

# ANTHROPOLOGIE DE LA NATURE

Philippe DESCOLA

Professeur au Collège de France

---

Mots-clés : anthropologie, nature, terre, territoire, cosmopolitisme, collectifs, mobilité

---

La série de cours « Les usages de la terre » est disponible, en audio et/ou en vidéo, sur le site internet du Collège de France (<http://www.college-de-france.fr/site/philippe-descola/course-2015-2016.htm>), ainsi que les séminaires en relation avec le sujet du cours (<http://www.college-de-france.fr/site/philippe-descola/seminar-2015-2016.htm>).

## ENSEIGNEMENT

### COURS – LES USAGES DE LA TERRE

Le cours constituait la première partie d'un cycle consacré à une reconceptualisation critique de certaines notions au moyen desquelles l'anthropologie a décrit et analysé les modalités et les institutions du vivre-ensemble dans les collectifs non modernes. On vise là un *aggiornamento* théorique de l'étude des domaines de la vie sociale usuellement segmentés dans des rubriques spécialisées – l'organisation sociopolitique, l'économie, la religion – afin de mieux prendre en compte la diversité des régimes ontologiques sous lesquels humains et non-humains sont assemblés. La première phase de ce programme, celle qui occupa le cours de l'année, a consisté à reprendre l'un des fondements les plus élémentaires du vivre-ensemble, le rapport à la terre, et plus précisément les modalités concrètes de l'occupation et de la mise en valeur des environnements très divers habités par les humains. La limitation de l'enquête aux collectifs non modernes était certes motivée par des raisons de compétence, mais aussi par un souhait de puiser dans les ressources intellectuelles et les expériences de vie proposées par ces collectifs les moyens d'échapper à la contingence historique des concepts anthropologiques et, peut-être, de reformuler ces concepts afin qu'ils puissent aussi s'appliquer aux Modernes.

On s'est donc occupé de ce que l'on appelle traditionnellement des territoires, et de la façon dont ils sont habités, conçus, contrôlés, partagés, exploités, et délimités.

On s'est efforcé en particulier de mettre en évidence, à partir d'études de cas, trois caractéristiques souvent négligées que la notion de territoire recouvre. D'abord, le fait qu'un même espace physique peut être utilisé comme territoire par différents collectifs humains et non humains, de même qu'un collectif peut utiliser différents espaces constituant un territoire en archipel. Plus généralement, il importait de souligner que, dans un contexte non moderne, un territoire correspond rarement à ce que l'on a pris l'habitude de concevoir sous ce terme depuis l'émergence du système westphalien, à savoir une portion d'espace sur laquelle un État exerce sa souveraineté et dont les limites stables sont reconnues par les États voisins. Le deuxième point sur lequel on a attiré l'attention est également critique vis-à-vis de l'eurocentrisme implicite colorant l'appréhension du territoire : il s'agit de l'idée selon laquelle l'appropriation de la terre permettrait de rendre compte du rapport au territoire dans les collectifs non modernes alors que cette notion d'appropriation est le produit d'un système juridique et philosophique propre à l'Occident. En effet, depuis le début du mouvement des *enclosures* en Angleterre, l'Europe d'abord, d'autres parties du monde ensuite, n'ont cessé de transformer en marchandises appropriées de façon privative une part toujours croissante des milieux de vie. Or, ce mouvement de mercantilisation qui n'a rien d'universel a été en partie rendu possible par une conception de l'appropriation comme l'acte par lequel un individu ou une communauté devient le titulaire d'un droit sur une composante du monde, conception qui est étroitement liée à la théorie politique moderne telle qu'elle fut développée aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, notamment en Angleterre. Le troisième point que l'on souhaitait mettre en lumière est que l'usage d'un territoire n'est pas sous l'emprise des seuls humains ; il est aussi dépendant d'une foule de non-humains semblant manifester une puissance d'agir autonome – divinités, esprits, génies, ancêtres, fantômes, plantes, animaux, météores – avec lesquels les humains doivent composer ou dont ils dépendent.

Il convenait toutefois de préciser au préalable ce qu'est un collectif et le rôle que cette notion peut jouer dans une reconceptualisation de l'anthropologie. L'enracinement des outils descriptifs de cette science dans la philosophie des Lumières a rendu aveugle au fait que ce que l'on appelle de façon passe-partout des « sociétés » sont en réalité, pour les non-Modernes, des assemblages qui, contrairement aux nôtres, contiennent et associent beaucoup plus que les seuls humains, soit parce que leurs institutions sont en mesure d'intégrer les non-humains dans les collectifs, soit parce que les non-humains y sont vus comme des sujets politiques agissant dans leurs propres collectifs. Autrement dit, les genres d'êtres qui résultent de ces assemblages ne sont pas ceux auxquels la philosophie ou les sciences sociales prêtent attention habituellement : ce sont des associations d'humains et de non-humains qui prennent des formes très diverses et qui, en ce sens, peuvent aussi offrir matière à réflexion sur la transformation des institutions politiques et sociales propres aux Modernes. Or, la notion de collectif est précieuse dans ce travail de refondation car, contrairement à d'autres concepts désignant des ensembles organisés d'êtres, elle ne préjuge en aucune façon du contenu de ce qui est associé ni des types d'assemblage. À la différence du collectif latourien – un procédé visant à reproduire dans une analyse le mouvement même de recrutement de l'ensemble d'humains et de non-humains que l'analyste s'est donné pour objet d'étude –, un collectif au sens où on l'entend ici est une forme stabilisée d'association entre des êtres qui peuvent être ontologiquement homogènes ou hétérogènes, et dont aussi bien les principes de composition que les modes de relation entre les éléments sont spécifiables et

susceptibles d'être abordés réflexivement par les membres humains de ces associations. L'hypothèse du cours était que la nature de ces assemblages et des entités qui les composent oriente le rapport à la terre qu'établit localement un collectif à un moment historique donné.

Cette clarification apportée, le cours a abordé tour à tour certaines des modalités de ce rapport à la terre, chacune étant indexée sur la nature des rapports entre humains et non-humains peuplant l'espace qui leur sert à tous d'habitat et dont ils se servent. La première modalité sur laquelle on s'est penché correspondait à des collectifs d'humains que l'on pourrait qualifier de « libres » en ce qu'ils ont peu d'attachement à des sites ou à des trajets particuliers, tout en étant généralement associés à des non-humains plus localisés. La deuxième modalité renvoyait à des collectifs d'humains et de non-humains que l'on peut appeler « encastrés » en ce qu'ils ne possèdent pas de territoire en propre, mais ont l'usage de portions du territoire d'autres collectifs avec l'accord tacite ou explicite de ces derniers. La dernière modalité d'occupation de l'espace examinée fut celle dans laquelle des collectifs d'humains et des collectifs de non-humains, physiquement séparés les uns des autres, mais conçus comme possédant des institutions semblables, coexistent dans un même espace, pas toujours sans conflit. Dans ce cas où l'on peut parler de collectifs « cohabitant », l'accès à la terre se fait par accommodements plus ou moins durables entre les collectifs humains et les collectifs non humains et leurs représentants, notamment les animaux et les esprits.

### **Collectifs humains libres et mobiles**

Les collectifs humains les plus a-territoriaux se trouvent sans doute parmi les populations que l'on a regroupées sous le label de « nomades marins ». Les plus connus sont les « peuples de la mer » de l'Insulinde, un ensemble qui s'étend sur près de 3 000 kilomètres tout au long des archipels, depuis la Birmanie méridionale jusqu'à la partie orientale de Bornéo, et qui présente une grande diversité dans les modes d'occupation et de mise en valeur de l'espace maritime, du regroupement en villages flottants plus ou moins sédentaires jusqu'au nomadisme pratiqué pendant une grande partie de l'année. Cette dernière formule correspond aux Moken, une population qui se déplace dans l'archipel Mergui au large des côtes thaïlandaises et birmanes. Les Moken pratiquent la collecte, la cueillette et la pêche au harpon, mais ils ne pêchent ni à la ligne, ni à la nasse, ni au filet, faute de la volonté de stocker le poisson, de sorte qu'ils sont toujours à la limite de la rupture alimentaire. Toutefois, les Moken ne se déplacent pas continuellement. À l'instar des autres peuples nomades, ils partagent leur cycle annuel en deux phases : une période de très grande mobilité en petite flottille durant la saison sèche, de novembre à avril, et une période de concentration sur un site qui offre l'occasion d'une vie sociale et cérémonielle plus intense durant la saison des pluies, de mai à octobre. Les Moken sont en effet divisés en sous-groupes, attachés chacun à une île-mère, vers laquelle ils convergent lors de la saison des pluies. Chaque flottille y édifie des maisons temporaires en bordure de la plage, un quasi-village dépourvu de nom. L'île-mère n'est pas segmentée en aires d'usage ou en zones de contrôle exclusif, d'autant que l'intérieur boisé est relativement peu fréquenté. Elle joue néanmoins un rôle important comme support d'identification et ferment de cohésion : c'est là que résident ancêtres, esprits et génies dont la protection et la bienveillance, acquises dans des rites collectifs, sont nécessaires à la vie en mer.

En quoi consiste le collectif auquel les Moken donnent leur nom ? Si l'on entend par ce terme l'ensemble des êtres qui entretiennent des relations sociales, nouent des rapports de coopération et sont conçus comme des agents engagés dans une coaction, alors il dépasse largement les seuls humains. On doit y inclure aussi les bateaux – qui sont la condition d'existence des Moken et qu'ils traitent, peut-être plus que métaphoriquement, comme des organismes vivants – de même qu'une foule de doubles, d'esprits, d'ancêtres de diverses sortes qui viennent s'incarner lors des rituels, de génies du lieu, d'officiants cérémoniels se transformant en animaux marins, bref une collection bigarrée d'êtres immanents aux humains qui forme la trame de l'association originale au sein de laquelle ce peuple de marins timides a décidé de mener son existence. Parler de rapport à la terre pour un peuple de nomades de la mer pourrait paraître indu. Mais, pour itinérants qu'ils soient, les Moken passent une partie de l'année à terre, sur leurs îles-mères, et c'est dans ces îles aussi, la plupart vierges d'autres humains, qu'ils entretiennent des relations d'échange avec les membres invisibles du collectif. En réalité, s'il fallait à toute force assigner un lieu aux collectifs moken, ce serait l'estran. C'est là, en effet, que les femmes collectent des coquillages qui jouent un rôle central dans l'alimentation, c'est là que l'on hâle les bateaux à la saison des pluies, c'est en bordure de l'estran que les villages de l'île-mère sont édifiés, que les poteaux des esprits sont érigés, que la vie cérémonielle se déroule. Autrement dit, le collectif moken occupe un espace liminaire, un entre-deux qui n'est ni tout à fait la terre ni tout à fait la mer, un espace qui n'est pas plus l'objet d'une appropriation que ne l'est la mer elle-même. Les membres du collectif moken sont a-territoriaux, même si leur identité est liée à des sites et à des trajets spécifiques qui ont varié au cours de leur histoire. Ce nomadisme marin, qui est comme une longue glissade à la surface du monde, est sans doute la forme la plus ténue du rapport à la terre qu'un collectif puisse entretenir car il n'est pas dépendant d'un autre collectif pour obtenir des droits d'usage sur l'espace qu'il parcourt et utilise.

Le cas moken n'a pourtant rien d'exceptionnel, puisque d'autres « peuples de la mer » d'Insulinde, les Bajau par exemple, pratiquent un nomadisme marin du même type. C'est toutefois bien loin de là, et dans un environnement bien différent, qu'un autre peuple de marins retient l'attention par l'ampleur de son nomadisme : les Kawésqar (jadis appelés Alakaluf), maintenant presque éteints et qui se déplaçaient à peu près constamment toute l'année dans le dédale des îles et des fjords du flanc Pacifique de la Patagonie méridionale, une bande de 1 000 kilomètres de long dont il est douteux qu'elle ait jamais été peuplée par plus de quelques milliers d'individus. Dans l'aire immense qu'ils occupaient, les Kawésqar n'étaient donc pas concurrencés par d'autres humains. En outre, plus encore que les Moken, les Kawésqar étaient de véritables nomades marins, constamment en mouvement sur leurs embarcations. Il est difficile d'imaginer un mode de vie plus itinérant, des unités sociales plus indépendantes et moins imbriquées dans l'existence d'autres humains et, de ce fait, un système d'occupation de l'espace moins assujéti que celui-là à des règles collectives d'appropriation et d'usage. De ce point de vue, le collectif proprement Kawésqar est plutôt restreint : des humains qui parlent la même langue et se marient entre eux, leurs canots et leurs chiens, flanqués par quelques autres existants : des génies du lieu plutôt maléfiques qui résident surtout dans les marécages et dont on se protège en évitant les endroits où ils sont réputés avoir élu domicile, le vent du sud qui amène le froid et fait chavirer les embarcations, et tous ces êtres, depuis les galets des plages jusqu'au gibier marin, qu'il faut traiter avec considération, faute de quoi ils se vengent. Pourtant, le collectif Kawésqar prend rarement une forme collective car cet

assemblage n'existe pas comme une totalité indépendante, plutôt comme la bulle minuscule et diffractée à l'intérieur de laquelle chaque humain vit et qu'il transporte avec lui en tous sens dans son errance perpétuelle.

L'indifférence à la territorialité peut prendre une forme plus extrême encore qu'illustrent bien les migrations entreprises par les Indiens tupi-guarani en quête de la Terre sans Mal. On désigne sous ce nom un lieu privilégié et indestructible où les humains deviennent immortels, une terre de délice dont le souvenir s'est perpétué avec vivacité chez les derniers survivants des tribus guarani. L'originalité de la Terre sans Mal vient de ce qu'elle n'est pas réductible à un discours eschatologique, un « au-delà » où les âmes iraient après la mort. Ce lieu avait une localisation géographique précise et il était donc accessible aux vivants. La quête effective de la Terre sans Mal semble avoir été une préoccupation récurrente des tribus Tupi dès avant la conquête du Nouveau Monde. Elle était animée par des chamanes au statut à part, les *karai*, décrits comme des prophètes se déplaçant de village en village pour inciter leurs habitants à les suivre. Les migrations tupi se distinguent des phénomènes messianiques en ce qu'elles n'étaient pas une réaction à la pression coloniale puisqu'on en trouve des témoignages à une époque où le littoral du Brésil n'était qu'à peine effleuré par les Européens. Bien qu'avec moins d'ampleur, les migrations vers la Terre sans Mal se poursuivirent pendant la période coloniale et après l'indépendance du Brésil. Toutes les migrations se terminèrent de façon catastrophique car le projet qui les animait était lui-même suicidaire. Mais, du fait des conditions dans lesquelles le voyage se réalisait – abandon de l'agriculture et désintégration des normes habituelles du comportement –, il était déjà une préfiguration de la Terre sans Mal. La quête devenait le refus actif de toute existence villageoise, l'instauration d'un contre-ordre nomade du même type que celui dont on espérait l'avènement. Au cours des siècles, des dizaines de milliers de personnes, peut-être même des centaines de milliers, se sont trouvées concernées par ces migrations sur des distances parfois considérables.

On ne sait comment de telles masses parvenaient à se déplacer de façon quasi permanente en s'alimentant des seules ressources locales. Les déplacements impliquaient de toute façon un bouleversement des modes d'approvisionnement : comme les autres Amérindiens des basses terres d'Amérique du Sud, les Tupi-Guarani étaient d'excellents horticulteurs et ils pouvaient produire chaque année des quantités de manioc et de maïs en excédent considérable par rapport à leurs besoins. Or la subsistance des migrants se réduisait pratiquement à une économie de chasse et de cueillette. Si les migrations tupi-guarani vers la Terre sans Mal n'étaient pas un accident messianique, mais bien une disposition structurelle de ces peuples, alors il faut envisager que leur rapport à la terre ait pu connaître une oscillation périodique entre la sédentarité dans des gros villages et un nomadisme suicidaire, comme une sorte d'amplification d'un mouvement d'alternance que pratiquent par ailleurs d'autres Amérindiens du Brésil. À la différence toutefois de la classique oscillation saisonnière, les migrations tupi-guarani parcouraient des territoires inconnus et leurs échecs successifs, quand ils n'entraînaient pas la mort par épuisement, dénutrition ou aux mains de tribus ennemies, ne conduisaient pas à envisager le retour au village comme la phase nouvelle d'un cycle. Sans doute faut-il voir dans cet étrange nomadisme une phase de déterritorialisation contenue dans les collectifs tupi-guarani comme une potentialité cathartique : tandis que la vie ordinaire se déroulait surtout dans un cadre intra-humain où la grande affaire était de se différencier de villages voisins de même langue et de même culture en allant y capturer des prisonniers voués à être rituellement consommés, la migration prophétique

restituait de façon concrète un collectif plus englobant dans lequel les divinités, les plantes, les animaux et leurs esprits devenaient de façon ostensible le milieu de vie normal où déployer une vie sociale dans laquelle les non-humains affirmaient leur présence. Dans la vie villageoise, il fallait se différencier d'humains dont on était trop proches en les mangeant, tandis que, dans l'errance forestière, il fallait au contraire s'attacher en une association plus étroite à des collectifs de non-humains dont on était auparavant trop éloignés. Bref, la déterritorialité des migrants tupi-guarani peut être vue comme une forme paroxystique de l'animisme dans laquelle le collectif humain tout à la fois réduit son périmètre et devient parfaitement isonomique aux autres collectifs.

Qu'enseignent les nomades marins et les migrations prophétiques quant au rapport à la terre ? On est là en-deçà de la territorialité telle qu'elle est ordinairement entendue, dans une dérive à la surface du monde qui ne laisse pratiquement pas d'empreintes. Un témoignage de la difficulté à appréhender cette a-territorialité ou cette déterritorialité est la tendance à les définir de façon négative ou privative, à l'instar de ce qui les caractérise : pas de revendication sur le sol, pas d'appropriation du territoire, pas de stockage de nourriture ; les seuls traits positifs sont l'extrême mobilité et une orientation prédatrice toujours à la limite de la pénurie. C'est pourquoi le terme de « collectif libre » a paru adéquat pour qualifier ces associations dans leur rapport à la terre, une liberté de mouvement qui n'exclut pas l'attachement à des existants typiques d'un certain milieu et d'un certain mode de vie. Nulle part l'espace parcouru n'est disputé à d'autres humains, même pas chez les migrants tupi-guarani qui se contentaient, au péril de leur vie, de traverser le territoire des autres sans en trouver jamais qu'ils puissent faire leur. Quant aux esprits, divinités, plantes et animaux avec lesquels ces nomades cohabitent, il est manifeste qu'ils sont, eux aussi, des habitants discrets des endroits traversés par les humains puisqu'ils ne réclament pas plus que ces derniers une exclusivité de l'occupation des lieux ou un tribut à payer pour leur usage. Dans ce vagabondage généralisé, il n'y a donc guère de sens à parler de territorialité. Une telle notion ne devient pertinente que lorsque plusieurs collectifs se partagent un même espace de façon complémentaire et qu'ils doivent donc s'accommoder les uns des autres. C'est ce que l'on a examiné ensuite.

### **Collectifs humains et non humains mobiles et encastrés**

Les collectifs encastrés n'ont pas vraiment de territoire propre car ils se trouvent insérés dans le territoire d'autres collectifs dont ils dépendent en partie, non seulement pour l'usage de la terre, mais aussi, dans certains cas, pour l'accès à des puissances non humaines conditionnant cet usage. Ce sont généralement des collectifs nomades dont les déplacements peuvent être plus ou moins amples, mais qui, à la différence des Moken ou des Kawésqar, organisent leur vie dans les interstices de collectifs sédentaires. De ce fait, et bien que ces collectifs ne réclament pas de souveraineté sur des territoires qu'ils ne font que parcourir, leur rapport à la terre est plus stable que celui des collectifs libres car ils peuvent prétendre à jouir d'une assurance dans l'usage de portions d'espace – parcours de transhumance ou territoires de chasse – pour lesquels ils sont souvent contraints d'acquitter des droits en produits ou en travail au profit de ceux qui en revendiquent la possession.

Le premier cas examiné fut celui des Makú d'Amazonie colombienne et brésilienne. Les Makú vivent dans les interstices d'un vaste système régional centré sur le fleuve Vaupés et composé de tribus parlant en majorité des langues tukano

dont le mode de vie, les institutions et la vie cérémonielle sont identiques en dépit de la diversité linguistique. Tandis que les Tukano vivent près des grands fleuves, cultivent le manioc amer et sont plutôt des pêcheurs, les Makú vivent en semi-nomades dans les zones interfluviales et dépendent des produits de la forêt. De fait, l'essentiel des produits cultivés que les Makú consomment est obtenu par échange avec les Tukano contre de la viande de gibier, du curare et des services en nature. Le système régional du Vaupés fonctionne en régime animiste : des collectifs humains formés chacun d'un groupe de filiation agnatique et vivant dans une maison collective (*maloca*) entretiennent entre eux des rapports d'échange paritaires au moyen de la circulation des femmes et des artefacts, et par la pratique de l'hospitalité réciproque et de la cérémonialité partagée. Ces rapports égalitaires s'étendent aux collectifs de non-humains, au premier chef les espèces animales et les esprits qui les représentent, lesquels vivent également dans ce qu'ils perçoivent eux-mêmes comme des *malocas* et que les humains voient comme des salines dans la forêt et des rapides dans les rivières. Chaque collectif d'humains et de non-humains réside donc au cœur d'un territoire qu'il considère comme sien, un territoire désigné par le nom d'un segment de rivière ou d'un lieu-dit pour les humains, et par le nom d'une saline pour le territoire de certains collectifs animaux. De ce fait, les territoires des collectifs animaux sont autant localisés et circonscrits que ceux des collectifs humains.

Cette mosaïque de collectifs et de territoires humains et non humains entretenant un dense réseau d'échanges entre groupes équistatutaires n'est pourtant qu'une des faces du système. Car l'ensemble régional du nord-ouest amazônien est aussi fondé sur une hiérarchie rigoureuse qui est à la fois interne aux collectifs humains et qui ordonne ces derniers entre eux selon une échelle de valeur. Dans cette hiérarchie, les semi-nomades makú sont situés au plus bas échelon, dans un rapport de dépendance à l'égard des Tukano qui se manifeste par la faculté qu'ont ces derniers de requérir leur travail pour la construction des maisons, l'essartage ou l'entretien des jardins, et par l'imposition qui leur est faite de fournir, en échange des produits cultivés qu'ils reçoivent, des produits de la forêt. Cette relation ancillaire est vue comme la compensation que les Makú doivent acquitter en contrepartie de la faculté d'utiliser les territoires forestiers appartenant aux Tukano, mais dans lesquels ces derniers se rendent rarement. Dans cet ensemble interethnique, la hiérarchie spatiale est aussi marquée que la hiérarchie sociale. Toutes les tribus tukano partagent une même genèse mythique des groupes locaux et de leurs territoires, vue comme un voyage vers l'amont d'un groupe d'anacondas donnant naissance, lors de chacune de leurs haltes, à un patrilignage localisé sur un tronçon de rivière. La progression de l'anaconda mythique vers l'amont s'est faite de telle façon que les groupes dominants furent les premiers à descendre, tandis que les groupes subalternes furent les derniers, raison pour laquelle les *malocas* des cours supérieurs se trouvent à proximité des sites d'habitat makú. Quant aux Makú, ils résident à proximité des *malocas* des animaux, de sorte qu'un continuum de collectifs ontologiquement hiérarchisés se déploie d'est en ouest dont les segments terminaux se distribuent en arc-de-cercle dans l'amont des cours d'eau. La hiérarchie interne des tribus tukano est ainsi homologue aux rapports hiérarchiques entre territoires, tandis que les Makú sont vus par les Tukano comme des intrus qui se sont glissés dans les interstices du système où ils sont tolérés pour les services qu'ils rendent et parce que personne ne convoite l'*hinterland* dans lequel ils nomadisent.

En réalité, les documents historiques et archéologiques montrent que les Makú vivaient dans le bassin du Vaupés avant l'arrivée des Tukano. L'espace forestier

dont ils ont un usage *de facto* exclusif a été créé par le héros civilisateur qui leur est propre : c'est l'aire dans laquelle ils peuvent se déplacer, chasser et établir leur campement. En revanche, les Tukano contestent que les Makú aient des territoires à eux. Il est vrai que ces derniers sont relativement mobiles et n'ont pas une conception territorialisée des espaces de l'interfluve qu'ils parcourent, tout en étant attachés à des sites d'habitat fixes où ils retournent régulièrement. Les Makú occupent en effet des hameaux rudimentaires qui sont situés dans l'immédiate proximité d'une *maloca* tukano dont ils sont les serviteurs attirés. De ce fait, l'encastrement des Makú dans le territoire des Tukano prend une forme tout à fait vivace qui leur est constamment rappelée par la situation de dépendance et de précarité où ils se trouvent dès qu'ils résident dans des sites d'habitats permanents.

Dans le nord-ouest amazonien, la relation hiérarchique introduit une dimension nouvelle dans le régime animiste des collectifs qui est le plus souvent, en Amazonie comme ailleurs, fondé sur des relations entre partenaires humains et non humains de même statut. Cette dernière situation prévaut sans aucun doute dans les rapports que nouent les groupes locaux tukano, arawak et caribe avec les non-humains dont ils partagent le territoire : les humains s'efforcent de maintenir des échanges équitables avec les tribus-espèces animales et les esprits qui les représentent. En revanche, c'est une relation hiérarchique qui prédomine dans les rapports entre collectifs humains, d'amplitude modérée et de nature souvent symbolique au sein de l'ensemble Tukano, beaucoup plus accentuée et de nature franchement inégalitaire entre les collectifs Tukano et les collectifs Makú. L'autochtonie qui est reconnue aux Makú par les amérindiens non Makú ne donne pourtant aux premiers aucun droit sur les espaces forestiers dont on leur concède l'usage. Et cela, en dépit du fait que les Makú entretiennent avec les tribus-espèces d'animaux dans les territoires desquels ils se trouvent le même genre de rapport égalitaire que les Tukano cultivent avec les animaux, les poissons et leurs esprits. Du point de vue d'une cosmopolitique animiste de la terre, cette situation introduit ainsi une disparité originale entre des rapports entre humains régis par la hiérarchie et des rapports aux non-humains régis par l'égalité, disparité qui tranche sur le régime de relation propre à l'animisme dans lequel c'est en général le même type de relation – la prédation, l'échange ou le don – qui domine dans les rapports entre les êtres, quel que soit leur statut ontologique.

Afin d'examiner la part prise par des techniques de subsistance presque identiques dans l'émergence et le maintien de cette disparité, on s'est ensuite intéressé à d'autres types de collectifs encastés ayant des modes d'usage de la terre beaucoup plus contrastés et, dans une certaine mesure, complémentaires : les agriculteurs sédentaires, d'un côté, les pasteurs nomades, de l'autre. Parmi ces derniers, les Peuls wodaabe sont exemplaires de véritables pasteurs nomades. Présents dans une vaste portion de la frange sahélienne, les Wodaabe auxquels on s'est intéressé sont ceux des régions de l'Ader et du Damergou dans le sud du Niger, des nomades qui se déplacent toute l'année avec leurs troupeaux de zébus. L'amplitude de leurs mouvements est variable : moindre en saison sèche où les Wodaabe tournent autour des puits et des marchés du pays haoussa, faisant paître leurs bêtes sur les friches des agriculteurs ; elle est plus grande durant l'hivernage, qui les voit entreprendre une vaste migration vers les herbages de l'Azawak ou du Tadess. Sans résidence fixe, ils se contentent en toute saison d'un enclos non couvert formé d'une haie d'épineux, abri éphémère qui se distingue à peine des maigres buissons de la steppe.

Les déplacements des Wodaabe étant fonction du cycle climatique, les populations avec lesquelles ils interagissent et dont ils partagent l'espace varient aussi en fonction

des saisons. Lors de la transhumance vers le nord, les Wodaabe utilisent des puits profonds qu'ils ont fait forer et sont la propriété de ceux qui les ont financés, généralement une fraction de lignage, qui s'en réserve l'usage durant ses déplacements, chaque fraction nomadisant vers le nord le long d'un même itinéraire. Or, d'autres nomades, des Touaregs et des Bouzous, suivent les mêmes trajets, mais à des dates différentes, et ils font aussi creuser des puits, de sorte qu'il peut y avoir des disputes quant à leur usage si d'aventure deux groupes nomades venaient à s'en servir simultanément. La seule appropriation qui compte en période de transhumance, celle qui peut donner lieu à des conflits, est ainsi celle des puits et non celle des droits de pâtures qui ne sont pas vraiment formalisés. Lors de la saison sèche, les Wodaabe redescendent vers le sud pour nomadiser à nouveau à la périphérie des établissements sédentaires haoussa. Un autre type de cohabitation s'établit alors, non plus pour l'accès aux points d'eau, mais pour le choix de pâtures et de terrain de parcours qui n'empiètent pas sur les terroirs agricoles. Les Wodaabe de l'Ader et du Damergou n'ont ainsi pas de territoire en propre, tout juste des habitudes de parcours qui les mènent à côtoyer des populations sédentaires et nomades. Ils se glissent dans les marges et les interstices du terroir des premières, et sont en concurrence avec les secondes pour les points d'eau. Toutefois, la dépendance des Wodaabe est plus grande vis-à-vis des sédentaires qu'elle ne l'est vis-à-vis des nomades, car c'est dans les marchés haoussa qu'ils se procurent le mil nécessaire à l'alimentation. Ainsi, l'encastrement des Wodaabe dans les territoires haoussa est également une insertion dans les réseaux économiques des sédentaires, l'un et l'autre étant des conditions de reproduction du collectif.

En quoi consiste le collectif dans le cas présent ? Comme c'est le cas chez beaucoup de pasteurs nomades définissables par ce que Melville Herskovits, à propos des sociétés nilotiques, a jadis appelé le *cattle complex*, il n'est pas excessif de dire que le bétail est partie intégrante du collectif Wodaabe : il est à la fois une projection de la personne humaine qui rend tangibles certaines des qualités de ses propriétaires, et un idiome dans lequel à peu près tout peut être exprimé, depuis la parenté jusqu'au sentiment amoureux. Le zébu est donc beaucoup plus qu'un capital sur pied ou un stock ambulante de protéines, il incarne une certaine qualité des rapports sociaux entre les membres du collectif. Cette association des humains et du bétail dans une totalité continue a été bien mise en évidence par Angelo Bonfiglioli (1988) qui a décrit comment se construit sur plusieurs générations l'étroite imbrication entre une lignée humaine et des lignées de zébus qui sont également désignées par le terme *dudal*, lequel signifie à la fois le groupe social humain et le groupe social animal qui lui est rattaché, une excellente définition d'un collectif composite. Les autres collectifs nomades avec lesquels les Wodaabe interagissent sont analogues à eux dans leur composition, les Touareg du Niger en particulier où l'on observe la même intrication des humains et des troupeaux dans un ensemble où les seconds sont comme une extension, une projection est un instrument de mesure des premiers.

En revanche, les collectifs sédentaires, les Haoussa au premier chef, se distinguent des collectifs nomades, non en ce qu'ils ne seraient point composites, mais en ce que le nombre et la variété de leurs composantes sont au contraire beaucoup plus élevés. En effet, bien qu'elles aient été islamisées depuis plusieurs siècles, de nombreuses communautés haoussa du Niger perpétuent des cultes plus anciens qui sont notamment rendus à des divinités familières ; celles-ci protègent les humains qui leur font des dons et des sacrifices en échange. Or, ces divinités sont à la fois très nombreuses et omniprésentes ; on les tient pour les vrais maîtres de l'univers car les

humains ne possèdent rien et doivent tout leur demander. Chaque alliance avec une divinité se transmet au fil des générations en même temps que les terres agricoles ou l'accès à certains métiers. Un culte de possession présent dans la même région permet de compléter le mobilier onctueux haoussa en ce qu'il intègre dans un même ensemble les divinités de la religion traditionnelle et les « génies » musulmans. Il en résulte une collection nombreuse, assez hétéroclite et en partie variable selon les régions, de composantes ordinairement invisibles du cosmos haoussa, lesquelles se manifestent aux humains par le truchement de la possession et du dialogue rituel.

Il faut prendre en compte enfin un dernier type de collectif, avec lequel les Wodaabe entretiennent des rapports discrets : une société de pasteurs et de zébus parallèle à celle des humains avec laquelle il convient de maintenir des relations de bonne intelligence. La plupart des récits peuls d'origine du bétail le font sortir d'une vaste étendue d'eau grâce à l'intercession des génies. Or, ce lien entre le bétail et les génies est loin d'être révolu car ceux-ci sont aussi des pasteurs, le troupeau de zébus Wodaabe étant conçu à l'image des troupeaux de bêtes sauvages que conduisent les génies. Le collectif Wodaabe est ainsi vu comme la réplique de collectifs analogues de pasteurs non humains guidant leurs troupeaux d'animaux sauvages. Pour les Wodaabe, l'encastrement des rapports à la terre en devient plus compliqué : non seulement il leur faut cohabiter une partie de l'année avec les Haoussa, leurs champs de mil, leurs marchés, leurs villages et leurs génies locaux, non seulement il leur faut partager des itinéraires et parfois des points d'eau avec les Touaregs, les Toubous et leurs troupeaux, mais il leur faut encore côtoyer des pasteurs non humains, puissants et irascibles, qui semblent beaucoup moins nomades qu'eux. Les Wodaabe ne parviennent à s'accommoder de tous ces collectifs et des espaces intriqués qu'ils occupent qu'au prix d'une fluidité du rapport au sol entretenu par une mobilité permanente dans un espace qui n'est territorialisé que pour les sédentaires.

La situation d'encastrement de collectifs nomades et sédentaires caractéristique du Sahel nigérien n'a rien d'exceptionnel, surtout en Asie où le milieu de n'importe quel groupe ethnique n'est pas seulement défini par l'écosystème avec lequel ce groupe interagit, mais aussi par la présence et l'activité d'autres groupes ethniques dont il dépend et qui exploitent d'autres niches de cet écosystème. Un bon exemple en est le système étudié par Fredrik Barth en Iran (1961), qui ressemble en plus complexe à celui du Niger, et dans lequel des groupes très diversifiés de pasteurs nomades et de populations sédentaires occupant des terroirs agricoles et des oasis coexistent dans un espace écologiquement plus contrasté et plus densément peuplé que celui des Wodaabe. L'analyse est centrée sur les Bassari, une tribu nomade qui se déplace en masse vers le nord au printemps pour camper durant l'été sur les alpages du Kuh-i-Bul ; elle s'en retourne à l'automne pour hiverner dans les collines désertiques à l'ouest de la ville de Lar. Chaque trajet prend entre deux et trois mois et se déploie le long d'une bande de 500 kilomètres de long sur une soixantaine de kilomètres de large. Appelée *il-rah*, cette route de transhumance est considérée par les Bassari comme un droit d'usage qui leur est reconnu par les populations locales et les autorités : droit de passage sur les routes et les terres non cultivées, droit de pacage hors des champs et sur les friches, droit de tirer de l'eau partout sauf dans les puits privés. Les Bassari faisaient en outre partie d'une structure pluriethnique plus englobante appelée Khamseh et comprenant cinq tribus : trois tribus turcophones, une tribu arabophone et une tribu iranophone, chaque tribu utilisant des étages situés à des altitudes différentes au sein des mêmes écosystèmes et possédant sa propre route tribale caractérisée par un itinéraire et un calendrier fixant les dates de départ des

migrations et la durée d'occupation des sites. Chaque tribu considère son trajet de transhumance comme sa propriété, ce qui n'implique pas d'accès exclusif à un site quelconque au cours de l'année, différentes tribus utilisant les mêmes sites à des moments différents. On peut voir l'occupation de l'espace par la confédération Khamseh – et par la confédération Qashqai qui la jouxte – comme un droit d'usage revendiqué par des collectifs sur certains itinéraires pastoraux à certains moments de l'année, au sein d'un environnement sur lequel ils ne cherchent pas à exercer une emprise autre que celle qui consiste à se garantir la jouissance renouvelée de ce droit. La différence entre l'appropriation d'un territoire, même partagé, et la revendication de l'usage transitoire des sites d'un itinéraire est que, dans le second cas, la vie du collectif et la mémoire de son identité s'attachent moins à une étendue conçue comme un tout qu'aux repères singuliers qui, année après année, scandent ses trajets.

Une des principales leçons de l'imbrication spatiale dans les usages de la terre est que la corésidence de collectifs différents est possible et même souhaitable quand ils exploitent des ressources différentes au sein d'un même territoire sans se porter tort réciproquement, une situation qui résulte de l'existence dans une même région d'une diversité de niches écologiques exploitables par des techniques complémentaires. Cette situation requiert souvent une forme de hiérarchie des collectifs rendue effective par les plus puissants, laquelle garantit que cette complémentarité n'aboutit pas à des empiétements et à des conflits. En outre, les positions de nomades et de sédentaires ne sont pas absolues, mais relatives aux circonstances : le nomadisme pastoral peut être permanent comme chez les Wodaabe et se déployer pour partie dans des terrains de parcours sans concurrence, pour partie dans les interstices de sociétés qui sont elles-mêmes semi-nomades ; il arrive aussi que des pasteurs plus ou moins sédentaires décident de redevenir nomades pour un temps, par exemple lorsqu'une longue période de sécheresse rend l'agriculture incertaine, quand ce n'est pas le cas de nomades qui, à l'inverse, se sédentarisent et trouvent un régime pastoral symbiotique avec des populations agricoles. Dans tous ces cas, la notion de l'appropriation d'un territoire par une société est malaisée à manier puisque différents collectifs font usage d'un même espace régional de nombreuses manières sans qu'il y ait pourtant conflit la plupart du temps, la diversité des usages étant rendu possible par le fait que chacun d'entre eux ne devient légitime que si la totalité de la gamme des rapports à la terre est nettement perçue comme un champ de complémentarité par les collectifs qui les mettent en œuvre.

### **Les collectifs monospécifiques**

Les dernières leçons furent consacrées aux rapports à la terre développés par des collectifs d'humains et des collectifs de non-humains composés chacun des mêmes types d'êtres et régis par les mêmes types d'institution, des collectifs monospécifiques, donc, qui coexistent au sein d'un même espace et entretiennent entre eux toute une gamme de relations qui vont du partage à l'hostilité. Ce genre de collectif est typique de l'animisme partout où il se déploie, mais c'est surtout en Amazonie et en Sibérie septentrionale que l'on en a examiné les principes de composition et les modes de fonctionnement. En régime animiste, chaque forme d'être constitue un collectif à part, une espèce sociale caractérisée par une morphologie, des dispositions et un type de comportement particulier, un genre de regroupement qui combine les attributs d'une espèce naturelle et d'une tribu. Dans le cas des humains, chaque « société » est donc vue à l'instar d'une espèce dont les

moyens d'agir sur le monde et la façon de l'occuper sont la résultante d'un équipement qui lui est propre : les outils, les armes, la langue, les parures, l'habitation, les techniques de subsistance, les formes d'autorité, tout ce qui est d'ordinaire conçu en Occident comme des attributs culturels typiques d'un groupe humain, sont au contraire vus en régime animiste comme des attributs naturels intrinsèques à l'espèce particulière d'humains qu'ils caractérisent, de même que la forme du bec, la couleur du plumage, le type de nid, le régime alimentaire et les messages sonores vont permettre de différencier telle ou telle espèce d'oiseau. En outre, les membres des collectifs animistes se voient tous eux-mêmes comme des humains, quelles que soient par ailleurs leurs formes génériques, tandis que chacun de ces collectifs n'apparaît avec ses caractéristiques qu'aux yeux des autres collectifs. Bref, l'identité d'un collectif n'est visible que par les autres : les gens-vautours qui vivent comme des humains voient la charogne qu'ils mangent comme du gibier bouilli et c'est seulement lorsque d'autres tribus-espèces les visitent que leurs particularités de comportement peuvent être appréhendées comme des indices de leur identité. Cette distorsion des points de vue, que beaucoup de mythes amazoniens exploitent, est toutefois loin de régir les interactions ordinaires entre membres de collectifs humains et membre de collectifs non humains, lesquelles se réalisent surtout sous les espèces de rapports de personne à personne, marqués par des régimes de sociabilité et des systèmes d'attitude engageant des devoirs réciproques dont l'analyse comparative révèle une gamme très ample de formes de comportement, de systèmes normatifs et de réseaux de circulation de valeurs qui dessine ainsi les contours d'une véritable sociologie animiste.

Une caractéristique commune de la territorialité des collectifs animistes est la différence dans la forme qu'elle revêt selon que l'on a affaire à des collectifs humains et à des collectifs non humains. Si l'on excepte des cas particuliers comme celui des Makú et des Tukano dont les zones d'usage sont imbriquées, les tribus-espèces d'humains occupent en général des territoires qu'ils ne partagent pas avec d'autres tribus-espèces d'humains, tandis que les tribus-espèces de non-humains utilisent le plus souvent les mêmes espaces que les tribus-espèces d'humains et d'autres tribus-espèces de non-humains. Autrement dit, les territoires des humains qui, dans le monde animiste, exploitent en général les mêmes ressources à l'échelle régionale et entrent ainsi en rapport avec les mêmes types de non-humains, sont le plus souvent exclusifs et s'organisent selon un modèle concentrique avec un gradient de contrôle décroissant par rapport aux sites d'habitat ; tandis que les territoires non humains, ceux des animaux notamment, se structurent plutôt de façon complémentaire sur le modèle de la niche écologique dans laquelle cohabitent diverses tribus-espèces, soit pour exploiter des ressources différentes dans le même espace, soit pour exploiter les mêmes ressources à des moments différents, soit pour partager la ressource sous le régime de la commensalité lorsque celle-ci est abondante. De ce fait, le rapport à la terre des tribus-espèces humaines peut être assez différent de celui des tribus-espèces non humaines. On en a examiné deux modalités, l'une en Amazonie, l'autre en Nouvelle-Guinée.

Dans le premier cas, celui des Jivaros Achuar de la forêt tropicale humide de l'Équateur qui vivent en habitat dispersé et ont une très faible densité démographique, on constate que plus les non-humains significatifs (les mammifères terrestres et arboricoles et les esprits qui les représentent) sont localisés à la périphérie des aires parcourues chaque jour par les humains, plus leurs territoires propres deviennent nettement définis et plus leurs collectifs acquièrent de l'autonomie. Dans le deuxième

cas, celui des Kasua de la région du mont Bosavi, par contraste, les territoires des clans forment chacun des niches écologiques singulières qui sont partagées par des groupes d'humains et par des groupes de non-humains (colonies de sagoutier, animaux et esprits). Il y a donc ici coïncidence dans l'espace des milieux de vie de nombreuses tribus-espèces, lesquelles doivent trouver entre elles des accommodements. Mais ce n'est pas toujours le cas. Comme l'a montré Peter Dwyer (1996), certains collectifs humains des hautes terres de Nouvelle-Guinée peuvent être alignés le long d'une sorte de transect de la transcendance selon le degré d'anthropisation de leur écosystème et la part plus ou moins grande qu'ils accordent aux ressources sylvestres : plus ceux-ci sont élevés, plus les esprits perdent leur immanence pour former des collectifs aux caractéristiques *sui generis*, résidant loin des humains et auxquels on ne peut accéder sans médiations.

Cette question de la territorialisation des esprits médiateurs des non-humains a ensuite été examinée dans la variante sibérienne du régime animiste, particulièrement dans le cas des Yukaghir de la Kolyma sur lesquels, de Waldemar Jochelson (1910) à Rane Willerslev (2007), on dispose d'une ethnographie de qualité. Par rapport à la situation amazonienne, les collectifs animistes de Sibérie septentrionale – dont les Yukaghir offrent une version typique – ont ceci de particulier qu'ils sont assez nettement contrastés du point de vue du rapport à la terre entre, d'une part, des collectifs humains qui sont très généralement nomades, mobiles et peu territorialisés – qu'ils tirent leur subsistance principale de la chasse et de la pêche ou de l'élevage du renne – et, d'autre part, une catégorie de non-humains, les esprits du lieu, qui sont au contraire hautement territorialisés. Or, comme le montre la comparaison des rapports que les Yukaghir entretiennent avec les esprits à un siècle de distance, les esprits des lieux – c'est-à-dire l'esprit responsable de telle montagne, de telle rivière ou de telle forêt – ont peu à peu pris le pas sur les autres catégories d'esprit, en sorte qu'ils sont devenus les principaux responsables des animaux sauvages avec lesquels les chasseurs doivent composer, au point de se convertir assez souvent en esprit auxiliaire des hommes lorsqu'ils chassent régulièrement dans les mêmes parages.

La tendance à la territorialisation des esprits s'accroît non seulement avec le temps, mais aussi à mesure que l'on descend depuis le nord de la Sibérie vers le sud et jusqu'à la Mongolie. La frange septentrionale de la Sibérie est marquée par ce que l'on pourrait appeler un animisme symétrique – caractéristique aussi de l'Amazonie et du nord de l'Amérique du Nord – dans lequel humains et non-humains ont le même genre d'intériorité – d'une certaine façon, ils sont tous des esprits – et se distinguent par leurs dispositions physiques et par le point de vue sur autrui que celles-ci rendent possible ; tandis que la Sibérie méridionale et la Mongolie sont caractérisées par un animisme dissymétrique – c'est-à-dire à la fois hiérarchisé et fragmenté par le pluralisme ontologique – dans lequel on perçoit nettement les prodromes d'un régime analogiste. Le peuple Doukha du nord de la Mongolie offre un bon exemple de cette inflexion analogiste. Bien que les principes de recrutement des collectifs soient dans ce cas typiquement animistes – humains et non-humains ont une intériorité similaire et se différencient par paquets du fait des comportements particuliers qu'induisent leurs dispositions physiques – ces collectifs et les êtres qui les composent sont strictement hiérarchisés. En outre, une double hiérarchie se déploie – interne aux collectifs humains, d'une part, et entre les collectifs et les individus non humains, d'autre part – de sorte que, à chaque position statutaire chez les humains, correspond une position statutaire chez les non-humains. Le fait que chaque catégorie d'êtres n'entre en relation qu'avec une autre catégorie d'êtres de même niveau hiérarchique

engendre la constitution de sphères d'interaction cloisonnées entre humains et non-humains qui prennent l'apparence d'autant de micro-territoires exclusifs, eux-mêmes hiérarchisés et parfois délimités dans l'espace.

En exploitant l'ethnographie des Darhad et des Daur, deux groupes mongols, on a enfin examiné comment la compartimentation des genres d'interaction entre les êtres observable à la lisière septentrionale de la Mongolie augmente à mesure que devient prépondérant le régime ontologique mongolien – que l'on peut envisager comme un groupe de transformations permettant de passer d'un animisme dissymétrique à un analogisme distribué – et comment cette segmentation s'appuie sur une forme spécifique de rapport à la terre. Dans ce passage de l'animisme à l'analogisme, deux éléments paraissent jouer un rôle crucial. D'une part, certains êtres – les esprits du lieu – ne cohabitent plus dans des collectifs, mais vivent seuls dans des territoires qu'ils contrôlent ; ils deviennent ainsi des singularités disponibles pour une diversification ontologique plus ample. L'osmose entre un site et un être – l'être devient l'hypostase du site dont il est la condition d'accès – tranche ainsi sur le mode d'existence généralisé des esprits dans l'animisme symétrique, où ces derniers forment des associations typiquement semblables à celles des humains. D'autre part, la capacité ouverte à tous, mais que les chamanes illustrent au plus haut degré, d'endosser le point de vue des membres d'un autre collectif subit une importante mutation : elle perd sa dimension interspécifique pour devenir plutôt intraspécifique. Les ruptures ontologiques ne concernent plus les humains, les animaux et les esprits qui veillent sur eux, mais des humains dans différents états d'existence (fantômes, moitiés d'humains, ancêtres, humains miniatures, etc.), lesquels offrent autant de points de vue disparates échelonnés le long d'un axe marqué par une forte hiérarchie. Car en Mongolie les puissances invisibles se répartissent en deux séries. L'une, horizontale, est formée des esprits qui interviennent dans la vie des humains au quotidien, depuis les esprits des lieux et les maîtres des animaux jusqu'aux races de quasi-humains comme les moitiés d'hommes où les humains miniatures. L'autre série est verticale : elle est composée par des êtres célestes hiérarchisés, les Ciel (*Tenger*). Répartis en deux groupes rivaux, ces individualités caractérisées par une couleur et un orient et associées à des états atmosphériques sont les générateurs des particularismes. Chaque Ciel est ainsi dépositaire d'attributs spécifiques qu'il contribue à entretenir et à diffuser – esprit d'initiative, jalousie, ruse ou malveillance. On peut dire que la hiérarchie des Ciel introduit la multiplication des singularités propres aux régimes analogistes, tandis que la série horizontale des esprits et des quasi-humains incarne le terreau commun de l'animisme symétrique. Or, les deux régimes ontologiques sont ici compatibles car ils fonctionnent dans des sphères et à des échelles différentes.

En Mongolie, la notion classique de territoire comme une portion d'espace appropriée et contrôlée par une société est ainsi inadéquate. Elle l'est pour définir le vide nomadique, cette étendue indifférenciée sur fond de laquelle se déploient les coordonnées employées par les nomades et dans l'immensité de laquelle surviennent des rencontres inopinées avec des non-humains dont il convient surtout de ne pas partager le point de vue, c'est-à-dire le même espace d'attention. C'est parce qu'il n'est pas territorialisé que le vide nomadique est utilisable à l'occasion comme pâturage pour le bétail ou zone d'affût pour la chasse, c'est-à-dire en prenant grand soin de n'y être qu'un passager, de façon à ne pas basculer dans la perspective néfaste de ses occupants non humains. La notion de territoire est également inadéquate pour désigner la pyramide des points de vue transcendants incarnés par les Ciel qui le

chamana s'efforce de gravir afin d'acquérir une perspective plus englobante, c'est-à-dire subsumant un grand nombre de perspectives subalternes. Chaque Ciel possède un domaine de compétence et représente un attribut singularisé du monde, mais il ne constitue pas une sphère d'interaction à l'instar de la hiérarchie des domaines d'échange entre humains et non-humains caractéristique du cosmos de peuples plus septentrionaux comme les Doukha. Les Ciels sont certes situés dans l'espace, comme des éléments d'un système d'orientation, mais ils ne sont pas territorialisés. On est ici comme suspendu à l'orée de ces collectifs de type analogiste dans lesquels l'ensemble des êtres et des états du monde forme un gigantesque assemblage sociocosmique sans extériorité véritable et dans lesquels, donc, les territoires et les associations d'êtres distincts qui cohabitent en régime animiste cèdent la place à une vaste totalité qui n'accueille pas la différence à son pourtour, mais la digère en son sein. C'est le rapport à la terre dans ce genre d'assemblages qui fournira la matière du cours de l'année prochaine.

## SÉMINAIRE

Comme les années précédentes, l'ambition du séminaire était d'accompagner le cours en s'attardant plus à loisir sur des questions méritant des développements circonstanciés. Il s'agissait en particulier de prendre en compte le fait que, contrairement à ce qui se passe avec le modèle de l'État westphalien, le rapport des communautés humaines non modernes à leur espace de vie prend rarement la forme d'une coïncidence entre une société et un territoire. Non seulement plusieurs « *polities* » peuvent-elles coexister dans un même espace dont elles auront des usages différents, mais encore les limites ontologiques de ces *polities* ne s'arrêtent pas aux frontières de l'humanité. Il en résulte que l'accès des humains à la terre et aux ressources passe le plus souvent par des médiateurs qui ne sont pas ou plus humains – animaux, plantes, divinités, esprits, ancêtres, génies du lieu, éléments du paysage – et qui sont néanmoins une composante cruciale de la souveraineté des collectifs.

Après une introduction au thème du séminaire, des exposés ont permis d'examiner ces questions sur la base d'études de cas. Ont tour à tour été abordés, le 3 mars 2016, les rapports entre les humains et les bovins dans l'aire du *cattle complex* en Afrique de l'Est (Jean-Baptiste Eczet, chercheur au musée national de Rio de Janeiro) ; le 10 mars 2016, les fondements philosophiques de l'appropriation de la terre et les possibilités théoriques de son dépassement (Yves Charles Zarka, professeur à l'université Paris-Descartes) ; le 17 mars 2016, les questions posées par la coexistence des grands prédateurs et des activités pastorales en Europe (Nicolas Lescureux, chargé de recherche au CNRS) ; le 24 mars 2016, la perception des causes du changement climatique par les Indiens Q'eros des Andes péruviennes (Geremia Cometti, chercheur au FNRS et au LAS) ; le 31 mars 2016, la conception du territoire de Carl Schmitt (Jean-François Kervégan, professeur à l'université Paris 1) ; le 7 avril 2016, les malentendus quant à la reconnaissance par l'État australien de la territorialité aborigène (Laurent Dousset, directeur d'études à l'EHESS) ; le 14 avril 2016, la territorialité comparée des humains et des chimpanzés en Afrique (Frédéric Jouliau, maître de conférences à l'EHESS) ; le 12 mai 2016, les conflits entre la conception juridique et la conception autochtone du territoire en Amazonie (Alexandre Surrallés, directeur de recherche au CNRS).

## COLLOQUES, ENSEIGNEMENTS ET CONFÉRENCES À L'EXTÉRIEUR

### Organisation de colloques

Direction (avec Catherine Larrère) du colloque « Comment penser l'anthropocène. Anthropologues, philosophes et sociologues face au changement climatique », au Collège de France, les 5 et 6 novembre 2015.

Réunissant 47 orateurs venant de 11 pays (France, Suisse, Royaume-Uni, Suède, États-Unis, Canada, Australie, Italie, Portugal, Mexique, Colombie), le colloque s'est tenu à l'occasion de la conférence de Paris sur le réchauffement global (COP 21) afin de confronter les points de vue des chercheurs en sciences sociales qui s'intéressent aux rapports entre la diversité des sociétés humaines et la diversité de leurs milieux à propos de la question du changement climatique : phénomène global, il affecte pourtant de façon bien différente les populations du globe qui y ont très inégalement contribué et qui y répondent par un large éventail de moyens et d'attitudes.

### Communications à des colloques

- « Comparing incomparables: Amazonia and the dilemma of the unexpected », colloque « The comparative history of comparatism » (5<sup>e</sup> partie), Centre for Research in the Arts, Social Sciences and Humanities, Cambridge, les 24 et 25 septembre 2015.
- « Transformation transformed », symposium « Living structuralism », département d'anthropologie, université de Toronto, le 3 octobre 2015.
- « Humain, trop humain ? », conférence inaugurale du colloque international « Comment penser l'anthropocène. Anthropologues, philosophes et sociologues face au changement climatique », Collège de France, le 5 novembre 2015.
- « Comment penser l'anthropocène ? », colloque « Climat, énergie et société : le Collège de France et la COP 21 », Collège de France, le 9 novembre 2015.
- « New concepts for the anthropocene », workshop « An assessment of the COP 21 by the social sciences », organisé par le Muséum national d'histoire naturelle, l'Institut de recherche pour le développement et l'université Johns Hopkins, MNHN, le 12 décembre 2015.

### Cours et conférences à l'extérieur

- Université de Toronto, département d'anthropologie : « Figuring Ontologies », le 2 octobre 2015.
- Université de Montréal, département d'anthropologie : « L'anthropologie de la nature », le 29 octobre 2015 et « Les politiques de l'anthropologie », le 30 octobre 2015.
- Freie Universität, Berlin, Dahlem Humanities Center Lectures, « Comparatism as an Exercise in Symmetrisation », le 10 novembre 2015.
- Muséum national d'histoire naturelle, « Qu'est-ce qu'un paysage ? », séminaire « Paysages culturels », le 12 novembre 2015.
- Université de Lausanne, Faculté des géosciences et de l'environnement, « La crise des natures à l'ère de l'anthropocène », le 18 novembre 2015 ; « Qu'est-ce qu'un paysage amazonien ? », le 19 novembre 2015.

- Université de Strasbourg, Institut d'ethnologie, « Forêt-jardin et jardin-forêt en Amazonie », le 20 novembre 2015.
- Université de Bologne, Scuola Superiore di Studi Umanistici, « À chacun sa nature », le 26 mai 2016 et « Qu'est-ce que figurer ? », le 27 mai 2016.
- Université Saint-Louis, Bruxelles, École des sciences philosophiques et religieuses, cycle d'enseignement « Enquête sur la métaphysique des autres », les 13 et 14 avril 2016.

## PUBLICATIONS

- BERTRAND, DORLÉAC L., DESCOLA P., GEORGEL P. et PRETI M., « Qu'est-ce qu'exposer ? », *Perspective. Actualité en histoire de l'art*, n° 1, 2015, p. 11-28, DOI : 10.4000/perspective.5785.
- DESCOLA P., « Humain, trop humain », *Esprit*, vol. 420, n° 12, 2015, p. 8-22.
- DESCOLA P., « Du dedans et du dehors. Fabriquer des personnes », in T. DUFRÈNE, E. GRIMAUD, A.-C. TAYLOR et D. VIDAL (dir.), *Persona, étrangeté humaine*, Arles, Actes Sud, 2016, p. 89-92.
- DESCOLA P., « Relativer Universalismus. Anthropologie und kulturelle Diversität : für eine politische Ökologie », *Lettre Internationale*, 2016, n° 112, p. 107-112.
- DESCOLA P., « How We Became Modern: A View from Afar », in B. LATOUR (dir.), *Reset Modernity!*, Cambridge, MIT Press, 2016, p. 113-120.

