensée originale post-colonialiste : « supposer que tout discours 'européen' relatif aux peuples de tradition non-

européenne ne sert qu'à éclairer nos 'représentations de l'autre ', c'est faire d'un certain postcolonialisme théorique la manifestation la plus perverse de l'ethnocentrisme [51] ». Nous serions donc face à

> une manifestation de plus de la vieille thaumaturgie des Lumières dans laquelle l'auteur-critique incarne la raison universelle venue dissiper les ténèbres de la superstition - non plus celle des indigènes, bien sûr (nous avons fait du chemin depuis), mais celle des anthropologues qui ont précédé dans le temps l' « auto/auteur critique [52] ».

31 Bento Prado Jr. repère une critique similaire chez Rousseau et Lévi-Strauss concernant cette supposée « universalité de la philosophie », perçue par eux comme idéologique et appartenant à une culture précise : « Qu'il s'agisse des Lumières ou de la Dialectique, ce qui s'affirme à travers cette apparente volonté d'universalité est plutôt la particularité d'une conscience historique et locale [53] ». En s'opposant à cette philosophie, Rousseau et Lévi-Strauss cherchent une manière de comprendre la réalité basée sur la couture entre le sensible et l'intelligible : « Dans les deux cas, la vision d'un paysage sauvage fournit le monogramme de cette raison susceptible d'un usage esthétique [54]».

32 Le paysage naturel qui inspirait Rousseau dans la rédaction du second discours, ainsi que le paysage de forêt tropicale de Lévi-Strauss, semblent exercer le même attrait sur Viveiros de Castro dans sa recherche de l'« altérité anthropologique radicale ». Les habitants de ces espaces sauvages leur réservent cet « autre » qui, pour Viveiros de Castro, ne peut être accessible qu'à partir d'une anthropologie qui décolonise en permanence la pensée. Selon l'anthropologue brésilien,

> Si l'objectif de l'anthropologie multiculturaliste européenne est de décrire la vie humaine telle qu'elle est vécue du « point de vue du natif », l'anthropologie multinaturaliste native assume comme condition vitale d'auto-description la préhension « sémiophysique » - l'exécution et la dévotion – du « point de vue de l'ennemi ». L'anthropophagie en tant qu'anthropologie [55].

33 Le livre *La chute du ciel* semble suivre cette direction. Ce dernier, résultat d'un ensemble d'interviews entre l'anthropologue français Bruce Albert et le chaman yanomami Davi Kopenawa entre 1989 et

2000, représente, selon Viveiros de Castro, une contre-anthropologie des Blancs « dans un sens peut-être analogue à celui que je propose dans *Métaphysiques Cannibales*, quand je décris le perspectivisme indigène comme une « contre anthropologie multinaturaliste » [56].

34 La décolonisation de la pensée, proposée par le perspectivisme amérindien de Viveiros de Castro, provient de ces peuples qui, d'une façon ou d'une autre, conservent leur mode de vie traditionnel. Viveiros de Castro observe que la façon de penser de ces peuples représente une inversion épistémologique quant à la pensée moderne fondée sur l'objectivation. En effet, pour les Amérindiens, la connaissance est obtenue à travers la « personnification » qui incorpore « le point de vue de ce qui doit être connu [57] ». C'est ce qui se produit, par exemple, dans les pratiques chamaniques, qui sont capables de « traverser délibérément les barrières physiques entre les espèces et d'adopter la perspective de subjectivités « étrangères », de façon à gérer les relations entre ces dernières et les humains [58] ». Viveiros de Castro souligne que les peuples amérindiens imaginent

> un univers peuplé par diverses capacités d'action ou divers agents subjectifs, humains ou non – les dieux, les animaux, les morts, les plantes, les phénomènes météorologiques, ainsi que très souvent les objets et les artefacts – tous pourvus d'un ensemble de base élémentaire de capacités de perception, sensorielles et cognitives, ou, en un mot, d'une « âme » semblable [59].

35 Cette altérité exotique des indigènes apparaît, au milieu des signes alarmants de la crise climatique, comme porte-parole d'une cosmopolitique qui ne distingue pas radicalement l'humanité de l'animalité, une distinction commentée par Lévi-Strauss : « Rousseau a été le seul à se rebeller contre cet 'égoïsme', en reconnaissant comme semblable 'tout être passible de souffrance' [60] ».

36 Il ne s'agit évidemment pas d'associer la théorie cosmopolitique amérindienne (telle qu'elle est décrite par Viveiros de Castro) à la pensée rousseauiste sur la nature humaine, mais plutôt de mettre en lumière un certain cheminement des idées (Rousseau, Lévi-Strauss, Viveiros de Castro). Même si Rousseau établit, métaphysiquement, une différence entre les hommes et les autres animaux, en utilisant les notions de perfectibilité et de liberté, Lévi-Strauss souligne l'ampleur que la

notion d'humanité atteint dans les œuvres du Genevois, ce qui devait amener à réduire le fossé entre animalité et humanité.

37 Quand Viveiros de Castro se réfère à la cosmopolitique des indigènes d'Amérique, on voit, de fait, l'accroissement, poussé à l'extrême, de la notion d'humanité. En effet, selon l'ethnologue brésilien, pour les Amérindiens :

> Les animaux et autres non humains dotés d'une âme « se voient comme » des personnes et donc, sous certaines conditions ou dans des contextes déterminés, ce « sont » des personnes, c'est-à-dire des entités complexes avec une structure ontologique à double face (une visible et une invisible) régies par les règles pronominales de la réflexivité et de la réciprocité et les modes relationnels de l'intentionnalité et de la collectivité [61].

38 Difficile de ne pas rappeler ici la fameuse déclaration, empruntée aux *Rêveries du promeneur solitaire*, dans laquelle Rousseau narre les moments d'extase où il s'identifie avec « la nature tout entière ». Non pas que la forêt, pour les Amérindiens, forme un « tout » (avec lequel Rousseau s'identifiait dans *Les Rêveries*), sans particularités, mais l'image de cette relation de proximité entre les êtres de la forêt se rapproche beaucoup de l'image rousseauiste d'un paradis naturel qu'il recherchait tant lors de ses promenades solitaires, au cœur d'un décor naturel.

39 Cette même cosmopolitique amérindienne a été récupérée par le discours écologique de diverses façons. L'une d'elles peut se trouver dans la parole même des Indigènes, comme par exemple chez Kopenawa. En comparant les façons dont les Blancs établissent des relations entre eux-mêmes et la nature, le Chaman yanomami affirme :

> Au sein de la forêt, l'écologie c'est nous, les humains. Mais c'est aussi, tout autant que nous, les Xapiri [les esprits de la forêt amazonienne], les animaux, les arbres, les rivières, les poissons, le ciel, la pluie, le vent et le soleil ! C'est tout ce qui est né dans la forêt, loin des Blancs ; tout ce qui n'a pas encore de clôture. Les mots de l'écologie sont nos mots les plus anciens, ceux que Omama [le démiurge yanomami] a transmis à nos ancêtres. Les Xapiri défendent la forêt depuis qu'elle existe. Ils ont toujours été aux côtés de nos aïeux, c'est pour cela qu'ils ne l'ont jamais détruite. Elle est toujours bien vivante,

> n'est-ce pas ? Les Blancs, qui autrefois ignoraient ces choses, commencent enfin à comprendre. C'est pour cela que certains d'entre eux ont inventé de nouveaux mots pour protéger la forêt. Désormais ils disent qu'ils sont de l'écologie parce qu'ils sont inquiets, parce que leur planète se réchauffe de plus en plus [62].

40 Ces mots si éloquents de Kopenawa peuvent être vus comme une illustration de la critique réalisée par Pacheco, mentionnée plus haut, sur l'exploration qu'un certain type de discours indigène fait de la « conscience coupable » des Blancs. Cependant, plus nous avançons dans le XXIe siècle, plus s'accumulent les preuves que la crise climatique exige des transformations radicales dans le mode de vie d'une grande partie de l'humanité. Les politiques favorables à la préservation des environnements naturels ne sont plus seulement un problème de conscience mais deviennent, de plus en plus, une question de survie. Ainsi, la large diffusion de la pensée amérindienne, qui préconise envers les forêts une attention qui est une source d'inspiration, ne devrait pas relever de la simple rhétorique. Enfin, comme affirme Viveiros de Castro,

> nous avons l'obligation de prendre résolument au sérieux ce que disent les Indiens par la voix de Davi Kopenawa [...]. Pour les Brésiliens, comme pour les autres nationalités du Nouveau Monde créées au prix du génocide américain et de l'esclavage africain, une telle obligation s'impose avec une force accrue [63].

41 C'est pourquoi il serait imprudent de laisser la pensée sur la crise écologique en dehors du débat philosophique. Dans un intéressant commentaire sur l'œuvre de Vittorio Hösle [64], Marcos Müller souligne justement cette question :

> Dans la mesure où les grands philosophes n'ont pas été sourds face aux urgences de leur temps, on peut dire qu'aujourd'hui encore, ce serait trahir la cause de la philosophie si, ceux qui prétendent s'en revendiquer, restaient indifférents à ce qui intéresse et menace non seulement le destin de la *polis* et du peuple auquel ils appartiennent, mais également le destin de l'humanité et d'une grande partie de la nature vivante qui lui sert d'habitat physique et spirituel [65].

42 La diffusion toujours plus accrue des recherches sur les changements climatiques causés par l'action humaine, ainsi que la perception de ces changements dans notre quotidien, ont sorti le débat écologique du strict univers académique. D'une manière générale, on peut dire que les connaissances sur la crise environnementale font déjà partie du quotidien de tous. On sait que les philosophes ont l'habitude de dédaigner les sujets qui sont, en quelque sorte, passés par un processus de vulgarisation. Ceci ne devrait vraiment pas être pris comme un argument pour que nous abandonnions la discussion sur la dimension philosophique de ce problème ; comme si la popularisation de la thématique environnementale dispensait la philosophie de traiter les questions qui la concernent dans ce débat. Sur cette attitude, qui, comme cela a déjà été dit, est fréquente parmi les philosophes, Rousseau exprime le commentaire suivant :

> Où est celui qui, dans le secret de son cœur, se propose un autre objet que de se distinguer ? Pourvu qu'il s'élève au-dessus du vulgaire, pourvu qu'il efface l'éclat de ses concurrents, que demande-t-il de plus ? L'essentiel est de penser autrement que les autres [66].

43 S'il existe un quelconque consensus sur la problématique qui entoure la crise environnementale, il est dû à la gravité de la situation actuelle mise en évidence par la communauté scientifique. Si l'image romantisée des indigènes brésiliens peuple l'imaginaire collectif, elle ne devrait pas annuler la valeur des pratiques « écologiques » qu'on peut encore trouver dans certains groupes plus traditionnels et isolés, surtout au Brésil, où la question environnementale est, très souvent, liée à la question indigène.

44 Bien plus délicate que sous les gouvernements antérieurs, la situation des Indigènes brésiliens a pris un tournant dramatique durant le mandat de Bolsonaro, qui, par à un vaste ensemble de mesures, était en train de réduire à néant ce qui restait de la défense de leurs territoires. La convoitise du secteur agricole et de l'élevage, des exploitants forestiers ainsi que des mineurs qui envahissent les terres indigènes, a trouvé, en Bolsonaro, un puissant allié qui a facilité et même promu ces crimes.

45 Au Brésil, la préservation des forêts dépend en grande partie de la protection des territoires indigènes. Dans ce contexte, il serait judi-

cieux de maintenir le lien de ces peuples avec des pratiques utilisant les ressources naturelles sans pour autant les détruire ou, comme dirait Rousseau, avec un mode de vie moins distant de la nature, moins dénaturé.

46 Si le rousseauisme est très souvent associé au mouvement écologique de ces dernières décennies, dans le cas de l'Amérique Latine, un tel lien passe, ou devrait passer, par la thématique des indigènes. Comme l'a bien observé Lévi-Strauss, dans le célèbre texte dans lequel il attribue à Rousseau la création des sciences de l'Homme, le Genevois a cherché « la société de la nature afin d'y méditer sur la nature de la société [67] ». Rousseau a trouvé dans la figure du sauvage une forme d'existence collective imaginée comme l'âge d'or de l'humanité, un point d'équilibre sur lequel :

> quoique les hommes fussent devenus moins résistants et que la pitié naturelle eût déjà souffert quelque altération, cette période de développement des facultés humaines, tenant un juste milieu entre l'indolence de l'état primitif et la pétulante activité de notre amour-propre, dut être l'époque la plus heureuse et la plus durable. [...] L'exemple des sauvages, qu'on a presque tous trouvés à ce point, semble confirmer que le genre humain était fait pour y rester toujours, que cet état est la véritable jeunesse du monde et que tous les progrès ultérieurs ont été en apparence autant de pas vers la perfection de l'individu et, en effet, vers la décrépitude de l'espèce [68].

47 En dépit de l'imagination romantique de Rousseau, au vu de l'abîme devant lequel nous nous trouvons, tant sur le plan environnemental que politique, ces mots semblent gagner une crédibilité toujours plus grande. On sait bien que les changements de direction du « processus de civilisation » sont inévitables et ces changements peuvent, d'une certaine manière, être encouragés lorsque nous observons les peuples amérindiens, susceptibles de nous servir d'exemple quant à la direction à prendre. Et même si la vie en forêt n'est plus une option pour l'humanité, la protection de ceux qui y vivent nous garantit du moins la préservation de quelques zones vertes sur la planète.

BIBLIOGRAPHIE

CHINARD, Gilbert, « Influence des récits de voyages sur la philosophie de Jean-Jacques Rousseau », *Modern Language Association* (PMLA), vol. 26, nº3, 1911 p. 476-495. https://www.jstor.org/stable/456837?seq=1#metadata_info_tab_contents (mai 2021).

KOPENAWA, Davi, ALBERT, Bruce, A *Queda do Céu* (Trad. Beatriz Perrone-Moisés), São Paulo, Companhia das Letras, 2015.

L'ESTOILE, Benoît, « Les voyages de Claude Lévi-Strauss : genèse d'un 'intellectuel français' », *Idées économiques et sociales*, vol. 1, nº 159, 2010, p. 70-74.

LESTRINGANT, Frank, « De Jean de Léry à Claude Lévi-Strauss : por uma arqueologia dos Tristes Trópicos », *Revista de Antropologia*, v. 43, nº 2, São Paulo, USP, 2000, p. 81-103.

LÉVI-STRAUSS, Claude, *Anthropologie structurale*, tome 2, Paris, Plon, 1980.

LÉVI-STRAUSS, Claude, *Tristes tropiques*, Paris, Plon, Coll. Terre Humaine, 1984 [1955].

LÉVI-STRAUSS, Claude, *Antropologia estrutural dois* (Trad. Maria do Carmo Pandolfo), Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1993.

LÉVI-STRAUSS, Claude, *Tristes Trópicos* (Trad. Rosa Freire d'Aguiar), São Paulo, Companhia das Letras, 1996.

LOYER, Emmanuelle, *Lévi-Strauss* (Trad. André Telles), São Paulo, Edições Sesc São Paulo, 2018.

LUTZ-MÜLLER, Marcos, HÖSLE Vittorio, « Uma Filosofia da Crise Ecológica », *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Campinas, Série 3, v.6, jul.-dez. 1996, p. 9-62.

PACHECO DE OLIVEIRA, J., « O antropólogo como perito: entre o indianismo e o indigenismo », in L'ESTOILE, B.; NEIBURG, F.; SIGAUD, L. (Org.), *Antropologia, Impérios e Estados Nacionais*, Rio de Janeiro, Relume Dumará: FAPERJ, 2002, p. 253-277.

PACHECO DE OLIVEIRA, J, O *nascimento do Brasil e outros ensaios: « pacificação », regime tutelar e formação de alteridades*, Rio de Janeiro, Contra Capa, 2016.

PACHECO DE OLIVEIRA, J., QUINTERO, P., « Para uma antropologia histórica dos povos indígenas: reflexões críticas e perspectivas », *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 26, n. 58, set./dez. 2020, p. 7-31.

PEIXOTO, Fernanda, « Lévi-Strauss no Brasil : A formação do etnólogo », *Mana: Estudos de Antropologia Social*, Museu Nacional, UFRJ, 1998. p. 79-107.

PRADO Jr, Bento, A *retórica de Rousseau e outros ensaios* (Franklin de Matos, org.). São Paulo, Editora Unesp, 2018.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de La Pléiade, III, 1964, p.109-223.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Émile ou De l'éducation*, in *Collection complète* des *Œuvres de J.J. Rousseau*, tome cinquième, Genève, 1782.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Emílio* (Trad. Roberto Leal Ferreira), São Paulo, Martins Fontes, 1999 (2ª ed.).

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, « O campo na selva, visto da praia », *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 5, nº 10, 1992, p. 170-190.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, « Claude Lévi-Strauss por Eduardo Viveiros de Castro », *Estudos Avançados*, 23(67), 2009, p. 193-202. https://www.revistas.usp.br/eav/article/view/10390

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, « Transformação » na Antropologia, Transformação da « Antropologia », *Mana: Estudos de Antropologia Social*, Museu Nacional, UFRJ, 2012, p. 151-171. Texte en français : « *'Transformation' dans l'anthropologie, Transformation de l''anthropologie'* », Conférence, Université de Toulouse le Mirail, 2012, p. 3 http://docplayer.fr/155053397-Transformation-dans-l-anthropologie-transformation-de-l-anthropologie-eduardo-viveiros-de-castro.html.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, « Prefácio - O recado da mata », In KOPENAWA, D., ALBERT, B., A *Queda do Céu* (Trad. Beatriz Perrone-Moisés), São Paulo, Companhia das Letras, 2015, p. 7-42.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, *Metafísicas canibais: Elementos para uma antropologia pós-estrutural*, São Paulo, Ubu Editora, 2018. Texte en français : Eduardo Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales. Lignes d'anthropologie post-structurale*. Presses Universitaires de France, « MétaphysiqueS », 2009, ISBN : 9782130578116. DOI : 10.3917/puf.castro.2009.01. URL : https://www.cairn.info/metaphysiques-cannibales--9782130578116.htm

NOTES

1 LEVI-STRAUSS, *Tristes tropiques*, 1984, p. 47. Sauf dans le cas où un texte initial en français existe, les traductions du portugais vers le français incluses dans cet article ont été réalisées par le groupe d'étudiants en Master LEA Traduction spécialisée de l'Université Paul-Valéry Montpellier 3, année 2022-23 (Sara Albino, Catarina Castro Sanches, Gabriela da Costa Franarin, Patrícia Gonçalves, Élio de Oliveira de Santos Neto, Daniel Olivier, Joan Simpson).

2 PEIXOTO, 1998, p. 79-107.

3 À cette époque, l'africanisme suscitait un plus grand intérêt, pas seulement de la part des ethnologues, mais aussi de la part des artistes, notamment ceux appartenant au mouvement surréaliste (PEIXOTO, *Ibid.*)

4 « A América do Sul esteve à margem deste movimento sistemático de investigação sobre as formas não-europeias de vida social, característico da modernidade tardia: o índio sul-americano foi o Selvagem da filosofia dos séculos XVI a XVIII, não o Primitivo da antropologia vitoriana. » VIVEIROS DE CASTRO, 1992, p. 185.

5 L'article « Contribution à l'Étude de l'Organisation Sociale des Indiens Bororo » a été la première publication pertinente de Lévi-Strauss.

6 Lévi-Strauss semble avoir hésité pendant une certaine période entre l'étude des peuples andins et brésiliens. Dans une lettre envoyée à Marcel Mauss, peu de temps avant de se rendre au Brésil, le jeune candidat en ethnologie déclare : « Il va de soi, nous préférerions infiniment travailler dans les plateaux andins » (in LOYER, 2018, p. 162). Mauss répond en l'incitant à faire sa recherche au Brésil et Lévi-Strauss ne pensera plus à retourner dans les Andes.

7 LÉVI-STRAUSS, 1984, p. 82-83.

8 *Ibid.*, p. 79.

9 *Ibid.*, p. 80.

10 *Ibid.*, p. 81. VIVEIROS DE CASTRO (2018, p. 25) analyse ce passage en observant l'ethnocentrisme réciproque, mais souligne que : « para os espanhóis do incidente das Antilhas, a dimensão marcada era a alma; para os índios, era o corpo. Por outras palavras, os europeus nunca duvidaram de que os índios tivessem corpo (os animais também os têm); os índios nunca duvidaram de que os europeus tivessem alma (os animais e os espectros dos mortos também as têm). O etnocentrismo dos europeus consistia em duvidar que os corpos dos outros contivessem uma alma formalmente semelhante às que habitavam os seus próprios corpos; o etnocentrismo ameríndio, ao contrário, consistia em duvidar que outras almas e espíritos fossem dotadas de um corpo materialmente semelhante aos corpos indígenas » . [*Pour les Espagnols de l'incident des Antilles, la dimension marquée était celle de l'âme ; pour les Indiens, c'était le corps. Les Européens n'ont jamais douté que les Indiens aient des corps (les animaux en ont aussi) ; les Indiens, n'ont jamais douté que les Européens aient des âmes (les animaux et les spectres des morts en ont aussi) : l'ethnocentrisme des Européens consistait à douter que les corps des autres contiennent une âme formellement semblable à celle qui habitait leurs propres corps, l'ethnocentrisme amérindien, au contraire, consistait à douter que d'autres âmes ou esprits puissent être pourvus d'un corps matériellement semblable aux corps indigènes*].

11 L'ESTOILE, 2010, p. 71.

12 LEVI-STRAUSS, 1984, p. 90.

13 LEVI-STRAUSS, 1993, p. 38. « Leçon inaugurale au Collège de France », 5 janvier 1960. Texte original en français : https://journals.openedition.org/lettre-cdf/232?lang=en

14 LESTRINGANT, 2000, p. 82. Interview entre Claude Lévi-Strauss et Dominique-Antoine Grisoni, publiée in *Jean de Léry, Histoire d'un voyage faict en la terre du Brésil*, éd. de Frank Lestringant, Paris: L.G.F. Le Livre de Poche, Bibliothèque classique, 1994, p. 13.

15 *Ibid.*, p. 85.

16 ROUSSEAU, 1964, p. 123.

17 CHINARD, 1911, p. 492.

18 *Ibid.*, p. 484.

19 *Ibid.*, p. 490.

20 *Ibid.*, p. 492.

21 LEVI-STRAUSS, 1984, p. 467.

22 LEVI-STRAUSS, 1980, p. 51.

23 « Antropologia da alteridade cultural radical » et « exotismo estratégico ». VIVEIROS DE CASTRO, 2012, p. 3.

24 « [a] ambição universalista de seu pensamento aliada a um prodigioso sentido do detalhe concreto; sua vontade de rigor lógico associada a uma profunda paixão estética; sua capacidade de praticar a boa abstração a partir de uma matéria recôndita e exótica (...) Lévi-Strauss me conduziu à antropologia, e isto determinou minha relação com a disciplina. Além de americanista, acabei me tornando um etnólogo « estruturalista ». VIVEIROS DE CASTRO, 1992, p. 172.

25 « algo completamente fora das minhas ideias », *Ibid.*, p. 172.

26 Le mémoire de master de Viveiros de Castro, défendu en 1977, est seulement le troisième à traiter de la thématique indigène, parmi trente-six mémoires soutenus jusqu'alors.

27 « o movimento predominante era o da anexação das problemáticas urbana, camponesa e nacional » *Ibid.*, p. 173.

28 « o estudo etnográfico das sociedades Jê e Bororo do Brasil Central, que haviam sido objeto de trabalhos célebres de Nimuendaju e Lévi-Strauss, e que apresentavam enigmas consideráveis para a teoria do parentesco e para as tipologias em vigor sobre as culturas sul-americanas. » *Loc. Cit.*

29 « Houve nesta escolha muito romantismo e emulação, mas foi também algo consistente com meus interesses teóricos. Sempre estive consciente de que os Yawalapíti e os Araweté não representavam nenhuma situação típica,

seja da condição indígena contemporânea, seja do que teria sido o mundo pré-colombiano: seu pequeno contingente demográfico, sua condição relativamente isolada e protegida é o fruto da mesma história hostil que destruiu ou subordinou centenas de outras sociedades. Mas se eu estivesse interessado em fenômenos majoritários, não teria ido estudar índios, para começar, e estes povos apresentavam uma situação mais simples, para o que me interessava : o estudo de outras para usarmos a fórmula de Wittgenstein « formas de vida ». *Ibid.*, p. 175.

30 LEVI-STRAUSS, 1984, p. 376-7.

31 Ibid., p. 387.

32 *Ibid.*, p. 387.

33 « [Lévi-Strauss] transformou o « primitivo » do século XIX, personagem essencialmente negativa ou privativa, na figura positiva do « selvagem », devolvendo-lhe algo do papel que ele tinha no século XVI, ao retomar inspirações presentes em Montaigne e Rousseau, duas referências fundamentais em sua obra. » VIVEIROS DE CASTRO, 2009, p. 195.

34 « [Ela] « exprime uma concepção setecentista de sociedade primitiva, onde o contraste moralizante com a modernidade ocidental ». « em favor de uma cosmologia pessimista e entrópica da queda do *homo sapiens* depois desta Idade de Ouro que é a América pré-colombiana. » VIVEIROS DE CASTRO, 1992, p. 186-7.

35 « exprime uma geometria complexa e contraditória ». *Ibid.*, p. 196.

36 « conforme o *pathos* pessimista que percorre *Tristes tropiques*, os Nambikwara são menos o tipo-ideal de sociedade primitiva que sua imagem, a miragem necessariamente ilusória deste mundo perdido. » *Loc. Cit.*

37 « não precisavam de uma etnologia contemplativa, interessada em cosmologia, ritual e parentesco, mas de uma antropologia da ação; careciam de alguém com maior compreensão da história e da sociologia da Amazônia, e que fosse capaz de estudar algo que lhes interessasse. Este não era, infelizmente, o meu caso. Deixei de estudar os Kulina não porque eles não fossem "tradicionais" (sua cultura funcionava vigorosamente), mas sim porque eu perseguia uma situação mais simples. » *Ibid.*, p. 179.

38 « o passado como um problema etnográfico ao mesmo tempo que analisa o presente como um problema histórico. » PACHECO DE OLIVEIRA et QUINTERO, 2020, p. 17.

39 « mantêm com os contextos reais em que vivem – ou seja, as relações interétnicas na escala local, a inserção dentro de um Estado-Nação, bem como as redes e fluxos transnacionais. » *Ibid.*, p. 263.

40 *Loc. Cit.*

41 « o trabalho do antropólogo é relativamente mais simples. » *Ibid.*, p. 263.

42 « a sua cultura não contrasta visivelmente com a regional. » *Ibid.*, p. 264.

43 « o senso comum argumenta que o elo de continuidade histórica já foi rompido e que tais grupos, com a aceleração do processo de aculturação, acabaram por tornar-se inteiramente assimilados, e portanto indistintos do restante da população brasileira. » *Ibid.*, p. 263.

44 « a imagem típica expressada por pintores, ilustradores, artistas plásticos, desenhos infantis e chargistas, é sempre a de um indivíduo nu, que apenas lê o grande livro da natureza, se desloca livremente pela floresta e carrega consigo (ou exibe em seu corpo) marcas de uma cultura exótica e rudimentar, que remete à origem da história da humanidade. » *Ibid.*, p. 264.

45 « e os próprios índios podem utilizar tais representações para deflagrar a consciência culpada dos brancos, ou incorporar ainda o salvacionismo do discurso ecológico na virada do milênio. » *Ibid.*, p. 263.

46 « não devem ficar atreladas a uma incerta e disputada materialização de representações genéricas sobre 'o índio', muitas vezes verificada em situações radicalmente distintas daquelas supostas pelo mito da primitividade. » *Ibid.*, p. 264.

47 « a sobrevivência dos índios dependerá do exercício altruísta da tutela por parte de um patrono branco, que deverá de algum modo estar vinculada a uma visão nativista do estado. » *Ibid.*, p. 269.

48 « É imprescindível implodir esta narrativa, anular os seus efeitos de verdade e instituir outra chave de leitura da história do país. » PACHECO DE OLIVEIRA, 2016, p. 46.

49 « a condição de porta-voz dos interesses indígenas, herança de regime tutelar. » PACHECO DE OLIVEIRA, 2002, p. 272.

50 « a pior coisa que se poderia fazer seria submeter a antropologia a uma relação servil com a economia ou a sociologia, obrigando-a a repetir, em um espírito de emulação obsequiosa, as metanarrativas da modernidade disseminadas por essas duas ciências administrativas, esses saberes de Estado cuja função principal parece ser a recontextualização repressiva da prática

existencial de todos os coletivos do planeta nos termos do « coletivo de pensamento » do analista, para empregarmos o útil conceito de Ludwig Fleck. » Viveiros de Castro, 2018, p. 14.

51 « supor que todo discurso 'europeu' sobre os povos de tradição não europeia só serve para iluminar nossas 'representações do outro' é fazer de um certo pós-colonialismo teórico a manifestação mais perversa do etnocentrismo. » *Ibid.*, p. 13.

52 « a mais uma manifestação da velha taumaturgia iluminista em que o autor-crítico encarna a razão universal chegada para dispersar as trevas da superstição – não mais a superstição dos indígenas, evidentemente (caminhamos), mas aquela dos antropólogos que precederam no tempo o 'auto(r)crítico'. » *Loc. Cit.*

53 « Quer se trate da Ilustração, quer se trate da Dialética, o que se afirma através dessa aparente vontade de universalidade é antes a particularidade de uma consciência histórica e local. » PRADO JR., 2018, p. 303.

54 « Nos dois casos, a visão de uma paisagem selvagem fornece o monograma dessa razão suscetível de um uso 'estético'. » *Ibid.*, p. 304.

55 « Se o objetivo da antropologia multiculturalista europeia é descrever a vida humana tal como ela é vivida do « ponto de vista do nativo », a antropologia multinaturalista nativa assume como condição vital de autodescrição a preensão « semiofísica » – a execução e a devoração – do « ponto de vista do inimigo ». A antropofagia enquanto antropologia ». Viveiros de Castro, 2018, p. 112. L'« ennemi » mentionné par Viveiros de Castro fait référence aux rituels anthropophagiques des Araweté qui, en dévorant leur ennemi, incorporeraient la manière dont ce dernier les voit : ce qui se mangeait c'était la relation entre l'ennemi et son dévorateur ; en d'autres termes, sa condition d'ennemi. Ce qui s'assimilait chez la victime c'était les signes de son altérité, et ce qui était visé c'était cette altérité comme point de vue sur le Moi. Le cannibalisme et le genre de guerre indigène qui y était associé impliquaient un mouvement paradoxal d'autodétermination réciproque du point de vue de l'ennemi, *Ibid.*, p. 118.

56 « em sentido talvez análogo àquele que proponho em *Metafísicas Canibais*, quando caraterizo o perspectivismo indígena como uma 'contra-antropologia multinaturalista'. » VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 40.

57 « o ponto de vista daquilo que deve ser conhecido. » VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 34.

58 « cruzar deliberadamente as barreiras corporais entre as espécies e adotar a perspetiva de subjetividades 'estrangeiras', de modo a administrar as relações entre estas e os humanos. » *Ibid.*, p. 33.

59 « um universo povoado por diferentes tipos de agências ou agentes subjetivos, humanos como não - humanos – os deuses, os animais, os mortos, as plantas, os fenômenos meteorológicos, muitas vezes também os objetos e os artefatos –, todos providos de um mesmo conjunto básico de disposições perceptivas, apetitivas e cognitivas, ou, em poucas palavras, de uma « alma » semelhante. » *Ibid.*, p. 29.

60 « Rousseau foi o único a se insurgir contra esse « egoísmo », ao reconhecer como semelhante « todo ser passível de sofrimento. » LEVI-STRAUSS, 1993, p. 49. Lévi-Strauss a ici en ligne de mire la notion de pitié que l'on trouve chez Rousseau, mais aussi la dixième note du *Discours sur l'inégalité*, dans laquelle le Genevois « préférait admettre que les grands singes d'Afrique et d'Asie, maladroitement décrits par les voyageurs, étaient des hommes d'une race inconnue, prenant le risque de contester leur nature humaine à des êtres qui la possédaient réellement ». Il importe de souligner que je me réfère spécifiquement à la lecture que Lévi-Strauss fait du *Discours sur l'inégalité*.

61 « Os animais e outros não-humanos dotados de alma « se veem como » pessoas e, portanto, em condições ou contextos determinados, « são » pessoas, isto é, são entidades complexas, com uma estrutura ontológica de dupla face (uma visível e outra invisível), existindo sob os modos pronominais do reflexivo e do recíproco e os modos relacionais do intencional e do coletivo. » VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 29.

62 « Na floresta, a ecologia somos nós, os humanos. Mas são também, tanto quanto nós, os xapiri, os animais, as árvores, os rios, os peixes, o céu, a chuva, o vento e o sol ! É tudo o que veio à existência na floresta, longe dos brancos ; tudo o que ainda não tem cerca. As palavras da ecologia são nossas antigas palavras, as que Omama [o demiurgo yanomami] deu a nossos ancestrais. Os xapiri defendem a floresta desde que ela existe. Sempre estiveram do lado de nossos antepassados, que por isso nunca a devastaram. Ela continua bem viva, não é? Os brancos, que antigamente ignoravam essas coisas, estão agora começando a entender. É por isso que alguns deles inventaram novas palavras para proteger a floresta. Agora dizem que são a gente da ecologia porque estão preocupados, porque sua terra está ficando cada vez mais quente. » KOPENAWA et ALBERT, 2015, p. 566.

63 « temos a obrigação de levar absolutamente a sério o que dizem os índios pela voz de Davi Kopenawa (...). Para os brasileiros, como para as outras nacionalidades do Novo Mundo criadas às custas do genocídio americano e da escravidão africana, tal obrigação se impõe com força redobrada. » VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 11.

64 Il s'agit de l'ouvrage *Philosophie der ökologischen Krise*.

65 « Na medida em que os grandes filósofos não foram surdos às urgências do seu tempo, pode-se dizer que, também hoje, seria uma traição à causa da Filosofia, se os que ainda invocam para si esta atividade, permanecessem indiferentes àquilo que concerne e ameaça não só o destino da *polis* e do próprio povo a que pertencem, mas ao destino da humanidade e de grande parte da natureza viva que lhe serve de moradia física e espiritual. » LUTZ-MÜLLER et HÖSLE, 1996, p. 13.

66 ROUSSEAU, 1782, p. 16.

67 « a sociedade da natureza para aí meditar sobre a natureza da sociedade. » Lévi-Strauss, 1993, p. 48.

68 Rousseau, 1964, p. 171.

RÉSUMÉS

Français

Nous analyserons dans ce travail la conception européenne des indigènes qui les rapproche de l'idée de « bons sauvages », idée déjà présente chez Montaigne, mais qui acquiert une ampleur très importante chez Jean-Jacques Rousseau. Une telle vision, développée par le Genevois à travers la littérature des voyageurs naturalistes, a imprégné une partie du débat anthropologique brésilien plus de deux siècles après la publication du *Discours sur l'origine de l'inégalité*, en particulier en raison de l'influence des œuvres de l'anthropologue français Claude Lévi-Strauss sur l'Académie brésilienne. Nous présenterons ici le rapprochement entre la pensée d'anthropologues brésiliens, tels que Eduardo Viveiros de Castro, et celle de Lévi-Strauss en ce qui concerne la perspective rousseauiste du « bon sauvage » mentionnée plus haut. Nous discuterons également l'opposition de João Pacheco de Oliveira à cette conception « exotisante » des indigènes brésiliens.

Português

Analisaremos, neste trabalho, a concepção dos indígenas que os aproxima da ideia de "bons selvagens", ideia já presente em Montaigne, mas que encontra enorme força em Jean-Jacques Rousseau. Tal visão, obtida pelo genebrino através da literatura dos viajantes naturalistas, permeou parte do

debate antropológico brasileiro mais de dois séculos após a publicação do *Discurso sobre a origem da desigualdade*, especialmente devido à influência das obras do antropólogo francês Claude Lévi-Strauss na academia brasileira. Apresentaremos aqui a proximidade de antropólogos brasileiros, tais como Eduardo Viveiro de Castro, com o pensamento de Lévi-Strauss naquilo que tange a referida perspectiva rousseauísta do "bom selvagem". Abordaremos, igualmente, a contraposição de João Pacheco de Oliveira a esta concepção "exotizante" dos indígenas brasileiros.

English

In this paper, we analyse the European conception of the indigenous people, which brings them closer to the idea of 'good savages', an idea already present in Montaigne, but which acquires a very important scope in Jean-Jacques Rousseau. Such a vision, developed by the Genevan through the literature of naturalist travellers, permeated part of the Brazilian anthropological debate more than two centuries after the publication of the *Discourse on the Origin of Inequality*, not least because of the influence of the works of the French anthropologist Claude Lévi-Strauss on the Brazilian Academy. In this section, we will present the rapprochement between the thinking of Brazilian anthropologists such as Eduardo Viveiro de Castro and that of Lévi-Strauss with regard to the Rousseauist perspective of the 'good savage' mentioned above. We will also discuss João Pacheco de Oliveira's opposition to this 'exoticising' conception of indigenous Brazilians.

INDEX

Mots-clés

Rousseau, Lévi-Strauss, indigènes brésiliens

Keywords

Rousseau, Lévi-Strauss, indigenous Brazilians

Palavras chaves

Rousseau, Lévi-Strauss, indígenas brasileiros

AUTEUR

Gustavo Cunha Bezerra

Gustavo Cunha Bezerra est professeur de philosophie à l'Université d'État du Paraíba.