

Anthropologie de la nature

M. Philippe DESCOLA, professeur

L'enseignement de cette année constituait la troisième et avant-dernière partie d'un cycle débuté au printemps 2001 sous l'intitulé « Figures des relations entre humains et non-humains ». On a continué à y expliciter, par des études de cas ethnographiques, l'hypothèse formulée au terme de la première année de cours selon laquelle les rapports au monde et à autrui s'articulent autour de quatre grands schèmes d'identification que l'on a choisi de nommer par convention « animisme », « totémisme », « naturalisme » et « analogisme ». Par identification, il faut entendre une disposition grâce à laquelle je peux établir des différences et des ressemblances entre moi et les existants en inférant des analogies et des contrastes d'apparence, de comportement ou de propriétés entre ce que je pense que je suis et ce que je pense que sont les autres. On est parti du principe, largement discuté dans un cours précédent, que l'identification repose sur l'imputation ou le déni à un *alter* indéterminé d'une « intériorité » et d'une « physicalité » analogues à celle que des humains peuvent s'attribuer à eux-mêmes, une distribution ontologique très générale et dont la distinction classique entre l'âme et le corps ne représente qu'une variante locale propre à l'Occident moderne. Or, les formules ontologiques autorisées par la combinaison de l'intériorité et de la physicalité sont très réduites : face à un autrui quelconque, humain ou non humain, je peux supposer soit qu'il possède des éléments de physicalité et d'intériorité identiques aux miens, le totémisme ; soit que son intériorité et sa physicalité sont distinctes des miennes, l'analogisme ; soit encore que nous avons des intériorités similaires et des physicalités hétérogènes, l'animisme ; soit enfin que nos intériorités sont différentes et nos physicalités analogues, le naturalisme. Consacré à l'étude des caractéristiques de l'animisme, du totémisme et du naturalisme, l'enseignement de l'année dernière n'avait pu traiter l'analogisme faute de temps. C'est donc par l'examen de cette dernière formule ontologique que le cours de cette année a débuté, pour se poursuivre par l'étude des types de collectifs, des formes de sujet et des régimes de connaissance dont chacun des quatre modes d'identification constitue le point d'ancrage.

Analogisme

Rappelons que le naturalisme et l'animisme sont des schèmes hiérarchiques englobants à la polarité inversée : dans l'un l'universel de la physicalité rattache à son régime les contingences de l'intériorité, dans l'autre la généralisation de l'intériorité s'impose comme un moyen d'atténuer l'effet des différences de physicalité. Le totémisme se présente au contraire comme un schème symétrique caractérisé par une double continuité, des intériorités et des physicalités, dont le complément logique ne peut être qu'un autre schème symétrique, mais où s'affirme l'équivalence d'une double série de différences. C'est ce que nous avons appelé l'analogisme. Il faut entendre par là un mode d'identification qui fractionne l'ensemble des existants en une multiplicité d'essences, de formes et de substances séparées par de faibles écarts, parfois ordonnées dans une échelle graduée, de sorte qu'il devient possible de recomposer le système des contrastes initiaux en un dense réseau d'analogies reliant les propriétés intrinsèques des entités distinguées. Il faut souligner que l'analogie n'est qu'une conséquence de ce fractionnement initial dans la mesure où elle ne devient possible et pensable que si les termes qu'elle met en rapport sont bien distingués à l'origine. Dans l'identification analogique, c'est la différence infiniment démultipliée qui est l'état ordinaire du monde, et la ressemblance le moyen espéré de le rendre intelligible et supportable.

Une première esquisse de ce que pourrait être une ontologie analogique est offerte par cette conception du plan et de la structure du monde, presque hégémonique en Europe durant le Moyen Âge et la Renaissance, que l'on connaît d'ordinaire sous le nom de « grande chaîne de l'être ». Celle-ci a le mérite de présenter de façon nette le problème typique de l'analogisme : l'articulation du continu et du discontinu. Vue dans toute l'envergure de son développement, en effet, l'échelle des entités du monde paraît continue, chaque élément trouvant sa place dans la série parce qu'il possède un degré de perfection à peine plus grand que celui de l'élément auquel il succède et à peine moins grand que celui de l'élément qui le précède. Par cette contiguïté qui ne souffre ni vide ni rupture, une solidarité générale est établie qui parcourt la chaîne du haut en bas et du bas en haut. Mais la différence entre chaque maillon ontologique, infime par rapport à ses voisins et d'autant plus grande à mesure qu'on le compare à des maillons plus éloignés, introduit entre eux une inégalité constitutive qui relève sans conteste du discontinu. Au fil du temps, la chaîne de l'être fut donc caractérisée en mettant l'accent tantôt sur la différence de nature qui donne à chaque chose une identité singulière (chez Plotin ou Saint-Augustin), tantôt sur la connexion qui les relie toutes dans une proximité si intime qu'il devient difficile de déterminer avec précision les frontières qui les séparent (chez Leibniz, par exemple).

On débuta ensuite l'étude d'une ontologie analogique particulière, celle des peuples nahua du plateau central du Mexique au tout début de la conquête

espagnole, en puisant largement dans la belle étude d'Alfredo Lopez Austin (*The Human Body and Ideology. Concepts of the Ancient Nahuas*, 1988). Le trait dominant de l'ontologie nahua, comme de tout système analogique, est de réunir en chaque existant une pluralité d'instances — ici appelées *tonacayo*, *tonalli*, *teyolia* et *ihiyotl* — dont la bonne coordination est réputée nécessaire à la stabilisation de l'identité individuelle, à l'exercice des facultés et au développement du mode d'être conforme à la « nature » d'un être. La diversité des types de composantes, et les variantes presque infinies que les combinaisons entre ces types rendent possibles, ont pour résultat de faire de chaque entité du monde, humaine ou non humaine, un exemplaire quasi unique. Par ailleurs, cet exemplaire étant fait d'une multiplicité d'éléments en équilibre instable, le nomadisme de chacun d'entre eux devient plus aisé, ce qui explique pourquoi des phénomènes comme la transmigration des âmes, la réincarnation, la métempsycose et surtout la possession signalent sans équivoque les ontologies analogiques, par contraste avec l'animisme et le totémisme où ils sont absents.

Ce vagabondage des composantes de la personne dans des corps étrangers invitait à rouvrir le dossier du « nagualisme » et de ses rapports avec le « tonalisme » : le premier est l'aptitude reconnue aux sorciers *nagual* de s'incarner dans un animal, tandis que le second est la croyance en un lien exclusif qui s'établirait dès la naissance entre un humain et un animal. Si ces deux phénomènes furent souvent confondus, c'est que l'on a affaire dans les deux cas à l'exportation d'une composante d'un existant dans un autre existant : le « nagualisme » est l'introduction dans une entité indépendante d'un élément étranger relevant plutôt de la physicalité (l'*ihiyotl*), et le « tonalisme » l'introduction d'un élément d'intériorité (le *tonalli*). Il y a donc coexistence durable ou passagère dans un même existant de principes ontologiques de provenances diverses, ce qui vient amplifier l'effet de démultiplication déjà engendré en situation initiale par le grand nombre de combinaisons possibles entre de multiples variétés des composantes des individus. Ces deux modes d'extériorisation présentent un contraste majeur par rapport au mécanisme de la métamorphose à l'œuvre dans les ontologies animiques. Dans la métamorphose, en effet, les intériorités des humains et des non-humains, identiques dans leurs dispositions, demeurent constantes, unitaires et autonomes, seules les enveloppes corporelles se modifiant selon le point de vue à partir duquel elles sont appréhendées. Loger une partie de soi-même dans un animal que l'on aliène, à l'instar du *nagual* mexicain, n'est pas endosser une livrée animale, ou perçue comme telle, ainsi que le fait le chamane amazonien : le premier décompose et disperse à sa guise les éléments de sa personne, le second demeure conforme à l'identité stable de son intériorité.

Un monde de singularités bricolées avec des matériaux disparates en circulation permanente exige de puissants dispositifs d'appariement, de structuration et de classement pour devenir représentable, ou simplement vivable, pour ceux qui l'occupent. Et c'est ici que le recours à l'analogie intervient comme une procédure compensatoire d'intégration permettant de créer en tous sens des liens de

continuité. Parmi les moyens les plus communs pour organiser ces connexions entre singularités figurent les grandes structures inclusives à deux pôles : le pullulement des attributs peut alors être contenu par une opération de classement dans une nomenclature simplifiée de qualités sensibles. On s'intéressa tout particulièrement à l'une de ces structures inclusives, très répandue dans le monde, celle opposant le chaud et le froid. Les anciens Nahuas l'employaient en permanence et de façon exhaustive afin de répartir tous les existants en deux classes, tout comme les Indiens du Mexique et du Guatemala le font encore à présent. L'inclusion d'une chose dans l'une ou l'autre classe ne dépend guère de sa température effective, mais des propriétés qui lui sont prêtées et des associations que sa situation et sa fonction suggèrent. Les degrés de chaud et de froid imputés aux choses et aux états fonctionnent ainsi comme des paramètres polyvalents permettant tout à la fois de structurer le monde dans une taxinomie de l'identique et du différent et de définir des positions relatives afin d'orienter l'action.

On ne pouvait manquer à ce propos d'aborder la controverse quant au caractère autochtone ou non de la polarité du chaud et du froid (G.M. Foster, « Relationship between Spanish and Spanish-American Folk Medicine », *Journal of American Folklore* 1953). Pour toutes sortes de raisons qu'il est impossible d'exposer ici, les arguments qui plaident en faveur d'une origine préhispanique de l'opposition chaud/froid paraissent plus convaincants que ceux qui en font une croyance importée par les conquérants ibériques. Surtout, cette controverse paraît bien vaine si l'on admet que les grandes classifications inclusives au moyen de paires de qualités sensibles sont l'un des traits les plus typiques des ontologies analogiques. Dans le cas présent, il s'agit d'une simple coïncidence entre deux modes de classement fondés sur des principes similaires — la doctrine humorale européenne et l'opposition américaine du chaud et du froid — car issus tous deux de contextes analogiques comparables. C'est pourquoi la convergence structurelle de la nomenclature autochtone et d'une partie de la nomenclature européenne n'a posé de problèmes ni aux indigènes ni aux conquérants. L'existence d'une polarité générale chaud/froid n'a rien d'universelle et il est remarquable que l'on n'en trouve aucune trace dans l'Australie totémique, ni dans ces terres animiques par excellence que sont la Sibérie, l'Amérique subarctique ou l'Amazonie indigène, tandis que sa présence est notable dans des régions de la planète où domine l'identification analogique, telles la Chine, l'Inde, l'Afrique de l'Ouest ou les Andes. Il vaut donc mieux appréhender cette polarité comme un mécanisme toujours disponible de réduction des singularités, assurément fondé sur des qualités saillantes universellement reconnues, mais qui ne s'actualise dans un dispositif classificatoire englobant que dans le cadre des systèmes analogiques, c'est-à-dire lorsque le taux de diversification ontologique est tel que des nomenclatures spécialisées ne parviennent plus à ordonner le réel pour la pensée et pour l'action, et qu'un principe taxinomique plus général devient nécessaire afin d'assurer l'intégration des différents dispositifs de classement.

Une brève excursion dans les théories de la personne de l'aire mandé-voltaïque permet de repérer dans cette partie de l'Afrique de l'ouest des conceptions ontolo-

giques étrangement proches de celles des Indiens du Mexique : chez les Bambara, les Samo, les Dogon ou les Bolo, chaque individu est constitué d'une multiplicité de composantes en mouvement dont les combinaisons toutes différentes produisent des identités uniques. Tout comme chez les anciens Mexicains, les éléments constitutifs des êtres sont très mobiles, en constante recombinaison, et en partie localisés en dehors de leur enveloppe physique. C'est manifeste chez les Dogon où les rites de passage et la participation à des cérémonies provoquent le déplacement d'une ou de plusieurs composantes de l'individu. En outre, chaque humain possède un double animal né en même temps que lui dans l'espèce associée à sa famille, lequel a lui-même un jumeau d'une autre espèce, et ce dernier également, la série se prolongeant de proche en proche jusqu'aux plantes, de sorte que tout humain membre de l'une des huit descendances des ancêtres primordiaux se trouve lié à une chaîne d'individus non humains dont sa naissance a déclenché l'apparition et qui couvre le huitième de tous les êtres vivants dans le monde. À l'instar de ce qui se passe en Mésoamérique, des trames immenses connectent ainsi chaque humain à une multiplicité d'existants par l'intermédiaire d'un petit nombre d'éléments communs, véritables chaînes des êtres enserrant toute singularité dans un entrelacs de déterminismes et d'attributs en miroir sous le contrôle des ancêtres.

À partir de l'examen de ces cas ethnographiques amérindiens et africains, on peut résumer quelques propriétés du mode d'identification analogique. L'intériorité et la physicalité sont ici fragmentées en chaque être entre des composantes multiples, mobiles et en partie extra-corporelles dont l'assemblage instable et conjoncturel engendre un flux permanent de singularités. Au sein de cette collection d'existants uniques, les humains forment une cohorte privilégiée car leur personne offre un modèle réduit, donc maîtrisable, des rapports et processus régissant la mécanique du monde. D'où une préoccupation constante pour la conservation d'un équilibre sans cesse menacé entre les pièces constitutives des individus, qui se traduit notamment par le recours systématique à des théories du dosage et de la compatibilité des humeurs et des substances physiologiques, assortie de l'inquiétude toujours présente d'être investi par une identité intrusive et aliénante, ou de voir s'enfuir un élément essentiel de sa propre identité. D'où, aussi, la nécessité de maintenir actifs et efficaces les canaux de communication entre chaque partie des êtres et la foule des instances et déterminations qui leur assurent stabilité et bon fonctionnement. Le poids de ces dépendances exige d'apporter une attention maniaque au respect d'un faisceau d'interdits et de prescriptions si contraignants qu'il requiert généralement les secours de spécialistes versés dans l'interprétation des signes et l'exécution correcte des rituels, en même temps que le développement de techniques particulières de lecture du destin, telles l'astrologie ou la divination. En outre, le jeu de la connexité des lieux et des contiguïtés temporelles permet de regrouper les choses dans des classements fondés sur leur position dans un site et une série, motivant une prolifération sans pareille de coordonnées spatiales et de découpages de la durée :

orient, quartiers, ségrégations topographiques, calendriers, cycles longs des généalogies. C'est ainsi, en particulier, que peut se tisser le grand écheveau des solidarités intergénérationnelles, moyen commode de justifier la permanence au fil du temps de groupes d'attributs et de prérogatives transmis continûment, et raison de la place prépondérante qu'occupent souvent les ancêtres dans ce mode d'identification, par contraste avec l'animisme et le totémisme où ces personnages sont absents.

L'institution des modes d'identification dans des collectifs

Chacun des quatre grands modes d'identification advient à une existence publique dans une ontologie qui privilégie tel ou tel d'entre eux comme principe d'organisation du régime des existants, et chaque ontologie particulière préfigure à son tour un genre de collectif plus particulièrement adéquat au rassemblement dans une destinée commune des types d'êtres qu'elle distingue. Par collectif, un concept emprunté à Bruno Latour, il faut entendre une manière de réunir des humains et des non-humains dans un réseau de relations spécifiques, par contraste avec la notion de société, laquelle ne s'applique en droit qu'à l'ensemble des sujets humains, détachés de ce fait du tissu des rapports qu'ils entretiennent avec le monde des non-humains. Afin d'éviter cette ségrégation, qui n'a pas de sens chez la plupart des non-modernes, il faut donc traiter sur un pied d'égalité les principes qui permettent aux humains et aux non-humains de se rassembler dans un ensemble commun. Bref, le social résulte du travail de collecte et d'assemblage que chaque mode d'identification conduit à opérer ; il n'est pas ce qui explique, mais ce qui doit être expliqué. Afin de mener à bien cette tâche il fallait donc, pour chaque mode d'identification, s'interroger sur la distribution des existants dans les collectifs : qui est rangé avec qui, de quelle façon, et pour quoi faire ?

On commença par l'examen du type de collectif que l'animisme rend possible. Dans ce système, les membres de toutes les espèces dotées d'une intériorité analogue à celle des humains sont réputés vivre au sein de collectifs possédant une structure et des propriétés identiques. Mais ces collectifs, tous intégralement « sociaux » et « culturels », se distinguent les uns des autres par le fait que leurs membres ont des morphologies et des comportements distincts. Chaque collectif est donc équivalent à une tribu-espèce qui entretient avec les autres tribus-espèces des rapports de sociabilité du même genre que ceux qui ont cours au sein du collectif humain qui prête son organisation interne, son système de valeurs et son mode de vie aux collectifs de personnes non humaines avec lesquels il interagit. En somme, tous les collectifs sociaux isomorphes d'humains et de non-humains prennent pour modèle un collectif humain particulier. Il fallait toutefois faire justice du sociocentrisme implicite qu'une telle proposition paraît impliquer, et souligner que l'usage de catégories empruntées au champ des relations entre humains afin de qualifier des relations avec des non-humains ne relève aucune-

ment, en régime animique, de la projection métaphorique. Si les relations polyvalentes entre les existants y sont toujours formulées dans le langage des rapports institués entre humains, non dans celui des rapports entre non-humains, c'est qu'il existe de bonnes raisons, de type cognitif, pour lesquelles des schèmes généraux de relation s'appliquant indifféremment aux humains et aux non-humains ne deviennent représentables et susceptibles d'être énoncés qu'au moyen des formes usuelles sous lesquelles ces relations se présentent dans le commerce entre humains. C'est d'abord que ces relations sont immédiatement disponibles, mises en œuvre au quotidien et toujours marquées sur le plan linguistique ; c'est aussi qu'elles paraissent plus formalisées, leur contenu se voyant spécifié par des règles de conduite explicites et leur normativité étayée par la répétition prévisible des attitudes prescrites ; c'est enfin que leur conformité à une règle peut être soumise à évaluation publique et que leurs différences d'expressions instituées deviennent plus manifestes par comparaison avec celles qui ont cours dans les sociétés voisines. La meilleure expression du collectif animique est donc l'espèce, mais une espèce dans laquelle le point de vue de ses membres, et le point de vue que les membres d'autres espèces portent sur eux, interviennent dans la définition de ses attributs et de ses frontières taxinomiques, par contraste avec la conception que la systématique naturaliste se fait de l'espèce biologique.

Il ne fut guère nécessaire de s'étendre très longtemps sur la formule sociologique du naturalisme, dans la mesure où c'est celle qui nous est la plus familière et que nous croyons, à tort, universelle : les humains sont distribués au sein de collectifs différenciés par leur langues et leurs mœurs — les cultures — excluant les non-humains — la nature. Le paradigme des collectifs est ici la société humaine par contraste avec une nature animique : est social, en somme, tout ce qui n'est pas naturel. On remarquera que si l'animisme et le naturalisme érigent tous deux la société humaine en modèle général des collectifs, ils le font de manière très différente. Dans le cas de l'animisme, et pour employer le vocabulaire moderniste, on peut dire que la « nature » tire ses spécifications de la « culture », puisque la majorité des existants est réputée vivre dans un régime culturel et que ce sont des attributs physiques — la morphologie des corps et les comportements qui leur sont associés — qui distinguent les collectifs les uns des autres. Dans le naturalisme, en revanche, c'est la culture qui tire ses spécificités de sa différence avec la nature ; elle est qualifiée par défaut. En ce sens, seul le naturalisme est véritablement anthropocentrique puisque les non-humains y sont définis de façon tautologique par leur défaut d'humanité. L'animisme serait plutôt anthropogénique, en ce qu'il se contente de faire procéder des humains tout ce qui est nécessaire afin que des non-humains puissent être traités comme des humains.

On aborda ensuite la question des collectifs totémiques : humains et non-humains y sont distribués conjointement dans des collectifs hybrides, isomorphes et complémentaires, les classes totémiques, par contraste avec l'animisme où humains et non-humains sont distribués séparément dans des collectifs également

isomorphes, les tribus-espèces, mais autonomes les uns vis-à-vis des autres. Si la structure et les propriétés des collectifs animiques dérivent donc sans conteste de celles prêtées aux collectifs humains, la structure des collectifs totémiques se définit par les écarts différentiels entre des paquets d'attributs physiques et moraux que des non-humains dénotent de façon iconique (les totems), tandis que les propriétés reconnues aux membres de ces collectifs ne procèdent directement ni des humains ni des non-humains, mais d'une classe prototypique de prédicats qui leur préexiste. Il faut pourtant distinguer ici entre le principe de recrutement ontologique au sein des collectifs totémiques, qui ne discrimine pas entre humains et non-humains, et les fonctions différenciées que les diverses sortes de collectifs remplissent. En Australie, ces fonctions se déclinent le long d'un continuum qui va d'une instrumentalisation des non-humains par les humains (dans les classes matrimoniales où les entités totémiques sont des indicateurs contrastifs) à une instrumentalisation des humains par les non-humains (dans les classes totémiques « conceptionnelles » et de filiation où les « âmes-enfants » se perpétuent en s'appropriant le processus reproductif des humains), en passant par une situation intermédiaire où les humains interviennent comme agents d'une finalité à la fois humaine et non-humaine en ce qu'ils sont les médiateurs rituels, et les bénéficiaires, de la fertilité cosmique (dans les rites de multiplication des espèces totémiques). À la différence de l'animisme et du totémisme qui érigent la société humaine en paradigme des collectifs, le totémisme opère donc une fusion inédite en mélangeant dans des ensembles hybrides des humains et des non-humains qui se servent les uns des autres pour produire du lien social, de l'identité générique, de l'attachement à des lieux, des ressources matérielles et de la continuité générationnelle. Mais il le fait en fragmentant les unités constitutives de façon à ce que les propriétés de chacune d'entre elles soient complémentaires, et leur assemblage dépendant des écarts différentiels qu'elles présentent. Un tel système n'est gouverné ni par une logique classificatoire (Lévi-Strauss) ni par une logique sociocentrique (Durkheim), mais par un principe que l'on pourrait appeler cosmogénique. De même que l'animisme est anthropogénique parce qu'il emprunte aux humains le minimum indispensable pour que non-humains puissent être traités comme des humains, le totémisme est cosmogénique car il fait procéder de groupes d'attributs cosmiques (c'est-à-dire non référés à une espèce biologique particulière) tout ce qui est nécessaire pour que des humains et des non-humains puissent être inclus au sein d'un même collectif.

À la différence de l'animisme et du totémisme, le mode d'identification analogique ne s'exprime pas dans des formes de collectif qui lui seraient parfaitement spécifiques. Dans ce genre d'ontologie, en effet, l'ensemble des existants est tellement fragmenté en une pluralité d'instances et de déterminations que l'association de ces singularités peut emprunter toutes sortes de voies. Pour diverse que soit la morphologie des assemblages d'humains et de non-humains que l'analogisme autorise, ceux-ci se présentent néanmoins toujours comme des unités constitutives d'un collectif beaucoup plus vaste, puisque coextensif avec

le monde. Cosmos et société sont ici presque indiscernables, quels que soient par ailleurs les types de segmentation interne qu'un ensemble aussi étendu requiert pour demeurer opératoire. Plutôt que de multiplier les exemples, on a préféré partir de l'étude détaillée d'un cas, les Chipayas de la province de Carangas en Bolivie (N. Wachtel, *Le retour des ancêtres. Les Indiens Urus de Bolivie, XX^e-XVI^e siècle*, 1990). L'organisation du monde chipaya a en effet le mérite de révéler avec une grande netteté les caractéristiques structurelles de tout collectif analogique. Aux yeux de ceux qui le composent, ce genre de collectif est taillé aux mesures du cosmos tout entier, mais découpé en unités constitutives interdépendantes que structure une logique d'emboîtement segmentaire. Lignages, moitiés, castes, groupes de filiation de diverses natures étirent les connexions des humains avec les autres existants, de l'inframonde jusqu'à l'empyrée, tout en maintenant séparés, et souvent antagoniques, les canaux diversifiés au moyen desquels ces connexions sont établies. Sans être complètement ignoré, l'extérieur du collectif devient un « hors-monde » en proie au désordre, parfois dédaigné, parfois craint, parfois voué à s'agréger au dispositif central comme un nouveau segment dont la place en creux est préparée d'avance. Les collectifs analogiques ne sont pas nécessairement des empires ou des formations étatiques et certains d'entre eux, comme le cas chipaya l'atteste, ont des effectifs humains bien modestes qui ignorent les stratifications du pouvoir et les disparités de richesse. Ils ont tous en commun, néanmoins, que leurs parties constitutives sont hiérarchisées, ne serait-ce qu'à un niveau symbolique sans effet direct sur le jeu politique. La distribution hiérarchique y est souvent démultipliée à l'intérieur de chaque segment, délimitant ainsi des sous-ensembles qui se trouvent les uns vis-à-vis des autres dans le même rapport inégal que les unités de niveau supérieur. Autre trait que les Chipayas révèlent : l'usage répandu dans toutes les dimensions de l'existence des symétries spatiales et temporelles et des structures répétitives en abîme. Quartiers, orientés, étages se renvoyant l'un à l'autre, retournement périodique du cosmos sur son axe et répétition du passé dans l'avenir, ancêtres divinisés dont on exhibe les dépouilles afin de maintenir vivace le fil qui les relie au présent, tout est fait pour qu'aucune singularité ne demeure en dehors du grand réseau des connexions analogiques.

Pour n'être pas aussi spécifiques que les collectifs animiques et totémiques, ou aussi épurées que les collectifs naturalistes, les configurations d'existants que l'analogisme rend possible présentent ainsi quelques traits remarquables. Par contraste avec des collectifs multiples et équistatutaires d'humains et de non-humains à composition homogène (les tribus-espèces de l'animisme) ou hétérogène (les classes totémiques) voués à entrer en relation les uns avec les autres, le collectif analogique est unique, divisé en segments hiérarchisés, et en rapport exclusif avec lui-même. Il est donc autosuffisant en ce qu'il contient en lui toutes les relations et déterminations nécessaires à son existence et à son fonctionnement, à la différence du groupe totémique, certes autonome sur le plan de son identité ontologique, mais qui requiert des collectifs du même type que le sien

pour devenir opératoire. Dans un collectif analogique, en effet, la hiérarchie des unités constituantes est contrastive, c'est-à-dire uniquement définissable par des positions réciproques, et c'est pour cette raison que les segments ne forment pas des collectifs indépendants de même nature que les classes totémiques, lesquelles puisent en elles-mêmes, dans des sites et des précurseurs prototypiques qui leur sont propres, les fondements physiques et moraux de leur caractère distinctif. Les segments d'un collectif analogique sont ainsi foncièrement hétéronomiques en ce qu'ils n'acquièrent un sens et une fonction que par rapport au tout, parfaitement autonome quant à lui, qu'ils forment conjointement.

Modes d'identification et définitions du sujet

On a ensuite exploré l'hypothèse que les structurations ontologiques que chaque mode d'identification opère ont une incidence sur la définition et les propriétés du sujet, et plus généralement sur les régimes de connaissance et les positions épistémiques. Plutôt que de présupposer l'existence d'un sujet universel, il fallait donc déterminer ce qui en tient lieu dans chaque mode d'identification, c'est-à-dire préciser la nature de l'entité qui occupe une position d'énonciation légitime quant à l'état des choses et qui constitue le foyer à partir duquel une action dans le monde peut se déployer.

Pour ce qui est de l'animisme, peuvent être considérés comme des sujets tous les existants humains et non humains dotés d'une intériorité analogue à celle des humains et pourvus, en fonction des dispositions physiques dont ils jouissent, d'un point de vue sur le monde qui caractérise ce qu'il leur est permis d'accomplir, de connaître et d'anticiper. Les sujets animiques ne se distinguent donc pas les uns des autres par leur intériorité, mais par leurs physicalités hétérogènes puisque chacun d'eux partage avec les seuls membres de sa tribu-espèce ce que von Uexküll appelle un *Umwelt*, un monde vécu et agi caractérisé par ce qu'une espèce animale est susceptible d'y faire à partir des atouts physiques dont elle dispose. Le monde est une extension sensible du corps, non une représentation : à ce titre, l'épistémologie animiste serait définissable comme une combinaison de relativisme naturel et d'universalisme culturel. Le problème de l'animisme, dès lors, est de s'assurer que des non-humains dotés d'une intériorité identique à celle des humains ne sont pas pour autant des humains véritables, un problème d'autant plus crucial que ces non-humains servent quotidiennement de nourriture aux humains. En dépit de toutes les mesures que les humains prennent pour désobjectiver les non-humains qu'ils consomment, ce problème est au fond insoluble. Il témoigne d'une forme d'angoisse spécifique à l'animisme lorsqu'il est confronté à l'évidence renouvelée de la porosité des frontières ontologiques qu'il instaure : de la différence des corps ou de la ressemblance des âmes, on ne sait jamais ce qui va l'emporter.

L'épistémologie naturaliste est plus simple à caractériser. Le sujet connaissant prend la figure d'un humain abstrait capable de raisonnement et de libre-arbitre,

ce qui exclut les non-humains des formes supérieures de la connaissance et de l'action. Tandis que l'animisme généralise à une multitude d'existants la position de sujet moral et épistémique, le naturalisme la confine donc à une seule espèce et en hiérarchise clandestinement les degrés au sein de celle-ci (les « sauvages » en étaient exclus il n'y a pas si longtemps). En outre, les sujets diffèrent aussi les uns des autres par paquets en fonction de leurs coutumes, de leurs langues, de leurs conventions et, individuellement à l'intérieur de chaque culture, à raison de leur éducation, de leur milieu d'origine, de leurs talents. C'est ce que l'épistémologie naturaliste appelle le relativisme culturel, lequel ne devient intelligible et tolérable que sur le fond de l'universalisme naturel. Le problème épistémologique du naturalisme découle de cette combinaison : où placer la culture, c'est-à-dire les différences morales, dans l'universalité de la nature et de ses lois ? Un problème exactement inverse de celui que l'animisme se pose et qui est de s'interroger sur la place du naturel, c'est-à-dire des différences physiques, dans un monde presque intégralement « culturel ». Les réponses proposées par le naturalisme à son problème ne sont guère plus satisfaisantes que celle que l'animisme tentait d'apporter au sien : soit le monisme naturaliste (et son ambition de réduire l'autonomie de la culture), soit le relativisme radical (et son ambition de réduire l'autonomie de la nature) ; bref, une oscillation obstinée entre deux façons d'éliminer la question.

Dans le totémisme australien, tout comme dans l'Occident moderne, les animaux et les plantes ne sont pas admis à la dignité de sujets. Il est même douteux qu'un tel privilège soit réservé aux humains si l'on songe à la faible marge d'indépendance dont jouissent les Aborigènes vis-à-vis des entités totémiques de diverses sortes qui empruntent leurs corps pour se perpétuer. Rappelons que les totems de filiation, les totems de conception, les âmes-enfants, les sites totémiques même, instrumentalisent les humains en se servant de leur dynamisme et de leur vitalité afin de reproduire, génération après génération, le grand ordonnancement segmenté dont ces forces toujours agissantes sont les créateurs, les garants ou les expressions concrètes. De fait, la subjectivité des humains paraît découler en partie des propriétés incorporées dans la myriade des objets réels et potentiels qui furent déposés dans le monde par les êtres du Rêve lorsqu'ils lui donnèrent forme et sens. Les êtres du Rêve échappent toutefois à une description fidèle de leur hybridité originelle ; en outre, ils se sont infusés dans des entités morphologiquement si diverses que l'on peine à les appréhender comme des singularités figurables. Hypostase d'un processus d'engendrement segmenté, le sujet actif est donc en réalité une abstraction, un concept objectivé dans une multiplicité de choses : c'est la classe prototypique des éléments humains et non humains ayant une même origine et qu'un collectif nommé représente. Au vu de l'effet dépersonnalisant exercé sur les consciences par ce que l'on peut ici appeler à bon droit des « représentations collectives », le problème auquel le totémisme doit faire face se laisse deviner sans peine : comment singulariser sans ambiguïté des individus humains et non humains fusionnés au sein d'un collec-

tif ? Dans le cas de la faune et de la flore, la solution consiste à dissocier les attributs de l'individu en tant que membre singulier d'une espèce biologique des attributs de l'espèce en tant que composante d'un collectif totémique. Un exemplaire de mon espèce totémique n'est pas pour moi un sujet avec lequel j'établis une relation de personne à personne, mais une expression vivante de certaines qualités matérielles et essentielles que je partage avec lui. Une telle opération est beaucoup plus difficile à mener lorsqu'il s'agit d'individualiser des humains à l'intérieur du collectif totémique puisque chacun d'eux, issu d'un même réservoir d'âmes-enfants, est conforme de la même façon aux propriétés de la classe prototypique qu'il objective dans sa personne. Aussi la solution consiste-t-elle plutôt dans ce cas à surdéterminer les attributs de l'individu par rapport à ceux de sa classe en particularisant le support de son identité, c'est-à-dire les caractéristiques de son âme-enfant. C'est l'un des buts assignés tant aux cérémonies d'initiation qu'aux objets rituels qu'elles mobilisent, les *churinga* au premier chef.

Les subjectivités analogiques sont les plus difficiles à cerner, réfractées qu'elles sont dans des supports imprévus où il faut les débusquer à des indices ténus et des signes difficiles à déchiffrer. Dans un monde saturé d'une prodigieuse quantité d'existants singuliers, eux-mêmes composés d'une pluralité d'instances mobiles et en équilibre instable, il devient malaisé d'attribuer une identité continue à un objet quelconque : rien n'est jamais vraiment ce qu'il paraît être et il faut des trésors d'ingéniosité et une grande attention au contexte pour parvenir à circonscrire, toujours de façon conjoncturelle, une individualité bien affirmée derrière la brume équivoque des apparences. Sans doute les humains peuvent-ils prétendre à une singularité moins indécise du fait qu'ils s'arrogent le privilège de l'interprétation en se prenant eux-mêmes comme gabarits d'ordonnement dans leur travail d'accoucheurs de sens (c'est la topique classique du rapport entre microcosme et macrocosme). Mais encore faudrait-il pouvoir être sûr, lorsque l'on traite avec l'un d'entre eux, de la nature véritable de celui à qui l'on a affaire. Comme le disait la mère de l'anthropologue malien Amadou Hampaté Ba : « J'ai le désir de parler à mon fils Amadou, mais je voudrais, auparavant, savoir lequel des Amadou qui l'habitent est là en ce moment » (A. Hampaté Ba, in *La notion de personne en Afrique noire*, 1973, p. 182). Si l'on admet que l'analogisme fonctionne sur le mode du « tout est dans tout et réciproquement », alors le problème épistémologique qu'il doit confronter est exactement inverse de celui du totémisme : non pas singulariser des entités amalgamées, mais amalgamer des entités singularisées. C'est la fonction dévolue aux différentes figures de l'analogie, aux grandes structures classificatoires à deux pôles qualitatifs ou à la distribution hiérarchique. Mais, la plupart de ces dispositifs d'agrégation et de subordination demeurent bien abstraits face à la nécessité d'assurer au jour le jour le rassemblement des singularités dans une hiérarchie efficace. C'est pourquoi la fonction politique devient décisive dans les collectifs analogiques, surtout lorsque leurs effectifs sont importants ; c'est par elle, et par la coercition qu'elle exerce,

que chaque individu, chaque segment, chaque aspect du monde se maintient à la place qui lui est fixée.

Il restera à examiner la manière dont les grands archipels ontologiques découpés par les modes d'identification sont structurés et différenciés de façon interne par des schèmes de relation organisant les comportements concrets, à l'échelle individuelle comme collective. Ce sera l'objet du cours de l'année prochaine.

Ph. D.

SÉMINAIRE

Organisé en commun avec la chaire de Physiologie de la perception et de l'action (professeur Alain Berthoz, LPPA), le séminaire a pris la forme d'un colloque de deux jours qui se proposait de croiser des approches neurophysiologiques, anthropologiques et ethno-linguistiques pour aborder le thème de l'orientation dans l'espace. On en trouvera ci-dessous le programme.

Colloque « Stratégie cognitive et orientation spatiale » (20 et 21 mai 2003)

Introduction (Alain Berthoz et Philippe Descola).

Session 1. Description d'itinéraires

Barbara Glowczewski (LAS, CNRS) : « Cartes cognitives des aborigènes australiens ».

Michel Denis (LIMSI, CNRS) : « Langage et connaissance de l'espace ».

Nicole Revel (LMS, CNRS) : « L'espace-temps des montagnards palawan (Philippines). Perception, catégorisation, action ».

Session 2. Référentiels égo- et allocentrés

Marie-Noëlle Chamoux (CELIA, CNRS) : « L'orientation spatiale en contexte dialogique : cadres de référence chez les Nahuas (Mexique) ».

Françoise Schenk (Université de Lausanne) : « Le problème des référentiels dans la navigation ».

Carlo Severi (LAS, EHESS) : « Pictographie, art de la mémoire et orientation spatiale ».

Session 3. Organisation de l'espace chez les primates humains et non humains : perspectives évolutives

Jacques Vauclair (Université de Provence) : « Formes de la représentation dans le codage de l'espace chez les primates ».

Frédéric Joulain (LAS, EHESS) : « Structuration de l'espace et changement d'échelles chez les hominidés anciens et les primates actuels (exemples en contexte naturel) ».

Sidney Wiener (LPPA) : « Hiérarchies dans les stratégies de navigation chez les robots et chez les animaux ».

Session 4. Codage de cartes multiples

Dimitri Karadimas (EREA, CNRS) : « Chercher le centre : stratégies d'orientation spatiale chez les Miraña (Amazonie colombienne) ».

Simon Lambrey (LPPA) : « Bases neurales de la mémoire des trajets : différences entre cerveau droit et cerveau gauche ».

Synthèse récapitulative (Ph. Descola et A. Berthoz).

PUBLICATIONS

« La antropología y la cuestión de la naturaleza », in G. Palacios & A. Ulloa (sous la direction de) *Repensando la naturaleza. Encuentros y desencuentros disciplinarios en torno a lo ambiental*, pp. 155-174, Leticia, Universidad Nacional de Colombia, 2002.

« Les natures sont dans la culture », in N. Journet (sous la direction de) *La culture. De l'universel au particulier*, pp. 151-158, Auxerre, Éditions Sciences Humaines, 2002.

« Décrire, comprendre, expliquer », in J.P. Changeux (sous la direction de) *La vérité dans les sciences*, pp. 81-92, Paris, Odile Jacob et Collège de France, 2003.

« Préface » à *Au cœur du sens. Perception, affectivité, action chez les Candoshi*, d'A. Surrallés, Paris, CNRS Éditions, Éditions de la MSH, 2003.

AUTRES ACTIVITÉS

— Directeur d'études à l'École des hautes Études en Sciences sociales.

— Directeur du Laboratoire d'Anthropologie sociale (UMR 7130 du Collège de France, du CNRS et de l'EHESS).

— Président de la Société des Américanistes, vice-président du conseil scientifique de la Fondation Fyssen et membre des conseils scientifiques de la Fondation de la Maison des Sciences de l'Homme, de l'Institut Français de Recherches Andines et du département de philosophie de l'École normale supérieure ; membre du conseil d'administration du Musée du Quai Branly ; membre des comités de rédaction du *Journal de la Société des Américanistes*, membre du comité scientifique de la revue *Etnoecologica* ; membre du comité éditorial du *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* (Lima), de la revue *Mana* (Rio de Janeiro) et de la revue *Recherches Amérindiennes au Québec*.

COLLOQUES, ENSEIGNEMENTS ET MISSIONS À L'ÉTRANGER

1. Communications à des colloques :

— « Les apports de l'anthropologie contemporaine à l'enseignement de la philosophie », colloque annuel de l'ACIREPH (Association pour la Création des

Instituts de Recherche sur l'Enseignement de la Philosophie), Paris, 25 octobre 2002.

— « Philosophical Anthropology and Anthropological Philosophies », colloque franco-britannique « Actualités des Sciences Humaines », Trinity College, Cambridge, 30 mai 2003.

2. Enseignement :

— Instituto de Estudos Avançados, université de São Paulo (chaire Lévi-Strauss), avril 2003.

3. Conférences :

— Université de Porto, département d'anthropologie et d'archéologie, « Ontologies et variations culturelles », 17 octobre 2002 ; « Les préjugés de la néolithisation », 18 octobre 2002.

— Université de Lyon-II, Centre de recherche anthropologique, « Les natures de l'homme », le 22 mars 2003.

— Université de Campinas, Brésil (département d'anthropologie), « Anthropologie de la nature », 25 avril 2003 et « Ontologie et sociologie des collectifs », 25 avril 2003.

— Museu Nacional de Rio de Janeiro (Département d'anthropologie), « Les usages du monde », 28 avril 2003.

— Université Fédérale de Rio de Janeiro (département d'anthropologie), « Animisme et totémisme : nouvelles ruminations sur un thème ancien », le 28 avril 2003.

— Carl Friedrich von Siemens Stiftung (Munich), « Living with the dead », le 12 mai 2003.

ACTIVITÉS DU LABORATOIRE D'ANTHROPOLOGIE SOCIALE (2002-2003)

Le Laboratoire d'Anthropologie sociale est une unité mixte du Collège de France, du CNRS et de l'EHESS qui compte cinquante-six membres permanents, dont huit du Collège de France ; il publie deux revues d'anthropologie générale, *L'Homme* et *Études rurales*, et accueille la revue d'histoire de l'anthropologie *Gradhiva*. Il abrite une bibliothèque d'anthropologie générale riche de 20 000 volumes et de 386 périodiques, dont 190 vivants, et un centre documentaire unique en Europe, les *Human Relation Area Files*. Une soixantaine d'étudiants y préparent des thèses. Les investigations ethnographiques menées au Laboratoire d'Anthropologie sociale concernent l'Europe, l'Afrique, le Moyen-Orient, l'Amérique du Sud et du Nord, l'Australie, l'Océanie et l'Inde. Les chercheurs poursuivent individuellement leur activité selon les grands axes de recherche classiques

de l'anthropologie sociale ; mais ils participent aussi collectivement à des recherches particulières dans le cadre d'équipes auxquelles sont associés des doctorants et des chercheurs d'autres unités. Le Laboratoire compte actuellement huit équipes de recherche en activité ; faute de place, on n'évoquera ici que les activités de l'équipe dirigée par le professeur et directement liées à la chaire.

1. Activités scientifiques de l'équipe « Les raisons de la pratique : invariants, universaux, diversité » (responsable : Ph. DESCOLA).

Membres : F.M. CASEVITZ, É. DÉSVEAUX, F. JOULIAN, G. LENCLUD, C. SEVERI, W. STOCZKOWSKI, A. SURRALLÉS, N. VIALLES, M. MOIESSEFF, S. BRETON (membres du LAS), D. KARADIMAS, P. PEREZ, A.C. TAYLOR, M. HOUSEMAN (chercheurs associés).

Les travaux de l'équipe sont inspirés par la conviction que la tâche de l'anthropologie est de mettre au jour des principes transhistoriques et transculturels de la vie sociale que l'on peut choisir d'appeler par convention des invariants culturels. Il ne s'agit pas de clés universelles d'explication des comportements ou des systèmes d'idées, mais des structures ou des schèmes de niveau intermédiaire entre des potentialités biophysiques et des systèmes de pratiques. C'est la nature de ces structures ou schèmes, et leur règles de combinaison dans des ensembles sociaux concrets, qui constituent l'objet des investigations individuelles de chacun des membres de l'équipe. Celle-ci développe en outre des activités collectives dans le cadre d'un séminaire où chacun de ses membres aborde, à partir de ses recherches personnelles, un problème plus général lié au thème d'investigation retenu pour l'année. En 2002-2003, l'équipe a continué de travailler sur la notion de relation. Comme l'année dernière, c'est sur le thème des rapports entre termes et relation que les recherches de l'équipe se sont concentrées, l'accent étant mis sur cette classe de rapports au moyen desquels des sujets sont constitués.

On s'est d'abord intéressé à la question de l'imputation d'une subjectivité intentionnelle aux non-humains en discutant les théories d'anthropologie cognitive qui font de cette imputation une violation exceptionnelle de principes intuitifs. Une telle interprétation bute toutefois sur le fait que, dans certains systèmes de croyances, les violations sont si régulières et s'appliquent à un si grand nombre d'entités qu'elles en deviennent la règle. On ne peut donc plus dire que leur persistance relève de leurs propriétés cognitives, notamment de ce que leur écart par rapport à des attentes intuitives les rendrait plus facilement mémorables. On s'est ensuite attaché à examiner plusieurs cas particuliers de construction de subjectivités. Dans les sociétés initiatiques du Bwete (Gabon), le parcours d'un initié équivaut à l'acquisition d'une identité nouvelle dans un cheminement où il passe du statut de victime d'un acte de sorcellerie à celui d'exorciste. Mais le dispositif extrêmement formel et contraignant du rite collectif n'est véritablement efficace que s'il fait droit à des événements imprévus, lesquels permettent ainsi de dessiner des destins individuels au sein du mouvement unificateur de la

machine initiatique. C'est à un modèle très différent de construction des destins individuels que l'on s'est ensuite intéressé avec l'analyse des processus de subjectivation mis en œuvre dans certaines sociétés amérindiennes afin de singulariser le guerrier et le chamane : dans les deux cas, il s'agit d'acquérir une qualité d'agent prédateur en apprivoisant des entités extérieures à soi, congénères dans le cas du guerrier (des guerriers morts détenteurs de « force »), non congénères dans le cas du chamane (des esprits « auxiliaires », notamment animaux). Dans l'exemple africain comme dans l'exemple amérindien, la subjectivation est l'effet d'un système relationnel spécifique, contingent mais produit dans un cadre collectif très normatif dans le premier cas, activement recherché mais fondé sur une démarche individuelle aléatoire dans le second. C'est vers la Nouvelle-Guinée que l'on s'est tourné pour examiner une dernière figure de l'individuation. Les relations y prédominent sur les termes, mais des relations qui sont réifiées dans des choses, lesquelles circulent comme si elles étaient des termes : monnaies, cochons, substances corporelles, etc. La circulation de ces signes d'intermédiation rend manifestes les identités corporatives, celles-ci n'étant affirmées qu'à l'occasion des transferts, de sorte que la subjectivation n'est pensable qu'enserrée dans les rapports entre des groupes que des objets ont pour mission de signifier. Dans tous les cas considérés, le sujet n'est pas un donné, mais le point d'intersection d'une configuration relationnelle à chaque fois différente.

Noélie Vialles, maître de conférences au Collège de France, a poursuivi son exploration des implications multiformes du régime carné selon trois axes prioritaires : 1/ la participation aux séminaires directement liés à ses propres thèmes de recherche : le séminaire *Raisons de la pratique* dirigé par Philippe Descola, et le séminaire *Corps et affects*, dirigé par Françoise Héritier ; 2/ le travail de lecture et d'exploration bibliographique ; 3/ le travail de terrain : d'une part sur l'hippophagie en France, et d'autre part sur la pêche au thon en madrague à Favignana (Sicile). Toutefois, le terrain en Sicile n'a pas été possible cette année, et la situation locale oblige à envisager de poursuivre dorénavant l'étude de cette pêche sur d'autres sites, en Sicile ou en Sardaigne. Dans le même temps, elle reste un membre actif du comité de lecture de la revue *Anthropozoologica* (Muséum National d'Histoire Naturelle), ainsi que de divers groupes de recherche sur les rapports entre hommes et animaux (CNRS, sur le cheval et l'hippophagie ; INRA, sur le bien-être animal).

Frédéric Louchart, ATER au Collège de France, a mené deux missions d'enquête à Kalimantan (Indonésie) pour y étudier, selon une perspective d'anthropologie des sciences, les interactions entre primatologues et orangs-outans dans un site de réintroduction.

2. Publications des membres de l'équipe

France-Marie Casevitz :

2002 : « Horticultores-Paisajistas : relaciones con la naturaleza de dos conjuntos arawakofonos en Perú y Bolivia », *Recursos Naturales*, 1(1) : 94-107, Instituto Nacional de Recursos Naturales, Lima.

2003 : « Civilisation d'horticulteurs-paysagistes : des Arawak subandins de l'Amazonie péruvienne aux Mojos de la savane bolivienne » in *Mélanges offerts à Olivier Dollfus*, Lima, IFEA.

Emmanuel Désveaux :

2002a : « Critique de la raison parentaire », *L'Homme* 164 (oct.-déc. 2002), pp. 105-124.

2002b : *Kodiak, Alaska, les masques de la collection Pinart* (sous la direction de), Paris, Musée du quai Branly et Adam Biro, catalogue de l'exposition, 256 p.

2002c : « Kodiak, ou la transformation inattendue », pp. 91-122 in *Kodiak, Alaska, etc.*

2002d : « De l'esprit et des masques », *Beaux-Arts*, numéro hors-série « Masques d'Alaska, la collection Alphonse Pinart », 2002, pp. 2-6 (entretien avec Bérénice Geoffroy-Schneiter).

2002e : « Un mythe lié aux saisons », *Sciences & Vie*, numéro spécial sur le déluge, p. 34 (entretien avec Nicolas Dauvin).

2002f : « Le Musée du quai Branly au miroir de ses prédécesseurs », *Ethnologies*, vol. 24, n° 2, pp. 219-226.

Gérard Lenclud

2003a : « Apprentissage culturel et nature humaine », *Terrain* 40, pp. 5-21.

2003b : « Y a-t-il des sciences de l'homme ? » *Grand dictionnaire de la philosophie*, Paris, Larousse, pp. 486-489.

2003c : « Culture ou civilisation ? » *Grand dictionnaire de la philosophie*, pp. 235-239.

2003d : « Identité et changement sont-ils compatibles ? » *Grand dictionnaire de la philosophie*, pp. 512-516.

2003e : « Fonctionnalisme » *Grand dictionnaire de la philosophie*, pp. 437-438.

2003f : « Structuralisme » *Grand dictionnaire de la philosophie*, pp. 986-988.

Marika Moisseff

2002a : « Le monstre comme symbole de l'horreur maternelle », *Adolescence* 20 (4), pp. 871-879.

2002b : « Le rêve des Aborigènes australiens ou l'art de représenter l'invisible », Actes des Journées *Rêver* (1-9 décembre 2001), Université Paris-X, Nanterre, pp. 16-26.

2002c : « Mondialisation et hiérarchisation des cultures », *Soins Psychiatrie* 223, pp. 31-35.

2002d : « L'utérus : une boîte de Pandore d'où peuvent s'échapper mille démons », *Soins Psychiatrie* 221, pp. 24-26.

2003 : « Une femme initiée en vaut ... deux : de l'île aux femmes polynésienne à l'Alien américaine » in A. Babadzan (sous la direction de) *Insularités. Hommage à Henri Lavondès*, Nanterre, Société d'Ethnologie, pp. 79-107.

Carlo Severi

2002a : « Le Primitivisme : des avant-gardes à aujourd'hui », *Sciences Humaines*, numéro spécial sur l'art, printemps 2002.

2002b : « Here and There : Supernatural Landscapes in Kuna Shamanistic Tradition » in J. Assmann et R. Trauzettel (sous la direction de) *Tod, Jenseits und Identität : Perspektiven einer kulturwissenschaftlichen Thanatologie*, Munich, Kal Alber Verlag, pp. 587-612.

2003a : (sous la direction de) *Image et Anthropologie*, numéro spécial de *L'Homme* 165, janvier/mars 2003.

2003b : « Warburg anthropologue, ou le déchiffrement d'une utopie. De la biologie des images à l'anthropologie de la mémoire », *L'Homme* 165, janvier/mars 2003, pp. 77-129.

2003c : « American Indians Hieroglyphs. The case of Kuna Picture-Writing », in J. et A. Assmann (sous la direction de) *Hieroglyphen*, Munich, Wilhelm Fink Verlag, pp. 107-130.

2003d : « L'estasi immobile. Origine dell'arte e origine del disegno », *Quaderni della Società italiana di Antropologia del Mondo Antico* 5, pp. 97-108.

Wiktor Stoczkowski

2002a : « *Les Politiques de l'anthropologie. Discours et pratiques en France (1860-1940)* », *Gradhiva* 30-31, pp. 218-219.

2002b : « Les fondements de la pensée de l'exclusion », *La Recherche* 349, janvier 2002, pp. 42-48.

2003a : « La darwinomania », *Sciences et Avenir* 134, numéro spécial « Le monde selon Darwin », p. 39.

2003b : « Le Modèle et le récit », *L'Homme* 166, pp. 243-246.

Alexandre Surrallés

2002 : « Hacer reír para hacerse amar » in R. Piqué & M. Ventura (sous la direction de) *América latina, historia y sociedad. Una visión interdisciplinar*, Barcelone, ICCI/UAB, pp. 309-316.

2003a : *Au cœur du sens. Perception, affectivité, action chez les Candoshi*, Paris, CNRS et Maison des sciences de l'homme, collection « Chemins de l'ethnologie ».

2003b : « Percepción, ritual y poder. Elementos de análisis desde una perspectiva amazónica », *Quaderns-e*, Barcelone.