

Anthropologie de la nature

M. Philippe DESCOLA, professeur

Ce premier cours fut consacré à expliciter et à développer certaines des grandes lignes du programme d'enseignement et de recherche qui avait été ébauchées lors de la leçon inaugurale donnée le 29 mars 2001. Sous l'intitulé « Figures des relations entre humains et non-humains », le cours avait pour objectif de proposer un cadre général d'analyse permettant de rendre compte des différentes configurations ontologiques et cosmologiques au sein desquelles s'organisent et prennent corps les interactions entre les hommes et les objets de leur environnement. Afin de mener à bien une telle entreprise, il convenait d'abord de poser quelques principes de méthode et d'effectuer un retour critique sur la manière dont ces interactions avaient été abordées par l'anthropologie. Depuis plus d'un siècle, en effet, cette discipline a subsumé les relations matérielles, sociales et symboliques que les humains tissent avec leur milieu sous la rubrique des rapports de continuité et de discontinuité entre la nature et la culture, deux champs de phénomènes conçus comme répondant à des principes de fonctionnement distincts et dont l'anthropologie s'efforce, avec des fortunes diverses, de raccommode la couture. Or, une telle distinction entre un ordre des réalités humaines et un ordre des réalités naturelles est loin d'être universellement perçue et l'on peut même penser qu'elle constitue la grande spécificité de l'Occident moderne.

C'est ce qu'un bref périple ethnographique permit d'établir *a contrario*. Prenant pour point de départ arbitraire l'humanisation des animaux et des plantes à laquelle procèdent les peuples autochtones d'Amazonie, on s'attacha à montrer que de telles conceptions n'avaient rien d'exceptionnelles puisqu'elles se retrouvent parmi les Indiens de l'aire subarctique canadienne et chez les Inuit. On ne saurait non plus la considérer comme une particularité amérindienne dans la mesure où les peuples sibériens se représentent aussi leurs relations aux animaux sauvages comme un rapport de personne à personne réglé par des codes sociaux. Cette commune conception qui envisage les humains et les non-humains comme séparés par de simples différences de degré, et non par des différences de nature, aurait peut-être pu s'expliquer par l'origine nord-asiatique du peuplement des

Amériques. Il fallait donc faire justice d'une explication diffusionniste courante qui voit dans le chamanisme sibérien la matrice originelle des cosmologies non dualistes amérindiennes. Outre les arguments qui plaident à l'encontre d'une réification du chamanisme comme institution homogène, la thèse diffusionniste se voit singulièrement affaiblie du fait que l'absence d'une séparation tranchée entre nature, surnature et humanité est également notable dans des régions bien éloignées de l'hypothétique foyer sibérien, notamment en Malaisie (Chewong, Negritos Batek, Ma'Betisek), en Indonésie (Seram) ou en Mélanésie (en Nouvelle-Guinée, aux Iles Salomon ou en Nouvelle-Calédonie). Devant l'inadéquation de l'hypothèse diffusionniste, il convenait alors de confronter une possible interprétation évolutionniste. En effet, tous les peuples examinés ignorent, ou ignoraient, l'écriture et le centralisme politique : il serait donc peut-être loisible de penser que le défaut d'une démarcation nette entre humains et non-humains caractériserait un certain stade de l'histoire universelle dont les cultures les plus développées se seraient affranchies. Pourtant, les travaux de Charles Malamoud sur l'Inde ancienne ou d'Augustin Berque sur le Japon montrent que ces civilisations raffinées n'opèrent pas non plus le type de disjonction qui nous est familier entre l'individu et son environnement : dans les deux cas, l'environnement est ce qui relie et constitue les humains comme expressions multiples d'un ensemble cosmologique qui les dépasse. Force était donc d'admettre que, sous toutes les latitudes et à toutes les époques, bien des peuples n'avaient pas jugé nécessaire de procéder à cette objectivation réflexive de la nature qui caractérise l'ère moderne en Occident.

De ce simple constat, il ressortait qu'il est scientifiquement hasardeux de conserver, même à titre purement méthodologique, une distinction entre la nature et la culture aussi peu partagée. Ce n'est pourtant pas la voie choisie par l'anthropologie lorsqu'elle considère que les cosmologies des peuples non modernes se démarquent des nôtres en ce que la nature y est imparfaitement objectivée, travestie qu'elle serait sous les oripeaux symboliques à elle imposée par une pensée mythique encore incapable de différencier ce qui relèverait en propre de l'humanité et ce qui relèverait d'entités et de phénomènes existant indépendamment de l'action et de la volonté des hommes. Ce faisant, l'anthropologie prenait pour acquises deux prémisses implicites qui paraissent fort contestables. D'abord, que ce secteur du monde que les peuples prémodernes s'efforceraient d'objectiver à leur manière est bien notre nature à nous, celle dont les sciences positives ont tracé les limites et dont elles s'efforcent de dévoiler les lois. Ensuite, et par voie de conséquence, que la cosmologie dualiste qui nous est propre représenterait le modèle par rapport auquel les autres cosmologies doivent être appréhendées et analysées, leurs caractéristiques singulières ne devenant saillantes qu'en raison des écarts différentiels que ces théories du monde présentent au regard de la nôtre. Il s'agit là d'une attitude paradoxale puisque l'anthropologie n'a jamais cessé dans d'autres domaines de revendiquer un relativisme de méthode, reconnaissant sans hésiter qu'il n'existe aucun critère objectif permettant d'affirmer

que telle culture est inférieure ou supérieure à telle autre, que les formes de comportement et les institutions qui se sont peu à peu développées dans l'Occident moderne ne doivent pas être tenues pour des normes intemporelles auxquelles rapporter les autres manières de vivre la condition humaine. Or, cette salutaire attitude de suspension du jugement, tout à fait admise lorsqu'il s'agit d'analyser des structures sociales, des conceptions de la personne ou des eschatologies, ne s'est pas étendue jusqu'à l'étude des cosmologies non modernes, celles-ci continuant à être appréhendées en fonction des différences qu'elles présentent par rapport à la nôtre, c'est-à-dire en employant le dualisme de la nature et de la culture comme un gabarit analytique réputé universel.

Plusieurs leçons furent alors consacrées à examiner les conséquences épistémologiques pour l'anthropologie d'une telle situation. L'adhésion plus ou moins clairement formulée au dualisme moderne engendre, en effet, des stratégies explicatives conformes à cette distinction et dont les deux pôles les plus extrêmes sont le monisme naturaliste et le monisme culturaliste. Le premier considère la culture comme un dispositif adaptatif aux contraintes écologiques et biologiques, et donc explicable en dernière instance par des mécanismes asservis aux lois de la matière et de la vie, tandis que le second envisage la culture comme un ordre de réalité entièrement distinct et n'entretenant que des rapports de type contingent avec le milieu écologique et les exigences du métabolisme humain (ou, selon les termes de M. Sahlins, « la nature et à la culture comme le constitué au constituant »). Toutefois, malgré cette bipolarité à l'expression souvent polémique, les présupposés des uns et des autres sont identiques puisqu'ils reposent sur la croyance partagée en un monde universellement divisé selon la même ligne de fracture. Ces présupposés sont surtout notables dans trois étapes de la démarche anthropologique : la construction de son objet, le choix de ses méthodes et la définition du type de connaissance qu'elle produit.

L'objet de l'anthropologie est traditionnellement défini par consensus comme la Culture — ou les cultures — en tant que celle-ci constitue un système de médiation avec la nature qui serait distinctif d'*Homo sapiens*. Un tel objet contraint les anthropologues à aborder l'interface entre les deux champs de phénomènes en partant plutôt de l'un ou de l'autre pôle : soit les déterminations que l'usage, le contrôle ou la transformation de la nature induisent, soit les particularités des traitements symboliques d'une nature homogène dans ses limites et son mode de fonctionnement. Ceci entraîne des conséquences de méthode : les uns s'inspirent d'un déterminisme de type biologique (l'anthropologie des besoins de Malinowski, l'écologie culturelle ou la sociobiologie humaine) et se débattent entre des propositions tautologiques et l'invocation d'un finalisme qui n'a plus rien de scientifique ; les autres s'attachent en premier lieu aux aspects sémantiques de la culture, mais se voient néanmoins obligés d'introduire de façon subreptice un ordre naturel universel comme garantie de la possibilité de traduire et d'interpréter l'appréhension du réel par autrui. On s'est alors attaché à examiner les difficultés que rencontre ce deuxième point de vue, le plus commun dans

l'anthropologie européenne. Il existe, en effet, deux manières d'envisager l'ordre naturel comme une garantie de la validité des interprétations sémantiques de la culture : soit supposer qu'autrui perçoit et catégorise un monde structuré à l'identique du mien au moyen des mêmes mécanismes que ceux qui gouvernent mon aperception et mon traitement cognitif de la nature, position dite universaliste ; soit revendiquer tout de go l'hétérogénéité des constructions culturelles de la nature, tout en admettant plus ou moins ouvertement que celles-ci sont rendues possibles par la présence d'un référent phénoménal commun que chaque grammaire culturelle va dénoter à sa façon, position dite relativiste. Dans les deux cas, pourtant, c'est toujours de l'existence d'un domaine ontologique réputé identique pour tous les humains que dérive la légitimité des interprétations du savoir sur l'environnement, lequel est envisagé soit comme un processus « naturel » de perception et de nomination (chez B. Berlin, par exemple), soit comme une série de traductions locales d'un ensemble « naturellement » discret mais au contenu variable (dans l'ethnoscience de la *New Ethnography*).

Ces questions de méthode portent à conséquence quant au type de savoir que l'anthropologie prétend produire. Car le dualisme de la nature et de la culture que l'ethnographe transporte presque à son insu dans ses bagages a pour effet de lui faire appréhender le système local d'objectivation de la réalité qu'elle étudie comme une variante plus ou moins appauvrie de celui qui nous est familier. Or, des trois stratégies que l'anthropologie a adoptées pour rendre compte d'un tel décalage entre notre cosmologie et celle des peuples non modernes, aucune n'est véritablement satisfaisante. La première distingue entre un noyau de pratiques et de savoirs efficaces et le brouillard des croyances à travers lequel les hommes travestissent dans l'imaginaire les conditions réelles de leur existence collective ; le système des croyances étant perçu comme un reflet déformé et fantasmagorique des pratiques objectives, autrement dit une idéologie, la liaison entre les deux demeure éternellement mystérieuse. Une autre approche, plus charitable, considère les cosmologies et les croyances religieuses des peuples non modernes comme des systèmes d'explication de la nature, erronés sans doute au regard des enseignements scientifiques, mais témoignant d'une authentique volonté de donner ordre et sens au monde en y décelant des rapports de causalité entre les phénomènes. Dans cette perspective, traditionnellement qualifiée d'intellectualiste, l'action magique sur la nature n'est donc que la traduction pratique d'un système de représentations portant sur la nature du monde physique, un moyen d'exploiter certaines des propriétés de ce dernier pour s'en assurer la maîtrise. En affirmant une distinction de principe entre pratiques et savoirs objectifs, d'une part, croyances et techniques symboliques, d'autre part, une telle approche conduit, là aussi, à traiter cette partie de l'objectivation du réel que les non modernes n'auraient pas su mener à bien comme une préfiguration malhabile de celle que nous avons réussie. La dernière approche est associée au nom de Durkheim. Tandis que la démarche intellectualiste met l'accent sur la dimension cosmocentrique des représentations de la nature, Durkheim et les tenants d'une

lecture symbolique de la religion soulignent l'aspect sociocentrique de ces représentations : elles portent moins sur le système du monde que sur les relations entre les hommes, elles signifient et expriment un certain état de la communauté morale plutôt qu'elles ne fournissent une armature conceptuelle aux actions magiques visant à s'assurer le contrôle des choses. Objet d'une entreprise embryonnaire d'explication rationnelle selon les intellectualistes, la nature devient, pour les durkheimiens, une toile de fond animée par les catégories mentales à chaque fois différentes que projettent sur elle les collectivités humaines : tout comme la religion, la nature des prémodernes serait la société transfigurée. Là encore, les représentations du monde physique fonctionnent sur le mode du reflet, non plus comme une image fantasmagorique de pratiques et de phénomènes réputés objectifs, mais comme un indice supposé fidèle de certaines conditions de l'existence humaine.

Pourtant, les liens multiples et enchevêtrés que tout individu tisse à chaque moment avec son environnement n'autorisent guère une distinction aussi tranchée entre savoir pratique et représentations symboliques. Plutôt que de voir dans les cosmologies et les représentations religieuses des non-modernes des idéologies superstitieuses, des tâtonnements préscientifiques ou des projections expressives, articulés de façon plus ou moins raisonnable à un système de connaissances positives, il est donc préférable de les traiter, à l'instar de toutes nos actions dans le monde, comme une manière d'établir des relations avec des entités de toutes sortes, à qui l'on prête des propriétés spécifiques exigeant en retour des types de conduite et de médiation adéquats à la nature qu'on leur suppose. Dire ceci ne revient pas à une profession de foi relativiste, le relativisme n'étant possible qu'adossé, de façon plus ou moins ouverte, à un ordre naturel universel sur fond duquel se détache avec une vivacité tranchante une infinité de formules culturelles singulières. Si l'on fait disparaître ce fond, sans nier pour autant l'existence de cette portion de la réalité qu'il a pour mission de représenter, les motifs de l'avant-scène se recomposent dans un paysage tout neuf, un paysage où nature et société, humains et non-humains, individus et collectifs, ne se présentent plus à nous comme distribués entre des substances, des processus et des représentations, mais comme les expressions instituées de relations entre des entités multiples dont le statut ontologique et la capacité d'action varient selon les positions qu'elles occupent les unes par rapport aux autres. Car il ne suffit pas de montrer que l'opposition entre la nature et la culture n'a guère de sens pour maintes sociétés prémodernes, ou qu'elle apparaît tardivement dans le développement de la pensée occidentale. Il faut pouvoir l'intégrer dans un nouveau champ analytique au sein duquel le naturalisme moderne, loin de constituer l'étalon permettant de juger des cultures distantes dans le temps ou dans l'espace, ne serait que l'une des expressions possibles de schèmes plus généraux gouvernant l'objectivation du monde et d'autrui.

Avant de spécifier la nature de ces schèmes, toutefois, il fallait encore examiner la manière dont certains courants de l'anthropologie tentent depuis une dizaine

d'années d'échapper aux impasses du dualisme, un éclaircissement nécessaire afin que la perspective ouverte par le cours soit mieux précisée par contraste. Ces approches peuvent être qualifiées de phénoménologiques au sens large, en ce qu'elles s'attachent à décrire les entrelacs de l'expérience du monde social et physique en se dégageant autant que possible des filtres objectivistes faisant obstacle à son appréhension immédiate comme environnement familier. Furent ainsi examinées « l'ontologie de l'habiter » (*ontology of dwelling*) de Tim Ingold et « l'anthropologie symétrique » de Michel Callon et Bruno Latour. Dans les deux cas, quoique pour des raisons différentes, l'avantage d'une saisie plus réaliste de la complexité locale s'acquiert aux dépens d'une moindre intelligibilité de la complexité globale en raison d'une indifférence aux cadres qui permettraient la comparaison. C'est manifeste chez Ingold qui entend éliminer de ses analyses de l'ontologie des chasseurs-cueilleurs les médiations sociales réputées obscurcir la force d'évidence de l'activité pratique — catégories linguistiques, normes de conduite, valeurs, symboles, systèmes d'éducation, etc. —, mais qui se prive ainsi de tout moyen de comparer, autrement que pour leur valeur éthique, les formes instituées que peuvent revêtir les différents régimes ontologiques. L'anthropologie symétrique, quant à elle, propose bien un dispositif pour trier les collectifs hybrides d'humains et de non-humains qu'elle étudie, mais il est quantitatif et non qualitatif : modernes et prémodernes se distingueraient seulement en ce que les premiers auraient su créer des réseaux plus vastes et plus denses où seraient accueillis une plus grande quantité de non-humains, des machines notamment. Outre que l'affirmation est contestable en droit — par sa restauration implicite de l'évolutionnisme unilinéaire — et en fait — du point de vue de l'extension des réseaux, l'empire inca, par exemple, pourrait aisément rivaliser avec l'industrie électronucléaire —, elle laisse entière la question des principes qui régiraient la stabilisation des réseaux en rendant possible ou impossible telle ou telle configuration d'humains et de non-humains.

Tenter d'éliminer la dualité du sujet et du monde dans la description de la vie collective ne doit pas conduire à négliger la recherche des structures de cadrage à même de rendre compte de la cohérence et de la régularité des comportements des membres d'une communauté, du style distinctif de leurs actions publiques et privées comme des expressions codifiées qu'ils en donnent. Pour utile que soit la physiologie des interactions, celle-ci n'est rien sans une morphologie des pratiques, une analyse praxéologique des formes de l'expérience. C'est donc dans cette direction que le cours s'est ensuite orienté. On s'est attaché, en premier lieu, à lever l'hypothèque pesant sur l'analyse des faits de structure, à savoir l'absence de connexion entre les modèles mécaniques *ad hoc* construits par un observateur afin de décrire les propriétés des systèmes sociaux qu'il étudie, d'une part, et les médiations cognitives et pratiques grâce auxquelles les régularités structurales ainsi isolées pourraient prendre une forme concrète pour les individus de telle ou telle société, d'autre part. Or, les recherches récentes de psychologie cognitive sur la théorie des schèmes (J. Mandler, R. Schank et R. Abelson, par

exemple) paraissent pouvoir fournir un moyen de rendre compte de la manière dont des modèles de relation et de comportement peuvent orienter les pratiques sans affleurer pour autant à la conscience, c'est-à-dire sans se présenter pour les acteurs comme des répertoires de normes propositionnelles. En effet, les schèmes sont des structures abstraites (la perspective artificielle ou les scénarios de l'interaction quotidienne, par exemple) qui organisent les connaissances et l'action sans mobiliser un savoir déclaratif, des dispositions psychiques, sensori-motrices et émotionnelles intériorisées grâce à l'expérience acquise dans un milieu social donné. Certains d'entre eux, les schèmes intégrateurs, présentent un intérêt tout particulier pour l'anthropologie puisque tout laisse à penser que c'est leur fonction médiatrice qui, pour une large part, contribue à donner à chacun de nous le sentiment d'avoir en commun avec d'autres individus une même culture. On pourrait les définir comme des structures cognitives génératrices d'inférences, dotées d'un haut degré d'abstraction, distribuées avec régularité au sein de collectivités à la dimension variable, et qui assurent la compatibilité entre des familles de schèmes spécialisés tout en permettant d'en engendrer de nouveaux par induction. Ce que l'analyse structurale dévoile lorsqu'elle est bien menée c'est donc une voie d'accès pour comprendre la schématisation de l'expérience opérée par les membres d'une collectivité et la manière dont elle se constitue en armature des systèmes de codification explicites auxquels ils adhèrent. La garantie que le dispositif formel construit par l'analyste dévoile bien certaines caractéristiques sous-jacentes du système social qu'il s'attache à appréhender viendrait ainsi de ce que celles-ci n'expriment pas tant des propriétés universelles de l'esprit humain, ou alors à un niveau très abstrait, que les cadres et procédures d'objectivation tacites au moyen desquels les acteurs du système eux-mêmes organisent leurs relations au monde et à autrui.

Les dernières leçons furent donc consacrées à explorer une famille particulière de schèmes intégrateurs médiatisant les relations entre humains et non-humains, les schèmes d'identification. L'identification est ici entendue comme cette disposition grâce à laquelle j'établis 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. Or, ce mécanisme élémentaire de discrimination paraît fondé sur l'imputation ou le déni à des objets indéterminés d'une « intériorité » et d'une « physicalité » analogues à celles que nous nous attribuons à nous-mêmes. On examina les arguments qui plaident en faveur de l'universalité de cette perception duelle de la personne, notamment le fait qu'elle est marquée d'une façon ou d'une autre dans tous les lexiques, avant d'en tirer les conséquences. En effet, 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, soit que son intériorité et sa physicalité sont distinctes des miennes, soit encore que nous avons des intériorités

similaires et des physicalités hétérogènes, soit enfin que nos intériorités sont différentes et nos physicalités analogues. Ces formules définissent quatre grands types d'ontologies, c'est-à-dire de systèmes de propriétés des existants que l'on appellera, par convention, le totémisme, l'analogisme, l'animisme et le naturalisme.

Grands écarts		Petits écarts	
Ressemblance des intériorités Différence des physicalités	<i>Animisme</i>	<i>Totémisme</i>	Ressemblance des intériorités Ressemblance des physicalités
Différence des intériorités Ressemblances des physicalités	<i>Naturalisme</i>	<i>Analogisme</i>	Différence des intériorités Différence des physicalités

Le totémisme entendu en ce sens est caractéristique de l'Australie aborigène. Dans nombre de tribus, en effet, le totem principal d'un groupe — une espèce naturelle, un objet, un élément du relief, une substance ou une partie du corps humain — et tous les êtres, humains et non humains, qui lui sont affiliés sont réputés partager des propriétés physiologiques, physiques et psychologiques en vertu d'une origine commune et localisée dans l'espace. Ces propriétés ne sont pas nécessairement dérivées de celles de l'entité éponyme, d'autant que, pour ce qui est des animaux en tout cas, le terme désignant le totem n'est pas à proprement parler un nom d'espèce, mais bien plutôt le nom d'une propriété abstraite présente autant dans cette espèce que dans tous les êtres relevant du groupe totémique. On est donc fondé à penser que la collection hétéroclite des humains et des non-humains formant un groupe totémique se distingue en bloc d'autres ensembles similaires par plus et autre chose que de simples affiliations sociales, matrimoniales ou culturelles, à savoir par le fait de posséder en commun certaines caractéristiques morales et matérielles — de substance, d'humeurs, de tempérament, d'apparence —, lesquelles définissent une essence identitaire en tant que type singulier.

Dans l'animisme, fort commun dans l'Amérique indienne du sud et du nord comme dans bien des régions d'Asie, humains et non-humains sont également réputés posséder une intériorité de même nature : bien des animaux et des plantes sont conçus comme des personnes, dotées d'une âme qui leur permet de communiquer avec les humains ; et c'est en raison de cette essence interne commune que des non-humains sont dits mener une existence sociale identique à celle des hommes. Toutefois, la référence partagée par la majorité des existants est ici l'humanité comme condition et non l'homme comme espèce. Autrement dit, les humains et toutes les classes de non-humains ont des matérialités distinctes en ce que leurs essences internes identiques s'incarnent dans des corps aux propriétés contrastées, corps qui sont souvent décrits localement comme de simples « vêtements » pour mieux souligner leur indépendance des intériorités qui les habitent.

L'analogisme repose sur l'idée que les propriétés, les mouvements ou les modifications de structure de certaines entités du monde exercent une influence à distance sur la destinée des hommes ou sont elles-mêmes influencées par le comportement de ces derniers. Une bonne illustration en est le « nagualisme », cette croyance commune à toute l'Amérique centrale selon laquelle chaque personne possède un double animal avec lequel elle n'entre jamais en contact, mais dont les mésaventures — s'il est blessé ou malade, par exemple — peuvent affecter dans son corps l'homme ou la femme qui lui est apparié. A la différence de l'animisme, l'analogisme ne requiert nullement une relation directe de personne à personne entre humains et non-humains, mais implique qu'existe entre eux une similitude d'effets, une action lointaine ou une résonance involontaire qui se distinguent de l'homologie plus substantielle des propriétés que l'on trouve dans le totémisme australien.

Enfin, le naturalisme inverse la construction ontologique de l'animisme puisque, au lieu d'une identité des âmes et d'une différence des corps, il présuppose au contraire une discontinuité des intériorités et une continuité matérielle. Ce qui distingue les humains des non-humains, pour nous, c'est bien l'âme, la conscience, la subjectivité ou le langage, de même que les groupes humains se distinguent les uns des autres par une sorte de disposition interne collective que l'on a longtemps appelé l'esprit d'un peuple. Depuis Descartes, en revanche, et surtout depuis Darwin, on sait que la part physique des humains les situe dans un continuum matériel au sein duquel ils se différencient peu des autres entités du monde. Peu fondée au regard des propriétés matérielles que nous partageons avec les organismes non humains en vertu de la continuité phylétique, la discrimination ontologique qui frappe les animaux, et jadis les sauvages, témoigne ainsi de façon très nette du privilège accordé dans notre mode d'identification aux critères fondés sur les expressions de l'intériorité, du langage à la subjectivité en passant par les affects ou la conscience réflexive.

Il reste à examiner à la lumière des matériaux ethnographiques les propriétés des divers systèmes cosmologiques et sociologiques auxquels ces quatre formules ontologiques servent de point d'ancrage. Ce sera là l'objet du cours de l'année prochaine.

Ph. D.

SÉMINAIRE

Sous le titre « anthropologie et cognition », le séminaire se proposait de faire le point sur les rapports complexes et ambigus que l'anthropologie entretient avec la psychologie et la linguistique, mais aussi d'identifier et d'explorer les domaines de recherche où le dialogue entre les trois disciplines paraît le plus fécond. Les séances du 25 mars, du 2 mai et du 9 mai 2001 furent consacrées à des exposés du professeur portant sur trois secteurs classiques de l'anthropologie

cognitive : la question des classifications, notamment ethnobiologiques, et les débats entre l'école relativiste, dite de Yale, et l'école universaliste ; la question des catégories ontologiques et de l'application potentielle en anthropologie des théories élaborées par les psychologues du développement sur la cognition modulaire ; enfin, la question des nouveaux développements de la théorie des schèmes et des possibilités qu'elle offre pour mieux comprendre l'acquisition et la transmission des savoirs non propositionnels. Une série d'exposés confiés à des collègues invités permit ensuite de discuter d'autres domaines d'interface entre anthropologie et cognition. Le 16 mai, M. Carlo Severi (chargé de recherche au CNRS) exposa ses recherches sur le rôle des pictogrammes kuna (Panama) comme supports de mémorisation de représentations contre-intuitives ; la séance du 23 mai fut consacrée par M. Alexandre Surrallés (chargé de recherche au CNRS) à l'analyse de la construction culturelle des états internes (émotions et cognition) chez les Candoshi de l'Amazonie péruvienne ; Mme Valentina Vapnarsky (chargée de recherche au CNRS) présenta le 30 mai ses travaux sur la déictique du maya yucatèque et sur les dispositifs morphosyntaxiques de construction des catégories du temps ; la séance du 6 juin fut consacrée par M. Maurice Bloch (professeur d'anthropologie à la London School of Economics) à une analyse critique des approches relativistes de la temporalité en anthropologie ; le 13 juin, M. Frédéric Jouliau (maître de conférences à l'École des hautes Études en Sciences sociales) examina les domaines de comparaisons possibles entre cognition humaine et cognition animale ; au cours de la dernière séance, le 20 juin, M. William McGrew (professeur à l'Université de l'Ohio) exposa ses recherches sur les rapports entre la latéralisation chez les humains et chez les primates non humains.

PUBLICATIONS

La Grèce pour penser l'avenir (avec M. Augé, C. Castoriadis, M. Daraki, C. Mossé, A. Motte, M.-H. Quet, G. Romeyer-Dherbey). Paris, L'Harmattan, collection « L'homme et la société », 2000.

Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas (avec G. Pálsson). Mexico, Siglo Veintiuno, 2001 (version espagnole refondue de *Nature and Society*, 1996).

« La descendance d'Héphaistos », in J.-L. Jamard, E. Terray et M. Xanthakou (sous la direction de) *En Substances. Textes en hommage à Françoise Héritier*, pp. 329-340, Paris, Fayard, 2000.

« Un dialogue entre lexiques. Ethnographies croisées d'un dictionnaire espagnol-shuar », in A. Monod Becquelin et Ph. Erikson (sous la direction de) *Les rituels du dialogue. Promenades ethnolinguistiques en terres amérindiennes*, pp. 313-328, Nanterre, Société d'Ethnologie, 2000.

« Genealogia e discendenze del marxismo nell'antropologia francese », in M. Izard et F. Viti (sous la direction de) *Antropologia delle tradizioni intellettuali : Francia e Italia*, pp. 55-65, Rome, Cisu, 2000.

« L'anthropologie et la question de la nature », in M. Abélès, L. Charles, H.-P. Jeudy et B. Kalaora (sous la direction de) *L'environnement en perspective. Contextes et représentations de l'environnement*, pp. 61-84, Paris, L'Harmattan, 2000.

« Par-delà la nature et la culture », *Le Débat* 114, mars-avril 2001, pp. 86-101.

AUTRES ACTIVITÉS

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

— Directeur du Laboratoire d'Anthropologie sociale.

— 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 de Recherche en Développement et du département des Sciences de l'Homme et de la Société du CNRS ; membre des Conseils d'administration du Musée du Quai Branly et de la Société des Américanistes.

COLLOQUES, ENSEIGNEMENTS ET MISSIONS À L'EXTÉRIEUR

1. Communications à des colloques :

— « Le paysage maya et son histoire : un commentaire critique », colloque « Les espaces mayas. Représentations, utilisations, croyances », Université de Nanterre, 6 décembre 2000.

— « L'écologie des rituels », colloque « Culture et signification chez les anthropoïdes, les préhistoriques et les humains actuels », Fondation Hugot, 21 juin 2001.

2. Enseignement :

— Cycle d'enseignement d'une semaine à l'Université de Buenos Aires, octobre 2000.

3. Mission ethnographique :

— Mission de quinze jours chez les Indiens Toba du Chaco argentin, octobre 2000.

4. Conférences :

— « Nature et culture, un point de vue anthropologique », le 26/09/00, École normale supérieure.

— « Fondements d'une écologie symbolique », le 9/11/00, Département d'ethnologie, Université de Montpellier.

— « Histoire des idées, histoire des hommes », le 27/04/01, séminaire du Groupe d'étude et de recherche sur la science (EHESS).

ACTIVITÉS DU LABORATOIRE D'ANTHROPOLOGIE SOCIALE (2000-2001)

Créé en 1960 par Claude Lévi-Strauss, le Laboratoire d'Anthropologie sociale est une unité mixte du Collège de France, du CNRS et de l'EHESS (UMR 8556). Il compte cinquante-cinq membres permanents, dont huit du Collège de France (deux professeurs en activité, deux professeurs honoraires, un maître de conférences et 3 ITA) ; il publie deux revues de l'EHESS, *L'Homme* — la seule revue d'anthropologie générale en France — 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 centaine d'étudiants y préparent des thèses sous la direction des enseignants-chercheurs ou chercheurs habilités.

Le Laboratoire d'Anthropologie sociale a une orientation généraliste et tous les grands thèmes de l'anthropologie sociale y sont traités. Les recherches concernent l'Europe, l'Afrique, le Moyen-Orient, l'Amérique du Sud et du Nord, l'Australie, l'Océanie et l'Inde. D'une part, les chercheurs poursuivent individuellement et librement leur activité au sein des grands axes de recherche traditionnellement suivis au laboratoire ; d'autre part, ils participent collectivement à des thématiques particulières dans le cadre d'équipes de recherche auxquelles sont associés des étudiants confirmés et des chercheurs associés.

Activités scientifiques

— Équipe « Les raisons de la pratique : invariants, universaux, diversité » (responsable : Ph. DESCOLA).

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

En 2000, l'équipe s'est essentiellement attachée à la question de la catégorisation, un thème dont les dimensions cognitives, linguistiques, sociologiques et épistémologiques correspondent bien à la vocation interdisciplinaire qu'elle entend incarner. On s'est d'abord attaqué à la comparaison entre catégorisation humaine et catégorisation animale à partir des recherches de psychologie et d'éthologie cognitive portant sur la discrimination et le tri d'objets en situation expérimentale ou naturelle. Ce thème menait tout naturellement vers la question des aptitudes à la catégorisation chez l'homme telles qu'elles sont traitées respec-

tivement par l'anthropologie cognitive et la psychologie du développement. On choisit d'aborder cette question à partir d'une analyse critique de l'inférence ontologique, c'est-à-dire du rôle que la théorie modulariste attribue à des catégories ontologiques supposées innées dans la construction des classifications symboliques. Ce fut l'occasion de discuter de recherches récentes menées à partir de protocoles expérimentaux issus de la psychologie du développement et visant à montrer que, en dépit de conceptions locales de la personne mettant l'accent sur l'acquisition de traits idiosyncrasiques par la seule influence du milieu social, un consensus semble se dégager chez les sujets sur le fait que les caractéristiques biophysiques sont héritées de la famille de naissance. Le problème de la catégorisation des concepts fut ensuite abordé à partir d'un cas particulier, celui de l'opposition entre consanguinité et alliance comme outils classificatoires réputés universels, mais dont l'histoire des théories de la parenté permet de retracer la genèse singulière. C'est vers la catégorisation des émotions que l'attention de l'équipe s'est ensuite portée. Afin de dépasser le débat entre universalisme (les émotions sont de nature biologique et seules varient les conditions de leur déclenchement et de leur expression) et relativisme (les émotions sont incommensurables car leur définition même comme phénomène discret est tributaire de contraintes culturelles), on a discuté de la possibilité de considérer les émotions comme un système intersubjectif de relations à autrui dont les caractéristiques locales peuvent être en partie mises au jour par les configurations sémantiques centrées autour de l'organe réputé gouverner la gestion des états internes, cognitifs comme émotifs. Dans ce même registre, l'équipe s'est également intéressée à l'approche systémique issue des recherches en cybernétique et appliquée à la psychothérapie par l'école de Palo Alto, pour examiner la manière dont cette perspective théorique pourrait rendre compte de propriétés émergentes des systèmes relationnels et du rôle qu'y joue l'expression des émotions.

Les travaux de l'équipe ont débouché sur un colloque intitulé « Catégorisation, classifications, nomenclatures » qui s'est tenu au Collège de France en 2000. Organisé par Ph. Descola et réunissant huit intervenants français et étrangers, ce colloque avait pour but de discuter en présence de Brent Berlin certaines des propositions que cette grande figure de l'anthropologie cognitive a avancées depuis une trentaine d'années au sujet des universaux sémantiques dans les domaines de la catégorisation des couleurs et des classifications ethnobiologiques. Un atelier de travail organisé au Collège de France par F. Joulain a également porté sur le même thème ; intitulé « Catégorisation et signification des techniques », il a porté sur le rapport entre catégorisations indigènes et catégorisations scientifiques des techniques.

— Équipe « Parenté » (responsable : C.-H. PRADELLES DE LATOUR).

L. BARRY, P. BONTE, E. CONTE, A. DELUZ, É. DESVEAUX, C. FORTIER, B. GLOZEWski, N.C. MATHIEU, E. PORQUERES, M. XANTHAKOU, F. ZONABEND (membres du LAS), F. MADIC, H. CAI et E. GESSA-ANSTETT (chercheurs associés), A. CADORET, C. COLLARD, I. DAILLANT, M. HOUSEMAN, M. MOISSEFF (membres d'autres laboratoires), C. LEGRAND, S. WALENTOVITZ (doctorants).

Les études sur la parenté ont subi une notable désaffection depuis quelques décennies dans les universités anglo-saxonnes. Toutefois, en France, et plus particulièrement au Laboratoire d'Anthropologie sociale, les recherches sur ce domaine, qui ont été lancées par les travaux de Claude Lévi-Strauss et poursuivies par ceux de Françoise Héritier, constituent un des points forts des recherches en cours. En 2000, par exemple, *L'Homme* a consacré un numéro de huit cents pages aux « Questions de parenté » auquel de nombreux membres du groupe de recherche ont participé et deux chercheurs du Laboratoire, Françoise Zonabend et Laurent Barry ont organisé et dirigé le colloque international *La parenté, suite sans fin...* (20-23 mai, Collège de France).

Depuis 2000, l'équipe a pris pour thème de recherche les nomenclatures d'alliance. La démarche adoptée a été induite, au départ, par les conclusions auxquelles a abouti l'investigation quantitative et comparative de Murdock sur ce thème. Étant donné que cette recherche, qui ne porte que sur les alliés de germains et les germains d'alliés de la génération d'Ego, atteste que les nomenclatures d'alliance comprennent un nombre beaucoup plus grand de possibilités que les nomenclatures de filiation, et que ces possibilités n'ont pu, pour le moment, être classées qu'en fonction de leur degré de complexité, le groupe de recherche a décidé de procéder, dans un premier temps, à une investigation exploratoire par sondage. En ce qui concerne l'Europe, on examina ainsi les nomenclatures d'alliés des Grecs anciens et modernes, des Romains, des Russes, des Espagnols, des Catalans, des Basques et des Français ; en ce qui concerne l'Afrique, les nomenclatures d'alliés des Béti, des Bamiléké, des Pèrè, des Moundang et des Sara, qui ont pris pour référence les nomenclatures relevées par É. de Dampière chez les Nzakara et par F. Héritier chez les Samo. Enfin, ont été abordées les nomenclatures de type dravidien telles celle des Chimane de l'Amazonie bolivienne et celles des Yawuru et de leurs voisins de la côte nord-ouest de l'Australie. Ces sondages furent assez nombreux pour faire apparaître que les nomenclatures d'alliance répondent, en dépit de leur grande variété et des nombreuses possibilités qu'elles mettent en œuvre, à deux structures de base : les nomenclatures symétriques, qui impliquent que les alliés sont identiques pour un homme et son épouse, et les nomenclatures asymétriques, qui font ressortir des écarts plus ou moins importants entre donneurs et receveurs de femme, et entre les locuteurs masculin et féminin. Cette différence entre les structures symétrique et asymétrique explique que les premières peuvent s'accorder à tous les régimes de filiation, tandis que les secondes ne le peuvent pas. Entre ces deux types de structures, il existe évidemment de nombreuses nomenclatures composites, qui sont à la

fois symétriques et asymétriques. Il n'y a donc pas lieu de penser, à la suite de Murdock, que l'étude des nomenclatures de parenté « souligne la primauté de l'influence des règles de filiation sur celles des formes de mariage ». Cette assertion n'est valide que dans le cas des nomenclatures d'alliance asymétriques et composites.

— Équipe « Identité » (responsable : F. HÉRITIER).

P. BIDOU, B. JUILLERAT, E. PORQUERES I GENÉ, T. YACINE, M. XANTHAKOU, C. FORTIER (chercheurs du LAS), G. GILLINSON, M. LAFARGUE, M. MOISSEFF, et S. WALENTOWICZ (chercheurs associés).

En 2000, le travail de l'équipe a porté sur la conscience de soi et l'apparition de cette conscience, thème difficile dans la mesure où il fait appel à des connaissances et des notions traitées par d'autres disciplines ou branches du savoir (neurologie, neuropsychiatrie, psychanalyse, philosophie) et où il pose de façon liminaire la question de savoir si cette notion est transférable ou non au fonctionnement de l'individu tel qu'il est conçu dans des sociétés différentes de la nôtre. Lors de séances consacrées à la discussion d'ensemble ont été soulevés et débattus des points corrélés : la séparation d'avec la mère et les interactions mère/enfant ; l'expression intime des émotions et la compréhension de cette expression par autrui ; le rapport entre identité, pensée et mémoire ; l'initiation comme crise d'identité de l'être séparé ; le passage de la relation à la mère à la relation sociale ; la construction de l'identité chez les enfants abandonnés sans maternage ou chez les enfants maternés par plusieurs personnes ; la place de l'introspection en tant que réflexion sur soi ; l'opposition analytique conscient/inconscient et sa validité en anthropologie ; la mélancolie, etc.

Des « Journées du Laboratoire d'Anthropologie Sociale » liées au thème de l'équipe ont été conduites par Françoise Héritier (avec S. Headley) sous le titre « Les moitiés d'homme ». Par ailleurs, certains membres de l'équipe ont fourni, sur des thèmes proches, des contributions au volume *En Substances. Textes en l'honneur de Françoise Héritier* (2000). On trouve également un écho des travaux du groupe dans le numéro spécial d'*Études rurales*, « Mort et mise à mort des animaux » (1998).

— Équipe « Altérité, sexualité, santé » (responsable : M.-É. HANDMAN).

N.-C. MATHIEU et C. FORTIER (membres du LAS), C. ARNAULT, C. DESCHAMPS, F. GIL, C. LE GRAND SÉBILLE, R. MENDÈS-LEITE, B. PROTH, P. TENOUDJI, C. BROQUA, C. HAMEL, G. KRİKORIAN, C. LANCELOT, N. MAYRAN, N. MOUJOU, D. POURRETTE, M. RODARY (post-doctorants et doctorants) ; correspondants étrangers : P. TABET (Université de Calabre) et K. YANNAKOPOULOS (Université Pantios d'Athènes).

L'équipe se donne pour but la recherche sur les sexualités (construction sociale des sexualités et identités sexuelles) et sur les comportements et représentations liés au développement des maladies sexuellement transmissibles (prévention du

sida, vécu de la maladie en vue de l'observance des traitements, etc.), pour ce dernier thème principalement dans le cadre de recherches finalisées. Les thèmes abordés par les membres de l'équipe portent sur les points suivants : liens entre domination masculine et traitement de l'altérité ; norme hégémonique et souffrance des minorités ; hiatus entre identité et pratiques sexuelles ; protections imaginaires et symboliques face au risque de contamination par le VIH ; représentations et traitement du corps et des substances corporelles. De ces travaux, il ressort que toute altérité tend à être traitée (et souvent maltraitée) comme féminité ; que la rigueur de la norme hétérosexuelle entraîne une cécité des individus sur leur identité sexuelle, ainsi que des prises de risque dues à une représentation idéalisée du couple hétérosexuel, y compris chez les homo- et les bi-sexuels. Ces travaux montrent également que la définition de la fidélité n'est pas la même pour les hommes et pour les femmes : les hommes ne perçoivent pas les relations sexuelles en dehors du couple comme des infidélités tant que prévaut la continuité des sentiments dans le couple (hétéro- ou homosexuel), alors que les femmes lient plus étroitement sexualité et sentiments. Quelles que soient les aires culturelles considérées, toutes ces recherches, notamment celles de M.-É. Handman sur la violence en Grèce ainsi que de N.-C. Mathieu et de Paola Tabet sur les rapports de sexe/genre, font ressortir que les différences entre comportements féminins et masculins découlent du contrôle exercé par la société, en général, et par les hommes, en particulier, sur la sexualité féminine.

— Équipe « Recherches en anthropologie psychanalytique » (responsables : P. BIDOU, B. JUILLERAT, J. GALINIER).

Anthropologues : A. DELUZ, C. FORTIER, M. XANTHAKOU (membres du LAS), B. BAPTANDIER, N. BOUKHOBZA, S. BRETON, F. DOUAIRE-MARSAUDON, C. GEFFRAY, A. MOLINIÉ (membres d'autres laboratoires), B. DE DOMINICI, G. GILLISON, P. LA RIVA, M. PILAR GROSSI, R. PISTORESI, W. REUTHER, S. TESTA (chercheurs associés). Psychanalystes : A. GREEN, F. GUIGNARD, J.-B. LOUBEYRE, P. PACAUD, B. PULMAN, E. SMADJA.

L'équipe réunit des ethnologues et des psychanalystes au cours de réunions mensuelles où des matériaux ethnographiques sont présentés, analysés et discutés à la lumière de la psychanalyse, tandis les psychanalystes présentent des matériaux cliniques ou historiques. En effet, et bien que des expériences de fusionnement des deux disciplines aient été tentées depuis le début du siècle, que ce soit par des théorisations psychanalytiques de problématiques anthropologiques, par des tentatives d'interprétation psychanalytique proposées par des ethnologues ou par des recherches de terrain entreprises par des psychanalystes, il a paru nécessaire de renouer un tel échange, mais avec des méthodes nouvelles et grâce à l'avancée des deux disciplines au cours des dernières décennies. Il demeure en effet évident que la production culturelle n'est pas dissociable de la vie psychique et que des notions comme celles d'inconscient, de conflits affectifs et de mécanismes de défense doivent être reprises et intégrées à l'analyse des formes symbo-

liques collectives. Cela ne concerne pas seulement le conte ou le mythe, mais aussi le rituel, la cosmologie et certains aspects symboliques de la structure sociale, comme les organisations dualistes ou certains aspects du pouvoir. On peut penser, en outre, que les religions sont issues de systèmes à la fois cognitifs et psychiques où la projection et l'identification jouent à plein, les dieux ou les ancêtres incarnant des imagos parentales projetées dans un temps primordial et dans un espace imaginaire. Des fantasmes ou représentations infantiles refont surface dans l'imagerie religieuse et dans les constructions secondaires collectives. On y retrouve souvent des éléments qui renvoient à des images prégénitales refoulées, à la différenciation des sexes ou à des formations inconscientes de type « œdipien » (nostalgie du lien maternel, figure paternelle incarnant la Loi, fantasmes de filicide ou de parricide, d'inceste avec la mère ou la sœur). Il est important d'identifier l'origine psychique ontogénétique de ces formations culturelles telles que les ethnologues les découvrent dans les systèmes de représentations des sociétés étudiées. Mais il convient aussi, bien évidemment, de s'interroger sur ce que la société en a fait, dans quelle mesure telle ou telle formation a pris le dessus sur d'autres qui, au contraire, ont été réduites à de simples potentialités.

— Équipe « Oral, écrit, mémoire » (responsable : N. BELMONT).

J. DUVERNAY-BOLENS, Cl. HERRENSCHMIDT (membres du LAS), S. D'ONOFRIO (chercheur associé).

Près de trente ans après l'importante contribution de J. Goody sur le rapport entre oralité et écriture, il s'agissait de reprendre, réévaluer et élargir les questions posées en comparant des données provenant de différents corpus. Il est apparu que les ethnologues tendent à insister sur les transformations qu'impose le passage de l'oral à l'écrit en négligeant l'étude des mécanismes propres à l'oralité. C'est ainsi que C. Herrenschmidt a fait la critique de Goody qui, s'il a été le premier à poser le problème de l'écriture de façon anthropologique, a évacué totalement le problème de la langue. On s'est également attaché à comprendre en quoi oralité et écriture concourent à des types de mémoire différents. C'est ainsi que la transmission orale de contes très longs supposent des mécanismes cognitifs particuliers (*cf.* travaux de V. Labrie) permettant de mémoriser deux sortes d'informations : l'itinéraire du héros/héroïne (dynamique) et les mises en scène et figurations remarquables par leur condensation (statique). En outre, l'étude du corpus des contes recueillis fait apparaître un certain nombre de versions « ratées » faute d'une bonne mémorisation. Loin d'être dépourvues d'intérêt, elles se révèlent toutes comme autant de « lapsus » révélateurs de sens. Il est intéressant, dans cette perspective de recherche, d'établir une comparaison avec les différents états du manuscrit d'un auteur (N. Belmont). Un autre axe de recherche a porté sur le phénomène de la variance. Si les ethnologues y reconnaissent un des mécanismes propres aux traditions orales, ils ont également découvert dans le discours des sociétés orales la présence de formes stylistiques

transmises sous une forme fixe au fil des générations. De leur côté, les philologues actuels ont décelé la présence du phénomène de variance au cœur même de l'écrit comme en témoigne l'étude de la littérature sans auteur (apocryphes, chansons de geste, hagiographies, etc.). A l'opposé des présupposés des théories évolutionnistes, on découvre que l'oralité ne constitue pas un stade plus primitif que l'écrit au double sens d'antérieur et de plus naïf. Que l'oral et l'écrit se recoupent et ne constituent pas deux mondes séparés, ouvre à l'ethnologue une nouvelle compréhension de sa discipline qui reste à approfondir (J. Duvernay-Bolens).

— Équipe « Constitution du savoir anthropologique » (responsables : G. LENCLUD, M. MAUZÉ).

J. DUVERNAY-BOLENS, M. IZARD, M. JEUDY-BALLINI, A. TESTART, F. ZIMMERMANN (membres du LAS), M. CARTRY (membre associé).

L'équipe s'attache à étudier la formation et le développement, hier et aujourd'hui, de certaines traditions théoriques et conceptuelles au sein de la discipline ; de certaines écoles ou courants de pensée ; de certains domaines de recherche et programmes de savoir en anthropologie ; ou encore de certains dialogues intellectuels nouées entre l'anthropologie et d'autres savoirs, dans des contextes historiques à décrire. Les activités de l'équipe se sont déroulées selon trois axes de recherche. 1) L'histoire de la pensée anthropologique : les recherches, d'ordre assez divers, ont porté sur l'héritage des Lumières et du XIX^e siècle en Europe et aux États-Unis, sur la genèse de certains concepts formés par l'École française de sociologie ; 2) anthropologie et esthétique : les travaux ont porté sur les différents courants de l'histoire de l'anthropologie de l'art (allemande et anglo-saxonne) et de sa relation avec certains terrains de recherche privilégiés, des difficultés que l'anthropologie de l'art rencontre dans sa constitution en tant que domaine de recherche, notamment pour des raisons conceptuelles, et des perspectives qui s'ouvrent à elle ; 3) l'épistémologie de l'anthropologie : les recherches furent consacrées à la théorie de la connaissance, souvent implicite, présupposée dans les diverses phases de la recherche anthropologique (observation, description, interprétation, administration de la preuve, etc.).

Des publications en commun ont été organisées : *Antropologia delle tradizioni intellettuali : Francia et Italia*, 2000 ; la nouvelle édition, revue, corrigée et augmentée du *Dictionnaire de l'anthropologie et de l'ethnologie* (2000) a mobilisé certains membres de l'équipe : M. Izard, M. Jeudy-Ballini, G. Lenclud, M. Mauzé et A. Testart.

— Équipe « Sociologie comparative des institutions » (responsable : A. TESTART).

L. BARRY, A. BOURGEOT, A. DELUZ, N. GOVOROFF, M.-É. HANDMAN, M. IZARD, M. MAUZÉ (membres du LAS), G. CORTEZ, J.-L. JAMARD, D. KARADIMAS, V. LÉCRIVAIN (membres associés).

L'équipe s'est fixée deux thèmes d'étude : les prestations matrimoniales, d'une part, l'esclavage, envisagé de façon comparative et en insistant sur ses aspects institutionnels, principalement dans les sociétés précoloniales, d'autre part.

1) Anthropologie comparative des prestations matrimoniales

Par « prestations matrimoniales », on entend les biens ou services matériels qui sont fournis lors du mariage : prix de la fiancée, service de la fiancée, dot, etc. Or, l'on constate que les formes de prestations matrimoniales attestées sont beaucoup plus diverses qu'il n'a été reconnu jusqu'ici ; que leur répartition dans le monde est beaucoup plus complexe que ne le voudraient quelques études qui restent sommaires ; que les explications fournies pour rendre compte de cette répartition restent insuffisantes. Il a donc fallu procéder à une révision des catégories qui permettent de penser cette question. Chacune est définie à la fois en termes économiques de flux (qui va à qui et qui vient de qui ?) et en termes de droits (quels droits cela permet-il d'acquérir ?). Pour avoir une idée précise de la répartition mondiale du phénomène, les données de Murdock (600 sociétés codées dans l'*Ethnographic Atlas*) ont été reportées sur une carte, faisant apparaître des liaisons significatives entre prestations matrimoniales et certaines autres institutions. C'est pour tenter de vérifier cette corrélation que fut formé le projet de réviser les codes (relativement au mode de mariage) publiés par Murdock. Le projet, démarré en septembre 96, est actuellement achevé pour ce qui en est de la constitution de la base de données et des traductions cartographiques.

2) L'esclavage

Ce thème s'inscrit dans une réflexion plus vaste sur les formes de dépendance à partir de l'hypothèse que dans les royaumes ou empires puissants sinon despotiques, l'esclave est très généralement protégé contre son maître ; au contraire, dans les sociétés sans État, le maître garde un droit discrétionnaire sur son esclave, en particulier le droit d'exiger qu'il le suive dans la tombe. La vérification de l'hypothèse impliquait la constitution d'une base de données sur l'esclavage, réalisée avec sensiblement la même méthode et la même équipe que pour les prestations matrimoniales. Vérifications finales et traductions cartographiques sont actuellement en cours.

Outre ses séminaires mensuels, l'équipe a organisé une table ronde, en collaboration avec le Centre Droit et Cultures, qui a réuni historiens et ethnologues autour de l'esclavage (16-17 novembre 2000, Université Paris X-Nanterre). La question de l'esclavage a aussi donné lieu à un numéro spécial de la revue *Droit et cultures* (« De l'esclavage hier et aujourd'hui », 2000, n° 39).

— Équipe « Anthropologie comparative des sociétés musulmanes » (responsable : P. BONTE).

A.-M. BRISEBARRE, É. CONTE, C. FORTIER, B. HELL, E. LARGUÈCHE et T. YACINE (membre du LAS), A. MOUSSAOUI (chercheur associé CNRS, Université d'Oran). Les travaux de l'équipe s'expriment à travers un séminaire de centre, organisé à l'EHESS sous la direction de P. BONTE, E. CONTE et A. GOKALP. En 2000-2001, il a porté sur la notion de genre dans le monde musulman.

Depuis plusieurs années un programme de recherche est engagé sur la place du sacrifice en islam. Des recherches nouvelles sur le terrain ont été menées, plus particulièrement sur la grande fête musulmane de «*Ayd al-kabîr*, tant dans les communautés musulmanes d'Europe (France, Belgique, Grande-Bretagne) que dans des pays où cette religion est majoritaire (Turquie, Maroc, Algérie, Mauritanie et Sénégal). Parallèlement, a été développée l'analyse des rituels, d'autant plus foisonnants que l'islam ne place pas le sacrifice au centre de son dogme, alors qu'il rend obligatoire l'abattage rituel des animaux. Cette analyse a mis en évidence l'importance du « modèle ibrahimien », avancé des hypothèses sur la manière dont s'y réfèrent les musulmans, et a permis d'introduire un certain ordre dans la diversité des rituels sacrificiels, y compris ceux qui présentent une forme transgressive (utilisation du sang, rôle des femmes). Des recherches ont aussi été engagées sur le problème, lié à celui du sacrifice, du statut de l'abattage rituel. Un numéro spécial de la nouvelle revue de « l'islam citoyen », *La Médina*, met à la disposition d'un vaste public les premiers résultats de l'enquête (2000, sous la direction d'A.-M. Brisebarre). A la suite de cette publication, et toujours dans une perspective de valorisation, a été tenue une table-ronde (2000) rassemblant chercheurs, théologiens musulmans et responsables de la filière *halal*.

Un second programme, poursuivant des travaux antérieurs sur la tribu ainsi que sur la parenté et l'alliance, concerne l'organisation sociale des sociétés musulmanes, plus particulièrement des sociétés tribales. Préparé par deux ateliers qui se sont tenus à la Maison de France à Oxford en septembre 1997 et en janvier 1999, les recherches sur les rapports qu'entretiennent parenté et politique en islam ont débouché sur la publication d'un ouvrage, *Émirs et Présidents. Figures de la parenté et du politique dans le monde arabe* (2000, sous la direction de P. Bonte, E. Conte et P. Dresch). A partir des premières réflexions menées dans le cadre du séminaire de l'EHESS, E. Larguèche, a engagé une recherche collective sur un point particulier : la question de l'injure dans le monde musulman.

— Programme de recherche « Cognition, culture et communication : acquisition et effets culturels des catégories ontologiques intuitives » (responsables : C. SEVERI et P. BOYER).

Financé par la Mission « Communication et Cognition » du Ministère de la Recherche, ce programme a pour objectif de combiner les approches anthropologique et psychologique afin d'examiner le développement de l'ontologie intuitive

et ses conséquences sur la transmission culturelle. Dès la petite enfance, certaines catégories ontologiques (animal, personne, artefact) sont intuitivement perçues comme différentes, et certains principes leur sont appliqués de manière sélective (« physique intuitive », « psychologie intuitive », par exemple). Or, dans de nombreuses situations de transmission culturelle, on trouve des violations de ces principes et catégories ontologiques. Du point de vue psychologique, le but de ce projet était de montrer que les représentations culturelles les plus répandues, en particulier dans des situations d'énonciation rituelle, comportent de telles violations, et que la reconnaissance de ces violations est un processus intuitif qui dépend partiellement des conditions culturelles. Du point de vue anthropologique, il s'agissait de montrer que les traditions culturelles rendent particulièrement stables des représentations impliquant des transgressions ontologiques en insérant des transgressions ontologiques dans des contextes de transgression communicative. La saillance du contenu de la représentation est ainsi renforcée par la saillance des situations d'énonciation.

— Équipe « Hommes et primates en perspective : faits techniques, culturels et cognitifs comparés » (responsable : F. JOULIAN).

N. GOVOROFF (LAS), J. SEPT (Université de l'Indiana à Bloomington), F. GUÉDÉ YIODÉ (Université de Côte d'Ivoire), V. SERVAIS (FNRS, Liège), S. DE CHEVEIGNÉ (CNRS), J. LE MAREC (ENS Lyon), F. D'ERRICO (CNRS), J. BRAGA (Univ. Bordeaux I), C. ABEGG, F. JANKOWSKI, E. POUYDEBAT, V. LEBLAN (doctorants et post-docs). L'équipe est financée par une APN du CNRS (1999-2001), une Action concertée « Cognitive » du MENRT (2000-2002) et une ACI Blanche du MENRT (2000-2003).

Le but de l'équipe est de rendre objectives et opératoires — sans pour autant les réduire à un seul type de causalité — les différences entre les hommes actuels, les hommes préhistoriques et les primates. La problématique s'est développée en trois volets, éthologique, archéologique et anthropologique, afin de résoudre des questions encore peu abordées, parce qu'elles sont suscitées par de nouvelles données ou parce qu'elles évoluent encore en France dans des zones d'ombre entre les disciplines. En effet, repenser les phénomènes d'homínisation et la distance entre espèces conduit à déconstruire un certain nombre d'objets disciplinaires et à en construire de nouveaux, soit par déplacement d'un champ à un autre du savoir (par exemple en prenant la tradition comme un phénomène pertinent en éthologie animale), soit en confrontant des expériences distinctes et en faisant surgir de nouveaux cadres analytiques transversaux, comme celui d'anthropomorphisme méthodologique. Cette tentative de gestion tout à la fois de l'altérité « spécifique » et des phénomènes évolutifs requiert de multiplier les points de vue afin de réduire le moins possible la complexité des objets considérés.

L'équipe fédère des compétences diversifiées — en préhistoire, paléanthropologie, ethnologie, sociologie et éthologie — dans une approche comparée des

faits techniques, sociaux et cognitifs chez les humains, préhumains et primates et cela dans les deux axes, synchronique (entre espèces actuelles) et diachronique, (entre espèces actuelles et espèces passées). Le projet s'est engagé dans différents terrains archéologiques, éthologiques et anthropologiques qui se déroulent soit en milieu naturel (principalement en Côte d'Ivoire), soit en captivité (en France et en Belgique) dans le cadre de sous-équipes et de travaux individuels.

— PICS « Art aborigène et multimédia » (responsables B. GLOWCZEWSKI et J. STANTON, The University of Western Australia) en association avec l'UMS du Quai Branly et l'unité Multimédia DUIT de l'UWA.

Travaillant sur la manière dont les Aborigènes australiens projettent le totémisme dans l'espace, B. Glowczewski a montré que la mémoire mythique et rituelle produit des cartes mentales qui sont des modèles à la fois locaux et universels. Mais c'est au moyen du multimédia que l'on a pu transposer de la manière la plus perceptible et dynamique la carte totémique des Warlpiri pour rendre compte des centaines de liens qui relient en réseau les humains, les espèces, les lieux, les mythes, les rites, les chants, les danses, l'iconicité des dessins et du langage gestuel. En cherchant à restituer ses données aux Warlpiri par un CD-ROM, B. Glowczewski a pu intégrer des textes, des images et des sons sous une forme interactive (CD-ROM *Pistes de Rêves — Art et savoir des Yapa du désert australien*, Éditions UNESCO, 2000). Le CD-ROM a reçu une mention spéciale du Jury au Prix Möbius 1998 et le Grand Prix Cédérom au Festival de film de chercheur 1999. C'est à la suite de ce processus de mise en valeur de la pensée aborigène de l'espace que fut mis en place le PICS (936), avec l'objectif de développer des outils multimédias pour promouvoir l'anthropologie dans la présentation des savoirs et des collections aborigènes. Cette réflexion a été étendue à d'autres peuples indigènes grâce à un enseignement sur le rôle de la « Toile » dans les représentations indigènes (University of Notre Dame, 2000 et EHESS, 2000/2001) et par l'organisation d'un colloque international sur le thème « Nouvelles technologies, anthropologie, muséologie et savoirs autochtones » (17-18 mai 2001, UNESCO, Paris).

Publications des membres du Laboratoire

Faute de place, ne sont mentionnés ici que les titres des ouvrages ou des numéros spéciaux de revues publiés depuis 1999.

- Belmont, Nicole
 - 1999a *Poétique du conte. Essai sur le conte de tradition orale*. Paris, Gallimard.
 - 1999b *Comment on fait peur aux enfants*. Paris, Mercure de France.
- Bidou Patrice
 - 2001 *Un mythe amazonien. Essai d'anthropologie psychanalytique*. Paris, Odile Jacob (sous presse).

- Bonte, Pierre
 - 1999 (avec A.-M. Brisebarre et A. Gokalp), *Sacrifices en islam. Espaces et temps d'un rituel*. Paris, CNRS Éditions.
 - 2000 (avec M. Izard), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris, PUF (Col. Quadrige, 3^e édition complétée).
 - 2001 (avec É. Conte & P. Dresch), *Émirs et présidents. Figures de la parenté et du politique dans le monde arabe*. Paris, CNRS-Éditions.
- Bourgeot, André
 - 1999 *Horizons nomades en Afrique sahélienne. Sociétés, développement et démocratie*. Karthala.
- Brisebarre, Anne-Marie
 - 1999 (éd.) « Mort et mise à mort des animaux », *Études rurales*, n° 147-148.
- Conte, Édouard
 - 1999 (avec C. Giordano) *Es war einmal die Wende... Sozialer Umbruch der ländlichen Gesellschaften Mittel- und Südosteuropas*. Berlin, Centre Marc Bloch.
 - 2000 (avec C. Essner) *Culti di sangue. Una antropologia del nazismo*. Roma, Carocci editore ; version italienne refondue de *La quête de la race* (Hachette, 1995).
 - 2001 (avec M. Buchowski & C. Nagengast) *Poland beyond communism. « Transition » in critical perspective*. Fribourg (Suisse), Presses Universitaires, Studia Ethnographica Friburgensia (à paraître).
- Descola, Philippe
 - 1999 (avec J. Hamel et P. Lemonnier) *La Production du social. Autour de Maurice Godelier*. Actes du Colloque de Cerisy, Paris, Fayard.
 - 2000 (avec M. Augé, C. Castoriadis, M. Daraki, C. Mossé, A. Motte, M.-H. Quet, G. Romeyer-Dherbey) *La Grèce pour penser l'avenir*. Paris, L'Harmattan, collection « L'homme et la société ».
 - 2001 (avec G. Palsson) *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*. Mexico, Siglo Veintiuno (version espagnole refondue de *Nature and Society*, 1996).
- Désveaux, Emmanuel
 - 1999 *Quadratura Americana, Essai d'anthropologie lévi-straussienne*. Thèse d'habilitation soutenue le 30 juin 1999, Nanterre, Université Paris X, 700 p.
- Glowczewski-Barker, Barbara
 - 2000 *Pistes de Rêves : Art et savoir des Yapa du désert australien*. Paris, Éditions UNESCO.

- Héritier, Françoise
1999 *Séminaire de F. Héritier. De la violence II*. Paris, Odile Jacob.
2000 *Maschile e femminile, Il pensiero della differenza*. Editori Laterza.
- Herrenschmidt, Clarisse
2001 *L'invenzione della scrittura. Visibile e invisibile in Iran, Israele e Grecia*. M, Jaca Book.
2000 *Ancestors to the West* (avec J. Bottéro et J.-P. Vernant). Chicago, Chicago University Press.
- Izard, Michel
2000 (avec F. Viti), *Antropologia delle tradizioni intellettuali : Francia e Italia*. Rome, CISU.
- Jeudy-Ballini, Monique
2001 (avec B. Juillerat) *People and Things. Social Mediations in Oceania*. A paraître chez Carolina Academic Press, Durham.
- Lamaison, Pierre
2000 *Le dévoilement. La nature de/et la création*. Paris, Aya Éditions.
- Lizot, Jacques
2001 *Cosmovision, enfermedad y muerte entre los Yanomami*. New-York, Juan Downey Foundation (sous presse).
- Mauzé, Marie
2000 (avec M. Degli) *Les arts premiers. Le temps de la reconnaissance*. Paris, Gallimard, coll. « Découvertes ».
- Perrin, Michel
2001 *Les Praticiens du rêve. Un exemple de chamanisme* (2^e édition augmentée d'une préface). Paris, PUF, « Quadrige ».
- Pradelles de Latour, Charles-Henry
2001 *Croyances et incroyance. Essai sur le clivage des fonctions paternelles patri- et matrilinéaire*. Paris, EPEL : 20. (à paraître).
- Stoczkowski, Wiktor
1999 *Des Hommes, des extraterrestres et des dieux. Ethnologie d'une croyance moderne*. Paris, Flammarion.
- Xanthakou, Margarita
2000 (avec J.-L. Jamard & E. Terray) : *En substances. Textes pour Françoise Héritier*. Paris, Fayard.
- Zonabend, Françoise
1999 (avec P. Centlivres et D. Fabre), *La fabrique des héros*. Paris, Éd. de la Maison des sciences de l'homme.
2000 *La mémoire longue* (réédition augmentée d'une postface). Paris, Éd. J.-M. Place.