

De la relation ethnographique

À la recherche de la juste distance

On the ethnographical relationship. *Finding the right distance*

Alban Bensa

**Édition électronique**

URL : <http://journals.openedition.org/enquete/268>

DOI : 10.4000/enquete.268

ISSN : 1953-809X

Éditeur :

Cercom, Éditions Parenthèses

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 1995

Pagination : 131-140

Référence électronique

Alban Bensa, « De la relation ethnographique », *Enquête* [En ligne], 1 | 1995, mis en ligne le 10 juillet 2013, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/enquete/268> ; DOI : 10.4000/enquete.268

De la relation ethnographique

À la recherche de la juste distance

On the ethnographical relationship. *Finding the right distance*

Alban Bensa

Une lecture du livre de Philippe Descola, *Les lances du crépuscule : relations Jivaros, Haute-Amazonie*, Paris, Plon, 1993.

- 1 La sociologie et la psychanalyse s'interrogeront sans doute encore longtemps sur les raisons de cet élan qui, depuis près d'un siècle, pousse une toute petite minorité d'Occidentaux à partager, pour mieux les observer, la vie de populations aux mœurs différentes des siennes. L'aventure n'aurait qu'un intérêt anecdotique si elle n'avait l'ambition de se transmuier en pratique « scientifique ». Que faut-il donc pour que la relation de voyage devienne relation ethnographique ? Celle-ci est-elle identique quelles que soient les sociétés où elle s'exerce ? La parution d'un travail d'ethnologie exotique parfaitement abouti nous fournit l'occasion d'aborder brièvement ces questions.
- 2 S'identifier à l'autre jusqu'à l'éblouissement consécutif à l'abandon total de soi (« je est un autre » !) rapproche l'utopie ethnographique de l'expérience poétique. La quête de Rimbaud a sans doute éveillé plus d'une vocation ethnologique. Mais pour s'accomplir l'ethnologue doit, mouvement inverse, se déprendre de l'autre et l'objectiver. Se décentrer, se ressaisir ; se perdre, se retrouver : la pratique du « terrain » s'apparente aux sports dits « extrêmes » (ski hors piste, varappe sans équipement, canotage à travers le Pacifique, etc.) parce qu'elle nous pousse loin hors de nous-même tout en exigeant le plus intransigeant contrôle de soi.
- 3 Double paradoxe de l'ethnologie : vouloir être l'autre en espérant par là atteindre l'intelligence de ses comportements, c'est oublier que chacun, quel qu'il soit, est toujours relativement aveugle à ses propres pratiques. Mais vouloir comprendre cet autre au-delà de lui-même en se posant comme plus lucide que lui, c'est prendre le risque de lui prêter une logique erronée d'action et de pensée. À la fois au plus près et au plus loin de soi et de l'autre, l'ethnologue fait ainsi l'expérience d'une forte tension qu'il ne peut espérer réduire qu'en trouvant, enfin apaisé, la juste distance à son objet d'étude. À partir de ce

point d'équilibre, il sera peut-être en mesure de dévoiler l'autre simultanément de l'intérieur (« tel qu'en lui-même ») et de l'extérieur (tel qu'il apparaît à l'observation). L'entreprise est difficile. Soit la familiarité avec la société visitée est trop grande et l'ethnologue, privé de tout recul, risque de produire des analyses en forme de paraphrases ; soit cette proximité s'avère trop faible et l'étrangeté de l'autre reste alors intacte, même si cet échec est pallié par un surcroît de subtilités philosophico-anthropologiques qui attribuent à la société indigène d'invérifiables raisonnements. Les textes ethnologiques se situent souvent entre l'accumulation des « faits », sans que soient livrées les clés de leur intelligibilité, et la reconstruction *in abstracto* de l'univers social étudié alors ramené à un pur modèle. Le livre de Philippe Descola échappe à ce dilemme épistémologique en liant les situations de la vie des Indiens Achuar aux conditions de leur observation et aux interprétations auxquelles elles peuvent donner lieu à mesure que progresse l'enquête de terrain.

- 4 Loin des métaphysiques considérations sur l'Autre auxquelles elle donne lieu parfois, la relation ethnographique est ici placée au cœur même de l'élucidation d'une société amazonienne. Du prologue à l'épilogue de cette étonnante monographie américaniste, Descola prend appui sur ses rapports au « terrain » pour faire émerger sous nos yeux sa connaissance d'une communauté jivaro. Ces Indiens Achuar, hôtes (horticulteurs et chasseurs) de la forêt qui s'étend de part et d'autre de la frontière entre Équateur et Pérou, nous sont en effet présentés dans le mouvement même de la longue enquête que notre auteur et Anne Christine Taylor leur ont consacrée¹.
- 5 Pour accéder à l'univers des Achuar, Descola joue d'une connivence relativisée avec ceux qui sont devenus, selon ses propres termes, ses « compagnons ». L'implication personnelle dans tous les événements petits et grands qui ponctuent ou secouent la vie domestique, la description et le questionnement systématique, ne tiennent pas lieu d'avant-propos à la restitution d'un savoir décontextualisé mais participent de ce savoir ; car, selon un retournement tout à fait essentiel, l'inévitable imperfection de l'approche ethnographique maintient entre l'Européen et l'Indien une incommensurable césure où s'engouffre la réflexion ethnologique.
- 6 Au premier jour du « contact », l'opacité est totale : « Nous n'avions rien compris à ce qu'ils disaient ; nous n'avions rien compris à ce qu'ils faisaient : c'était une situation ethnographique exemplaire » (p. 41). La remontée vers la lumière est tributaire d'un long apprentissage linguistique au sens large puisque Descola maîtrisera non seulement la langue mais aussi la plupart des comportements sociaux en vigueur dans la société achuar. La communication vécue permet de comprendre : « J'éprouve toujours une pointe d'émotion, confie Descola, à constater que les coutumes dont j'avais jusqu'à présent une connaissance livresque sont suffisamment vivaces pour que je puisse en devenir l'acteur » (p. 176). Cette familiarité pratique avec les usages d'une autre société donne accès au sens du jeu social jivaro dont les règles sont d'autant plus prégnantes qu'elles ne sont presque jamais dites ; mais c'est précisément parce qu'elles sont tues que restent ouvertes toutes les manœuvres, négociations et paroles aléatoires. En entrant dans le jeu culturel, l'ethnologue accède à l'intelligence des circonstances, c'est-à-dire à l'essentiel. Rien n'est plus intéressant dans ce livre que la description des situations à propos desquelles sont développées des interprétations indiennes, nouées des relations et finalement retenues des solutions.
- 7 Dans le feu de l'action, les protagonistes de ces affaires d'alliances et de guerres ont en vue des objectifs concrets qui rétablissent l'ordre à leur avantage et, du même coup,

assurent la satisfaction d'intérêts sociaux et psychologiques qui leur semblent évidents. Pour arriver à leurs fins, les Achuar mettent en œuvre, à travers gestes et propos, des idées spécifiques. Immergé dans l'action particulière mais toujours attentif à la portée des arguments qui s'y voient mobilisés, Descola se trouve ainsi en permanence au carrefour de deux chemins possibles d'investigation : soit s'attacher à l'événement particulier, le traiter comme un fait historique en regard d'une logique circonstancielle qui soulignerait son incidence, durable ou temporaire, sur le devenir du groupe ; soit en abstraire les principes idéels directeurs et porter attention à la façon dont les acteurs interprètent la situation. L'interprétation d'une culture est toujours l'interprétation de l'interprétation d'une culture. Il ne s'agit plus, dès lors, d'insister sur les enjeux de l'affaire ni sur la manière dont chacun s'y engage mais plutôt de privilégier une position de recul qui permette d'énoncer des règles générales. Descola oscille entre ces deux attitudes théoriques : tantôt il privilégie la chronique et le commentaire des épisodes narrés ; tantôt il coud ensemble, à la manière de l'anthropologie structurale, les idées qui viendraient implicitement organiser l'action. Ce changement d'échelles nous fait passer du sens que les Achuar donnent à leurs actes à celui que l'ethnologue leur impute. Si quelque chose se perd de la portée des énoncés indigènes en situation, quelque chose voudrait être gagné par leur mise en perspective au sein d'une analyse explicative qui livrerait le sens du sens. Persister dans cette direction implique, comme l'y invitait Lévi-Strauss, qu'on oublie le terrain. Mais ici, selon un va-et-vient équilibré entre l'enquête et la méditation structuraliste, Descola mêle la logique de l'histoire immédiate à celle de l'analyse atemporelle. Il joue ainsi du suspens et du scepticisme : la logique de l'action décrite ne se révèle qu'au terme de l'anecdote ; le sens ultime, pour une compréhension globale de la société, est toujours avancé simplement à titre d'hypothèse : « Le travail de l'ethnologue ne saurait dissocier la description de l'invention, et si celle-ci n'implique pas la fausseté, elle atteint plutôt la vraisemblance que la vérité » (p. 439).

- 8 L'ethnologie a toujours en effet quelque difficulté à administrer des preuves ; celles-ci relèvent soit de la rhétorique du témoignage (« j'y étais donc c'est vrai »), soit de démonstrations dont la logique emprunte à des présupposés aussi différents que les courants de pensée d'où ils émanent. Au seuil comme au terme de ces parcours pointe la délicate question de la « réalité sociale ». Si Lévi-Strauss concède que « les sciences sociales ne peuvent être qualifiées de sciences que par imposture² », si Passeron insiste sur leur caractère incertain³, c'est bien parce que la réalité que vise l'anthropologie n'est pas celle des faits mais celle de leur signification probable mais pourtant irréductible à des schémas préétablis. Descola rappelle d'autant plus volontiers la faiblesse des théories passe-partout qu'il a affaire à une société qui contredit les oppositions faciles vulgarisées par la philosophie politique et même par une certaine anthropologie comparatiste. L'un des poncifs de l'appréciation du Grand Partage se plaît, on le sait, à réduire, dans les sociétés jugées « prémodernes », la portée des actes individuels comme pour mieux les soumettre à une logique « holiste » qui ferait toujours prévaloir le tout sur les parties, la société sur les individus⁴. Ce primat postulé du collectif au sein des univers « traditionnels » n'est absolument pas confirmé par le cas jivaro : « Chez les Achuar comme dans les démocraties modernes, c'est bien sur un individualisme affirmé que s'appuie l'égalité des statuts, une égalité sans doute plus réelle chez eux que chez nous » (p. 323).
- 9 Les maisonnées achuar sont dispersées dans la forêt souvent à plusieurs jours de marche les unes des autres. Chaque unité domestique est placée sous l'autorité et la responsabilité

d'un homme polygame. La composition de ces familles change fréquemment : femmes battues qui s'enfuient, femmes enlevées après l'assassinat de leur mari, nouvelles alliances matrimoniales, imposent la recomposition de ces foyers dont chacun est identifié à son maître. Tout homme adulte devant en fonder un, le défendre et, s'il est mis à mal, le refonder à nouveau, est donc tenu de mettre son habileté et sa force au service de cette cause très personnelle. Cette « obligation de bravoure » (p. 195) au sein d'une société profondément égalitariste fait de l'affirmation de soi, c'est-à-dire de chacun face à tous les autres hommes, le moteur même de l'existence. Ainsi, à partir de l'idéal individuel masculin s'élaborent les rapports sociaux qui, en retour, renvoient à chaque homme comme à un atome unique. En ce sens, la société achuar fonctionne *a minima*, sans cultes collectifs, sans initiations, sans aucune centralité, sans enracinement spatial fort, sans autre temporalité que celle de l'histoire des personnes vivantes en interaction. Ici ne pèse le poids d'aucune « totalité » sociale. Certes les Achuar partagent une même langue, les références aux mêmes entités surnaturelles, les mêmes codes sociaux, mais aussi, et surtout, chacun une même liberté. Ce qui les unit ne s'incarnant dans aucun « idéal collectif de la chose publique ou du bien commun susceptible de transcender les intérêts particuliers » (p. 323) ne peut les écraser. Ces « nomades de l'espace et du temps » (p. 85) développent un individualisme qui renvoie à la capacité de chaque homme de ne compter que sur ses propres forces et celles de sa maisonnée pour assurer sa subsistance et faire face à l'adversité. Ainsi, les Achuar, au gré de leurs « coalitions libertaires » autour d'un leader (p. 324) forgées le temps d'une vengeance, illustrent une forme extrême d'individualisme qui n'est l'envers d'aucun holisme mais le produit de tout univers social que ne vient cautionner aucune transcendance.

- 10 Risquons une interrogation : la violence des Achuar est-elle comparable à celle qui fleurit dans les populations précarisées de nos banlieues ? Les alliances instables entre individus ou « bandes », la morale de la vengeance et la valorisation du présent ne procèdent-elles pas aussi d'une image exacerbée de l'indépendance individuelle comme si, suggère Descola, ces Amazoniens, contemporains moins exotiques qu'on ne le pense, nous indiquaient, « les multiples chemins que notre avenir porte en lui » (p. 444) ? Chez les Achuar, l'agression participe du lien social au sein d'une société homogène où les inégalités, militaires et temporaires, n'instaurent pas de ruptures internes. Les Indiens font jouer à plein l'ambivalence du combat qui, au moment même où il rapproche les hommes dans un paroxystique corps à corps, tente de les séparer par la mort. Mais le jeu des raids, des meurtres et des solidarités, s'exerçant entre individus équivalents, maintient finalement les relations plus qu'il ne les brise et aucun Achuar n'assimile la guerre à la fin de la société. De même, dans les rues de nos villes, les rivalités entre factions ont sans doute sur celles-ci un effet structurant. Toutefois, la violence urbaine naît aussi du sentiment d'écrasement et de rejet que génèrent nos univers industriels à classes chez tous ceux qu'ils marginalisent inexorablement. En retour, dans ce contexte ultra-hiérarchisé, elle est perçue par les classes dominantes comme mortifère pour le corps social. On ne s'étonnera donc pas que l'ethnologie suscite des types très différents de relation ethnographique selon qu'elle s'exerce dans un contexte égalitaire ou hiérarchique. Descola pratique sa recherche sur une société autonome, qui ignore les dénivellations statutaires stabilisées. En retour, les Achuar voient « Singe laineux⁵ » à leur image et nouent avec lui des liens horizontaux. Hôte d'un maître de maison qui le traite en « frère » classificatoire, l'ethnologue devient de proche en proche le parent de tous, à égale distance de chacun des Achuar. De cette position, il peut accéder – chaque maisonnée et chaque personne étant équivalente aux autres – au savoir qui circule sans

entrave à travers toute la société. La difficulté réside ici davantage dans le démêlage d'un écheveau fait d'un bout à l'autre du même fil que dans la mise en lumière de secrets par lesquels les individus et les groupes se pensent chacun d'une étoffe différente, comme c'est le cas dans les sociétés à rangs, à titres ou à classes. Là, la pratique de la « parole torse⁶ » soutenant le jeu de la distinction, la relation ethnographique se trouve prise dans une logique de la dissimulation, du double sens et de la litote : les propos et les attitudes entendent légitimer les positions sociales et politiques tant aux yeux des acteurs qu'à ceux de l'ethnologue ; et quand, dans ce contexte, la violence se déchaîne, du haut vers le bas (et, plus rarement, en sens inverse), c'est pour confirmer et renforcer les ruptures entre nobles et gens du commun, chefs et sujets, nantis et prolétaires, etc. Soumis à la pression qu'un tel système génère, l'ethnologue, bien loin de la tonalité complice et explicite des relations avec et entre les Indiens Achuar, expérimente alors ce sentiment tragique de la vie qui semble inhérent à toutes les sociétés où les hiérarchies rendent la parole risquée.

- 11 Les pesanteurs structurelles propres aux mondes inégalitaires sont encore redoublées pour toute recherche ethnologique engagée dans un contexte colonial, comme j'ai pu en faire l'expérience en Nouvelle-Calédonie⁷. Les propos indigènes s'avèrent alors inquiétés par la crainte des mauvais coups dont l'administration étrangère s'est constituée, dès l'origine, en spécialiste : spoliations foncières, arrestations, abus d'autorité au détriment de la légitimité autochtone, etc. La relation ethnographique, prise dans cette douloureuse expérience, incite les interlocuteurs du chercheur à se protéger, tantôt en multipliant les réponses dilatoires, tantôt en dressant la barrière commode du secret à toute investigation un peu poussée, tantôt enfin en réinventant leur société en réponse aux nouvelles conditions qui lui sont faites. Il s'agit pour eux, principalement, de repenser leurs structures sociales encore en état de marche en référence à la nouvelle temporalité imposée par l'occupant et à l'espoir de s'en dégager. De fait, le travail ethnologique accède à une information plus souvent livrée « en différé » qu'en direct : le poids de la colonisation réduit les formes les plus visibles de l'expression sociale telles qu'on peut les appréhender dans des sociétés moins touchées par l'Occident ; dès lors, l'ethnographie n'accède le plus souvent à la société qu'à travers des commentaires « après coup » sur des attitudes et des intentions difficilement observables « sur le vif ». Dans ces conditions, l'enquête est en permanence biaisée par l'emprise des personnes investies de puissance sur celles d'un rang moindre, tant au sein de la société autochtone que dans l'univers colonial qui s'impose à elle. Cette logique de domination est infligée aussi bien à l'enquêteur – qui se voit assigné par ses hôtes une place (souvent inférieure) dans le dispositif hiérarchique – qu'à ses interlocuteurs indigènes eux-mêmes soumis à la fois à leur propre ordre politique, à celui de la colonie et à l'ambivalence redoutée de la position de l'ethnologue. Le cumul des tutelles et des tensions diverses qu'elles induisent marque alors la relation ethnographique au fer rouge de la souffrance et de la culpabilité. Traditions locales inégalitaires et violence coloniale instaurent un rapport dramatique au terrain dont il est d'autant plus difficile de se déprendre qu'il assume, malgré lui, les ressentiments qui le traversent.
- 12 Telle n'est pas, à l'évidence, la situation de l'ethnographie de Philippe Descola comme si les « peuples de la solitude », dans les forêts, les déserts ou sur les marches de nos campagnes libéraient d'abord chez leurs observateurs une jubilation particulière⁸ ; celle de s'être affranchi de leur société d'origine, au contact de communautés où la dignité de chacun n'est pas proportionnelle à sa richesse ou à sa place sur les barreaux d'une échelle

hiérarchique. Fort de cette possibilité d'échappée quelque peu rousseauiste et sans avoir à penser les interminables sanglots des dominés et des colonisés, Descola endosse aussi facilement le costume culturel achuar qu'il peut, au terme de cette extraordinaire expérience, s'en défaire : « Sans doute suis-je devenu transparent pour mes hôtes. Ce pourrait être le privilège de l'ethnologue accompli, mais je crains que ce ne soit plutôt l'effet de mon détachement croissant vis-à-vis des Achuar. Cette relative indifférence... » (p. 427). À la fin de son séjour, las des attitudes indiennes qui l'intriguaient tant au début, l'ethnologue, désabusé, retrouve les fondements de sa distance initiale. Ainsi, comme l'a bien montré Jeanne Favret-Saada⁹, la juste distance en ethnologie est moins le maintien de l'observateur dans une voie moyenne, à mi-chemin de soi et de l'autre, que l'incessant parcours des différentes places que les membres de la société d'accueil vous assignent.

- 13 Sortant de sa propre société tel d'un bois touffu et oppressant, l'ethnologue s'est avancé en terre inconnue comme s'il cherchait à exaspérer le sentiment de solitude qui, déjà, l'assaillait parmi les siens. Économies précaires où la faiblesse de l'outillage est compensée par la connaissance du milieu et la dextérité, hameaux instables et dispersés, incertitude du lien social, l'univers labile de ces Indiens de la jungle amazonienne convient au romantisme premier de la pulsion ethnographique. « L'Amazonie, remarque Descola [...] est le terrain d'élection des misanthropes raisonnables qui aiment dans l'isolement des Indiens l'écho de leur propre solitude... » (p. 37) ; et, faudrait-il ajouter, de leur propre ennui. « Ah ! Que la vie est quotidienne/ Et du plus loin qu'on se souvienne/ Que l'on fut piètre et sans génie. » Faut-il, pour conjurer la plainte de Jules Laforgue¹⁰, aller s'installer chez les Indiens ? Mais, la vie des Achuar est tout aussi monotone et l'ethnologue, ici ou là-bas, quand l'exotique est devenu banalement quotidien, se lasse encore de la routine : « J'ai devant moi le système clos dont je rêvais et, après quelques semaines d'observation, je voudrais déjà qu'il soit plus ouvert » (p. 85). Ainsi, l'inévitable ennui des Indiens, que seuls quelques « paroxysmes récurrents » (naissance, assassinat, fuite, mariage, guerre, etc.) viennent de temps à autre dissiper, accentue celui dont l'ethnologue – et, avant lui, les poètes – ont fait l'un des meilleurs ferments de leur travail et de leur inspiration : « Écrire, toujours écrire », note laconiquement Descola en légende d'une photographie qui le montre, dans la jungle, devant ses carnets.

NOTES

1. Cf. P. Descola, *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, Paris, Éd. de la Maison des Sciences de l'Homme, 1986 ; d'Anne Christine Taylor, citons, parmi de nombreux articles, « Relations interethniques et formes de résistance culturelle chez les Achuar de l'Équateur », in *Indianité, ethnocide, indigénisme en Amérique latine*, Toulouse-Paris, Éd. du CNRS, 1982.
2. C. Lévi-Strauss, entretien radiophonique, 1984.
3. J.-C. Passeron, *Le raisonnement sociologique. L'espace non poppérien du raisonnement naturel*, Paris, Nathan, 1991.
4. Louis Dumont, par exemple, a construit sa doctrine sociologique sur cette dichotomie. Cf. *Homo aequalis. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris, Gallimard, 1978.

5. Nom donné par les Achuar à Philippe Descola.
 6. Selon l'expression du regretté Lucien Bernot, à propos du monde méditerranéen.
 7. Cf. A. Bensa, « L'ethnologie en marche », *La Lettre*, numéro spécial, février 1995 (*Le Savant et le Politique, L'ethnologue et la société: réflexion, décision, action*), Association Rhône-Alpes d'Anthropologie, Lyon, p. 4-8,13-14.
 8. « Leur nom n'est point inscrit sur les arbres ; leur hutte, bâtie en quelques heures, disparaît en quelques instants ; la crosse de leur labour ne fait qu'effleurer la terre, et n'a pu même élever un sillon. Leurs chansons traditionnelles périssent avec la dernière mémoire qui les retient, s'évanouissent avec la dernière voix qui les répète. Les tribus du Nouveau Monde n'ont donc qu'un seul monument : la tombe. Enlevez à des sauvages les os de leurs pères, vous leur enlevez leur histoire, leurs lois, et jusqu'à leurs dieux ; vous ravissez à ces hommes, parmi les générations futures, la preuve de leur existence comme celle de leur néant... » Patrick Williams (*Nous, on n'en parle pas. Les vivants et les morts chez les Manouches*, Paris, Éd. de la Maison des Sciences de l'Homme, 1993) et Philippe Descola définissent tous deux respectivement les Achuar et les Tsiganes manouches, en référence à cette citation de Chateaubriand (*Mémoires d'Outre-Tombe*), comme des gens « de la solitude ». Mais les Tsiganes, dont on aime à exalter la « liberté », vivent aussi, à la différence des Jivaros, une condition d'exclus. L'attachement ethnographique qu'ils suscitent est ainsi empreint d'une pathétique dimension de révolte à laquelle fait écho, de façon tout à fait significative, chez Williams notamment, la passion du jazz (cf. P. Williams, *Django*, Montpellier, Éd. du Limon, 1991).
 9. J. Favret-Saada, *Les mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le Bocage*, Paris, Gallimard, 1977.
 10. J. Laforgue, *Les Complaintes*, Paris, Gallimard, 1977.
-

RÉSUMÉS

La parution du livre de Philippe Descola, *Les lances du crépuscule : relations Jivaros, Haute Amazonie* (Paris, Plon, 1993) fournit l'occasion de réexaminer la question de savoir à quelles conditions une relation de voyage peut devenir une relation ethnographique, caractérisée ici par la « juste distance » à l'objet d'étude considéré. Le grand mérite de cette monographie américaniste est de rendre explicites les étapes de l'élucidation d'une société amazonienne. Alors que la situation initiale est caractérisée par une opacité totale, l'ethnologue rend compte des formes d'intelligibilité que permet l'acquisition progressive d'une familiarité pratique avec les usages de la société achuar : c'est par « l'intelligence des circonstances » que le chercheur peut accéder au sens du jeu social jivaro. En pratiquant le changement d'échelle constant entre la chronique des événements particuliers et la recherche de règles ou de principes idéels directeurs se situant dans le droit fil de l'anthropologie structurale, Descola montre à quel point l'invention est indissociable de la description. L'anthropologie vise en effet une réalité qui n'est pas celle des faits, mais celle d'une signification probable jamais entièrement réductible à des schémas préétablis : la violence des Achuar renvoie à un mode de fonctionnement minimal de leur société. On n'y repère aucun culte collectif, aucune centralité, aucune transcendance. La description ethnographique met à mal le présupposé du primat du collectif dans les univers traditionnels et ouvre ainsi les voies à une réflexion épistémologique sur l'administration de la preuve et sur les conditions de la production théorique en anthropologie.

The publication of Philippe Descola's book *Les lances du crépuscule : relations Jivaros, Haute Amazonie* [*Twilight spears, Relationships amongst the Zhivaros, Upper Amazonia*] (Paris, Plon 1993) provides a suitable opportunity to take another look at the question of under what conditions a relationship established in the course of a journey can become an ethnographical relationship, *i.e.* in this case one where there is the "right distance" from the object being studied. The principal merit of this American monograph is that it exposes in very clear terms the different stages along the path towards total insight into the workings of a particular Amazonian society. The initial situation is characterised by a total opacity, but the ethnologist gives an account of the different forms of intelligibility that emerge as he gradually familiarised himself in practical terms with the customs and usages of Achuar society. By an "understanding of circumstances" the researcher cracks the code that permits an understanding of the Zhivaro social code. Descola constantly changes scale between his account of particular events and his search for rules and schematic guiding principles directly in line with the ideas of structural anthropology. In doing so he shows just how far invention cannot be dissociated from description. In fact anthropology aims to relate a reality which is not that of facts but that of a probable meaning which can never be totally reduced to some pre-established pattern(s): the Achuar's violence reflects a minimal *modus vivendi* of their society. There is no trace of any collective religion or cult, no centralisation, no transcendency. The ethnographical description belies the usual image of a primate living in collectivity according to the conventional models, thus paving the way to an epistemological reflection on how best to handle the proof and in what precise conditions theories can be drawn up in the domain of anthropology.