

Anthropologie de la nature

M. Philippe DESCOLA, professeur

L'enseignement de cette année constituait la quatrième et dernière partie d'un cycle débuté au printemps 2001 sous l'intitulé « Figures des relations entre humains et non-humains » au cours duquel l'on se proposait de rendre compte dans un cadre analytique unifié des différentes manières dont sont conceptualisées les relations entre les existants en faisant l'économie de la distinction trop ethnocentrique entre la nature et la culture. L'hypothèse qui a guidé le développement de ce cycle est que les schèmes organisant les usages du monde peuvent être ramenés à deux modalités fondamentales de structuration de l'expérience individuelle et collective, que l'on a appelées l'identification et la relation. Tandis que les cours des années précédentes portaient sur les schèmes d'identification, celui de cette année était entièrement consacré aux schèmes de relation et à leur articulation avec les modes d'identification. Rappelons que l'on avait défini l'identification comme une disposition grâce à laquelle je peux établir des différences et des ressemblances entre moi et les existants en inférant des analogies et des contrastes d'apparence, de comportement ou de propriétés entre ce que je pense que je suis et ce que je pense que sont les autres. On est donc parti du principe que l'identification repose sur l'imputation ou le déni à un *alter* indéterminé d'une « intériorité » et d'une « physicalité » analogues à celles que des humains peuvent s'attribuer à eux-mêmes, une distribution ontologique très générale et dont la distinction classique entre l'âme et le corps ne représente qu'une variante locale propre à l'Occident moderne. Or, les formules ontologiques autorisées par la combinaison de l'intériorité et de la physicalité sont très réduites : face à un autrui quelconque, humain ou non humain, je peux supposer soit qu'il possède des éléments de physicalité et d'intériorité identiques aux miens, le totémisme ; soit que son intériorité et sa physicalité sont distinctes des miennes, l'analogisme ; soit encore que nous avons des intériorités similaires et des physicalités hétérogènes, l'animisme ; soit enfin que nos intériorités sont différentes et nos physicalités analogues, le naturalisme. Les propriétés des quatre modes d'identification ayant été longuement analysées lors des années précédentes, il

restait à examiner la manière dont les grands archipels ontologiques découpés par ces modes sont structurés et différenciés de façon interne par des schèmes de relation organisant les comportements concrets.

Entendus comme dispositions donnant une forme et un contenu à la liaison pratique entre moi et un autrui quelconque, les schèmes de relation peuvent être classés selon que cet autrui est équivalent ou non à moi sur le plan ontologique et selon que les rapports que je noue avec lui sont réciproques ou non. Les rapports susceptibles de s'établir entre les entités qui peuplent le monde sont si nombreux qu'il était évidemment impossible de les passer tous en revue. Aussi n'a-t-on retenu qu'un ensemble de six relations dont tout indique qu'elles jouent un rôle prépondérant dans les rapports que les humains nouent entre eux et avec des éléments de leur environnement non humain. Ces relations sollicitent en outre depuis longtemps l'attention des sciences sociales, certaines au point d'être devenues des concepts-clés ; il s'agit de l'*échange*, de la *prédation*, du *don*, de la *production*, de la *protection* et de la *transmission*. Ces modes de relation qui viennent moduler chaque mode d'identification peuvent être répartis en deux groupes, le premier caractérisant des relations potentiellement réversibles entre des termes qui se ressemblent, le second des relations univoques fondées sur la connexité entre des termes non équivalents. L'échange, la prédation, et le don relèvent du premier groupe ; la production, la protection et la transmission du second.

Les relations du premier groupe correspondent aux trois formules assurant le mouvement d'une valeur quelconque entre deux termes ayant le même statut ontologique, lesquels peuvent d'ailleurs contenir en eux-mêmes cette valeur, et donc circuler de telle façon que l'un sera amené à disparaître physiquement en étant absorbé par l'autre. La première, « l'échange », se caractérise comme une relation symétrique dans laquelle tout transfert consenti d'une entité à une autre exige une contrepartie en retour. Les deux autres sont asymétriques : soit qu'une entité A prenne une valeur à une entité B (ce peut être sa vie, son corps ou son intériorité) sans lui offrir de contrepartie, et l'on nommera « prédation » cette asymétrie négative ; soit, au contraire, qu'une entité B offre une valeur à une entité A (ce peut être elle-même) sans en attendre de compensation, et l'on appellera « don » cette asymétrie positive. L'accent fut mis sur les obligations qui découlent de la forme de ces différents types de transfert plutôt que sur le mouvement des choses transférées. Pour deux d'entre eux — l'échange et le don —, les termes employés afin de qualifier ces relations ont une longue histoire en anthropologie et il fallait donc spécifier leur contenu par rapport à des définitions antérieures.

On est donc revenu à la conception du don que Mauss développe, à savoir un « système de prestations totales » caractérisé par les trois obligations de donner, recevoir et rendre, afin de souligner qu'elle est directement héritée des Anciens — même si Mauss ne reconnaît pas cette dette — par l'intermédiaire de la figure bien connue des trois Grâces, une allégorie des trois obligations du

don abondamment commentée depuis Chrysippe jusqu'à Pic de la Mirandole. Au vu de ses antécédents enracinés dans une tradition historique très particulière, il était permis de se demander si cette définition du don que l'anthropologie a embrassée dans le sillage de Mauss est véritablement adéquate à la pratique qu'elle prétend caractériser. À la différence de l'échange, en effet, le don est avant tout un geste à sens unique qui consiste à abandonner quelque chose à quelqu'un sans anticiper de compensation autre que la reconnaissance éventuelle du destinataire. Car le retour du bienfait n'est jamais garanti dans le don si l'on veut bien prendre cette notion dans son sens littéral : c'est une possibilité que l'on peut certes caresser, mais dont la réalisation demeure indépendante de l'acte de donner lui-même, lequel perdrait *ipso facto* sa signification s'il était conditionné par l'impératif d'obtenir quelque chose en compensation. Aussi l'échange doit-il être clairement distingué du don : le premier consiste à céder une chose moyennant contrepartie, le second sans espoir de contrepartie. C'est pourquoi la notion trop vague de réciprocité doit être écartée lorsque l'on analyse les relations de transfert. Littéralement, la réciprocité ne désigne que ce qui s'exerce à la fois d'un premier terme à un second et du second au premier, aucune indication n'étant fournie sur la nature des obligations qui lient les deux termes. De ce fait, le don peut être réciproque quand il est suivi d'un contre-don, sans que la réciprocité ne constitue pour autant une caractéristique intrinsèque de ce type de transaction vu que le retour du don n'y est pas obligatoire au sens contraignant où il l'est dans l'échange. En revanche, l'échange implique nécessairement la réciprocité, puisque c'est justement l'obligation de rendre une contrepartie qui le définit. On a donc choisi d'appeler « échange » ce que Lévi-Strauss entend parfois par « réciprocité », à savoir un transfert qui requiert une contrepartie, et de définir le « don », par contraste avec l'usage établi par Mauss, comme un transfert consenti sans obligation d'un contre-transfert.

Le contraire du don, c'est s'emparer d'une chose sans offrir de contrepartie, un acte qui n'engendre pas plus d'obligations pour celui qui s'y livre que le don n'en crée pour celui qui en bénéficie. On peut appeler cela vol, capture ou appropriation indue si l'on souhaite mettre l'accent sur l'aspect illicite et généralement réprouvé de l'opération. Toutefois, le terme « prédation » paraît ici préférable en ce qu'il met bien en évidence qu'un prélèvement de cette sorte peut ne pas résulter de la méchanceté ou d'un besoin passager, mais qu'il naît d'une contrainte fondamentale inhérente à la vie animale. Tout animal doit renouveler ses réserves d'énergie à intervalles réguliers en absorbant une proie, un corps distinct de lui à l'origine et qu'il finit pourtant par assimiler de telle façon qu'il devient une partie de son propre organisme. La prédation est donc un phénomène de destruction productive indispensable à la perpétuation d'un individu ; loin d'exprimer une cruauté gratuite ou un désir pervers d'anéantissement, elle transforme au contraire la proie en un objet de la plus haute importance pour celui qui l'incorpore : la condition même de sa survie.

Voir dans l'échange le ciment de toute vie sociale n'est guère original : il s'agit d'un *leitmotiv* de la philosophie politique occidentale qui court depuis

Aristote jusqu'à Lévi-Strauss. Prétendre que le don et la prédation constituent le schème cardinal de la relation aux humains et aux non-humains dans nombre de sociétés demandait en revanche quelques justifications ethnographiques qui furent puisées parmi des sociétés de chasseurs-cueilleurs pour le don et parmi les sociétés amazoniennes pour la prédation. Il fallait également montrer en quoi la trilogie du don, de l'échange et de la prédation se différencie de la distinction devenue classique entre les trois formes de la réciprocité dans les sociétés tribales : la réciprocité « généralisée » qualifie les transferts altruistes au sein du groupe local et ne requiert pas de contrepartie automatique ; la réciprocité « équilibrée » correspond à l'échange direct de valeurs équivalentes à l'intérieur de l'ensemble tribal ; la réciprocité « négative » consiste à tenter d'obtenir quelque chose sans contrepartie, de façon parfois malhonnête ou violente, et elle serait propre aux relations intertribales (Sahlins). On a donc montré que ni le don ni la prédation ne relèvent de la réciprocité. Dans les deux cas, en effet, il s'agit d'une opération unilatérale : le don n'entraîne pas d'obligation contraignante de retourner la faveur, et un acte prédateur implique rarement de la part de celui qui s'y livre le souhait ardent d'une réponse réciproque. Celle-ci est toujours possible, et assez commune dans les faits sous la forme de représailles, mais elle n'est nullement constitutive de l'intention dans laquelle l'acte a été commis. Par ailleurs, les trois sortes de réciprocité portent sur la direction des mouvements et sur le bilan, positif, négatif ou équilibré, des flux d'objets, non sur les causes et obligations inhérentes à chacun des genres de transfert, lesquelles permettent précisément de distinguer l'échange, la prédation et le don comme des classes de phénomènes hétérogènes. Enfin, la typologie de la réciprocité décrit des modes de circulation des biens que l'on peut voir partout à l'œuvre et qui, lorsqu'ils sont combinés au sein d'une même société, se différencient surtout les uns des autres par leur position le long d'un continuum défini par la distance spatiale et parentale plus ou moins grande entre les agents des transferts. Par contraste, l'échange, la prédation et le don, au sens où on les entend ici, sont des schèmes généraux de relations qui concernent bien plus que la circulation des biens puisque l'un ou l'autre d'entre eux en vient à structurer l'*ethos* d'un collectif de manière distinctive.

Les relations du premier groupe autorisent la réversibilité du mouvement entre les termes : celle-ci est indispensable pour qu'un échange ait lieu et elle demeure possible, sinon toujours désirée, dans la prédation et le don. Par contraste, les relations du deuxième groupe sont toujours univoques et elles se déploient entre des termes hiérarchisés. Ceci est particulièrement net dans le cas de la production. Il fallait d'abord souligner que la prééminence accordée à l'époque moderne au processus d'objectivation productif — particulièrement nette chez Marx, par exemple — n'est en aucune façon généralisable à toutes les sociétés. Certes, on a « produit » en tous lieux et en tous temps : partout les humains ont modifié ou façonné des substances de façon intentionnelle afin de se procurer des moyens d'existence, exerçant ainsi leur capacité à se comporter comme des agents qui

imposent une forme et une finalité spécifiques à une matière indépendante d'eux-mêmes. Mais ce genre d'action n'est pas partout conçu comme imposition d'une forme sur une matière inerte par un agent intentionnel disposant d'un modèle de l'objet qu'il fait advenir. Pour ne prendre que deux cas qui furent discutés, ni la conception d'un procès continu et autopoïétique propre à la pensée néoconfucéenne, ni la précédence accordée dans l'artisanat amazonien à la transformation réciproque sur la fabrication *ex nihilo*, dans la vannerie notamment, ne correspondent à cette image de la production, laquelle définit une relation au monde très spécifique à la pensée technique occidentale.

La protection implique également une domination non réversible de celui qui l'exerce sur celui qui en bénéficie. Dans les rapports aux non-humains, elle tend à devenir un schème dominant lorsqu'un ensemble de plantes et d'animaux est perçu tout à la fois comme tributaire des humains pour sa reproduction, son alimentation et sa survie et comme si étroitement lié à eux qu'il en devient une composante acceptée et authentique du collectif. Les bénéfices mutuels que la protection est censée procurer se déploient souvent en une longue cascade de dépendances unissant plusieurs niveaux ontologiques par une série de duplications de relations asymétriques. Tout comme les humains veillent sur les animaux et les plantes dont ils extraient leur subsistance, ils peuvent être eux-mêmes protégés par un autre ensemble de non-humains, les divinités, qui tirent de ce patronage le plus substantiel des avantages, à savoir leur raison d'être. Ce mode de relation caractérise assez bien ce que G.A. Haudricourt appelait « le traitement pastoral de l'homme » et plusieurs exemples en furent développés, notamment celui des pasteurs bouriates du sud de la Sibérie.

La transmission, enfin, est avant tout ce qui permet l'emprise des morts sur les vivants par l'entremise de la filiation. L'expression la plus nette de cette relation se donne à voir là où les morts sont convertis en ancêtres à qui l'on rend un culte, une façon d'unir dans une chaîne de dépendance des vivants voués à l'ancestralisation et des morts encore vifs dont le pouvoir et la volonté se font sentir en toutes circonstances. La transmission est aussi ce qui différencie entre eux les collectifs et leurs éléments : ceux-ci revendiquent en effet comme la principale source de leur identité contrastive le fait d'avoir en propre des groupes d'ancêtres particuliers desquels dérivent à la fois leur légitimité comme un corps social autonome et tous les attributs qui lui sont attachés, depuis le droit d'habiter un espace et d'en exploiter les ressources — dont on retrouve des échos dans la notion de patrie — jusqu'à la conscience de partager des propriétés physiques et morales héréditaires. Cet usage de la transmission dans la définition des collectifs et de leurs propriétés est tout à fait spécifique à certaines régions du monde — l'Afrique de l'ouest et la Chine, par exemple — et ne doit pas être confondu avec le phénomène universel de la cession de certains biens matériels ou immatériels d'une génération à la suivante.

Les modes de relation se répartissent ainsi en deux ensembles : l'un regroupe des relations potentiellement réversibles entre des termes substituables car situés

à un même niveau ontologique (échange, prédation et don), l'autre comprend des relations orientées et irréversibles entre des termes non substituables car hiérarchisés de façon intrinsèque l'un par rapport à l'autre (production, protection et transmission). Les premières caractérisent le mouvement symétrique ou asymétrique d'une valeur entre des sujets équistatutaires dont l'identité ou l'essence n'est pas transformée par l'actualisation de la relation qui les unit, tandis que les secondes définissent une connexion d'ordre génétique, spatial ou temporel entre les agents et les objets d'une action au moyen de laquelle est créée ou entretenue la disparité de leurs positions respectives.

Relation de similitude entre termes équivalents		Relation de connexité entre termes non équivalents	
Symétrie	<i>Échange</i>	<i>Production</i>	Connexité génétique
Asymétrie négative	<i>Prédation</i>	<i>Protection</i>	Connexité spatiale
Asymétrie positive	<i>Don</i>	<i>Transmission</i>	Connexité temporelle

Bien qu'ils s'appuient sur des mécanismes cognitifs spécifiques, tels l'induction schématique, la transposition analogique entre domaines ou l'influence des affects sur la mémorisation, les schèmes de relation ne sont pas des impératifs catégoriques inscrits dans l'architecture de l'esprit humain. On doit plutôt les considérer comme des propriétés objectivées de toute vie collective, s'incorporant dans des dispositions mentales, affectives et sensori-motrices au moyen desquelles les comportements se stabilisent dans des formes distinctives d'interaction. Donner, ou se donner, à autrui, prendre à autrui, recevoir d'autrui, échanger avec lui, mais aussi s'approprier autrui, le protéger, le produire ou se placer dans sa dépendance sont des actions inhérentes à l'évolution phylogénétique des primates sociaux que tous les humains mettent en pratique, au sein de la cellule familiale comme dans des contextes plus élargis. Elles fournissent un registre de combinaisons dans lequel tout collectif va puiser en privilégiant, sans que l'on sache encore vraiment pourquoi, tel champ de relation plutôt que tel autre afin d'orienter ses conduites publiques. Mais aucun de ces schèmes de la pratique ne régit à lui seul l'*ethos* d'un collectif. Chacun d'entre eux constitue plutôt un horizon éthique informulé, un style de mœurs que l'on a appris à chérir et par quoi l'on se différencie de ses voisins, colorant de ses nuances soutenues les attachements quotidiens aux êtres et aux choses, sans que disparaissent pour autant d'autres types de relation à autrui dont l'idiosyncrasie individuelle, l'imprévisibilité des sentiments et l'arbitraire des conventions autorisent l'expression plus discrète dans des situations moins stéréotypées.

Les combinaisons autorisées par la conjonction d'un mode d'identification et d'un mode de relation sont trop nombreuses pour que l'on puisse les passer en revue de façon systématique et détaillée. Aussi a-t-on préféré considérer les variations d'*ethos* que des schèmes de relations différents impriment à un seul

mode d'identification. L'animisme fut choisi pour mener cette expérience dans la mesure où il soulève, dans sa variante amazonienne, un problème d'interprétation tout à fait exemplaire de la question qui nous occupe. En effet, si tous les spécialistes des Indiens d'Amazonie brossent un tableau ethnographique des sociétés qu'ils étudient dans lequel les traits caractéristiques de l'ontologie animique se reconnaissent sans peine (humains et non-humains se ressemblent par leur « intériorité » et se différencient par leur « physicalité »), il en va tout autrement, en revanche, lorsqu'il s'agit de qualifier à l'échelle de la région tout entière un style spécifique de relation. On a longtemps dit, dans le sillage de Lévi-Strauss, que la relation paradigmatique de cette aire culturelle est l'échange : échange des femmes dans un régime d'alliance matrimoniale dont le modèle est l'échange des sœurs, échange des biens dans le troc et le commerce, échange des morts dans la vendetta et la guerre. Plus récemment, l'accent a été mis sur la dimension cannibale de l'incorporation d'autrui comme mode typique des interactions (Viveiros de Castro : « la prédation généralisée est la modalité prototypique de la Relation dans les cosmologies amérindiennes »). D'autres encore prétendent que la sociabilité amazonienne se caractérise avant tout comme une production mutuelle des personnes dans une convivialité généreuse irriguée par un idéal de l'entraide et du partage (Overing). Trois interprétations contradictoires, donc, qui mettent en avant l'un ou l'autre des trois schèmes de relation que nous avons appelé respectivement l'échange, la prédation et le don. La réponse à cette querelle d'interprétation est qu'un même mode d'identification, ici l'animisme, est capable d'accommoder trois schèmes de relation distincts, correspondant à trois types caractéristiques de traitement des humains et des non-humains repérables dans des collectifs différents au sein d'une même aire culturelle. C'est ce que l'on entreprend d'examiner avec des études de cas ethnographiques.

Les groupes jivaro furent choisis comme une illustration exemplaire du schème de la prédation. La chasse aux têtes, entre les tribus jivaro, et la vendetta, au sein de chacune d'entre elles, constituent le principal mécanisme de structuration des destinées individuelles et des liens de solidarité, en même temps que l'expression la plus visible d'une valeur centrale, à savoir l'obligation d'acquiescer chez autrui les individus, les substances et les principes d'identité réputés nécessaires à la perpétuation du soi. Il est courant d'interpréter la guerre et la vendetta comme un échange de morts réglé par une « réciprocité négative ». Or, si l'on prend au sérieux tout à la fois ce que les Jivaro font et les commentaires qu'ils proposent de leurs actions, et si l'on admet par ailleurs que la condition nécessaire de l'échange est l'obtention d'une contrepartie, alors il est impossible de caractériser la guerre jivaro comme un échange de morts. En effet, si la chasse aux têtes et la vendetta engendrent à l'ordinaire des représailles, celles-ci ne sont évidemment pas recherchées comme une contrepartie à laquelle on a droit du fait des morts infligées à autrui, et les Jivaro prennent au contraire toutes les dispositions pour échapper à leurs conséquences. L'appropriation violente et

réciproque d'autrui à l'intérieur de l'ensemble jivaro est donc le produit d'une négation de l'échange pacifique, non le résultat délibérément recherché d'un échange de vies humaines à travers une interaction belliqueuse. Les rapports avec les non-humains sont aussi structurés par le schème de la prédation. Bien des plantes et des animaux sont pourtant considérés comme des personnes partageant certains attributs ontologiques des humains avec lesquels ils sont liés par des relations de consanguinité et d'alliance. En dépit de cela, les non-humains ne sont pas intégrés dans un réseau d'échange avec les humains, et aucune contrepartie ne leur est consentie lorsque l'on prend leur vie dans le cadre des activités de subsistance. À l'instar des humains dans leurs rapports à d'autres humains, les plantes et les animaux ont même tendance à vouloir se venger de la prédation à laquelle ils sont soumis, comme l'illustre bien le cas du manioc : cette plante en apparence inoffensive qui constitue l'aliment principal des Jivaros est néanmoins réputée sucer par ses feuilles le sang des femmes qui la cultivent et de leurs enfants en bas âge. La capture de personnes réelles ou virtuelles chez les ennemis proches ou lointains, le rapt furtif du gibier et la guerre sournoise avec le manioc cannibale expriment ainsi en des domaines différents un identique refus de l'échange dans les rapports avec autrui, humain ou non humain. Une telle attitude n'est pas propre aux seuls Jivaros et l'on a brièvement examiné d'autres exemples de prédation généralisée en Amazonie, en Amérique du Nord et en Asie du sud-est.

Les cas où l'échange constitue le schème dominant sont aussi très communs en Amazonie. L'un des mieux décrits est celui des groupes tukanos de Colombie et du Brésil qui, à l'instar des Jivaros, considèrent un grand nombre de plantes et d'animaux comme des personnes dotées d'une « intériorité » analogue à la leur. Tout animal tué à la chasse doit être compensé par une contrepartie fournie par les humains aux esprits maîtres du gibier, celle-ci pouvant même parfois prendre la forme de l'âme d'un défunt qui se transformera en un animal voué à être chassé. Quant à l'obligation impérieuse de l'échange entre humains, elle est rendue particulièrement manifeste par l'exogamie linguistique des tribus de l'ensemble tukanano qui commande à chaque groupe local d'obtenir ses épouses dans des groupes parlant une autre langue. D'autres facteurs concourent à imbriquer les peuples du Nord-ouest amazonien dans une organisation régionale inclusive. La mythologie, d'abord, qui unifie tous les groupes linguistiques dans une origine commune et leur assigne un territoire et une place hiérarchisés en fonction du lieu et de l'ordre de leur apparition dans la genèse. Le fait aussi que tous les groupes linguistiques tukanos (et certains non tukanos) célèbrent le culte de Yurupari lors d'un ensemble de cérémonies au cours desquelles on procède aux initiations masculines, mais dont l'objectif principal est de renouer le contact avec les héros fondateurs et les normes idéales d'existence qu'ils ont jadis instaurées. Chaque fois qu'une maloca organise l'une de ces cérémonies, l'on invite des membres de diverses « tribus » voisines à y participer, avec leurs instruments de musique où siège l'essence Yurupari de leurs propres groupes de filiation ;

cette complémentarité des groupes linguistiques dans un rite retraçant l'étiologie de la totalité qui les englobe réaffirme la vigueur des liens intrinsèques par lesquels ils sont unis. La division régionale du travail artisanal confère également à chaque « tribu » une réputation d'excellence, et donc l'exclusivité, dans la confection d'un type d'objet nécessaire à la vie quotidienne de tous. Cette spécialisation engendre un système de rareté artificielle, fort commun en Amazonie, et contribue ainsi à une circulation généralisée des artefacts qui accentue le sentiment de dépendance consentie de chacun envers chacun. Enfin, les liens de dépendance mutuelle sont renforcés par la pratique systématique des visites de longue durée — parfois plusieurs semaines — et par des fêtes de boisson régulières durant lesquelles les affins invités offrent à leurs amphitryons de vastes quantités de viande et de poisson fumés que ceux-ci leur rendent dans une occasion similaire. Ces échanges systématiques de nourriture et d'hospitalité entre des unités résidentielles tout à fait autonomes sur le plan de la subsistance contribuent à fortifier la sociabilité et le sentiment d'appartenir à un ensemble commun. En dépit de la diversité des langues, chaque maloca, chaque groupe de filiation, chaque groupe linguistique tukano a ainsi conscience d'être un élément au sein d'un métasystème et de devoir sa pérennité matérielle et idéelle aux échanges réglés avec les autres parties du tout. Comme dans les rapports avec le monde animal, c'est une logique de la parité dans la compensation qui gouverne ici les relations entre humains.

Toujours dans le monde amazonien, enfin, le schème du don est particulièrement bien illustré par l'exemple des Campas du piémont des Andes centrales du Pérou, un ensemble pluriethnique de langue arawak dans lequel la générosité, la solidarité et la prédominance du bien commun sur l'intérêt des parties ont été élevées au rang de canon suprême des comportements. Les espèces chassées et leurs maîtres relèvent pour l'essentiel d'une race de bons esprits que les Campas appellent « nos gens », ou « nos congénères » (*ashaninka*), et qui sont réputés témoigner de bonnes dispositions à l'égard des Indiens. La plupart des oiseaux chassés par les Campas sont eux-mêmes des incorporations de bons esprits. Leur mise à mort n'est qu'un simulacre : après que le chasseur lui a demandé son « vêtement » par compassion pour lui, l'oiseau offre délibérément son enveloppe charnelle à la flèche, tout en préservant son intériorité immatérielle qui se réincarne immédiatement dans un corps identique ou retrouve son apparence humaine invisible. Il n'encourt donc aucun dommage et cet acte de bienveillance n'appelle pas de contrepartie. Certaines espèces très communes de gibier à plume sont les protégés, non les avatars, des bons esprits qui les donnent aux humains en toute libéralité pour qu'ils les chassent. Cette bonté s'explique par le fait que les bons esprits, leurs transformations animales et les espèces qu'ils commandent sont identiques aux humains sur le plan ontologique : les Campas les considèrent comme de très proches parents, et le don de leur dépouille apparaît comme un simple témoignage du devoir de générosité qui s'impose entre gens d'une même parentèle. L'altruisme et la prodigalité dont les bons esprits animaux font preuve

dans le don de leurs dépouilles est également manifeste dans les rapports entre humains à l'échelle du groupe linguistique arawak, caractérisés par un *ethos* où sont privilégiées la confiance, la générosité et l'horreur de la contrainte. Les Campas ont en effet poussé très loin la volonté de conjurer en leur sein la dissension et l'altérité, en réduisant au minimum ces écarts entre les individus qui sont indispensables pour qu'une relation, de réciprocité ou de prédation, puisse s'établir. Ils sont en particulier notoires pour la forte censure qu'ils exercent à l'encontre de la violence interne, source de ressentiments durables et facteur de désagrégation du lien social. En témoignent ces joutes orales entre des hommes matsiguenga qu'un différend sépare, où alternent provocations verbales et offres d'apaisement, et qui s'achèvent lorsque l'un des protagonistes, décidant de réfléchir sur lui-même l'agressivité qui l'anime, commence à se frapper à coups redoublés, aussitôt imité par son adversaire.

Composés d'entités dont les prédicats sont stables et les emplacements incontestés, rendus homogènes par de grands schèmes de relation unifiant les pratiques, les collectifs de toutes sortes examinés au long du cours paraissent défier l'épreuve du temps. Il n'en est rien, bien sûr, et les dernières leçons furent consacrées à examiner la manière dont des combinaisons de mode d'identification et de modes de relation en viennent à se transformer. Pour ce faire, on choisit la méthode de l'anthropologue plutôt que celle de l'historien, en envisageant un continuum spatial de sociétés comparables comme si elles étaient des transformations les une des autres — et sans conjecturer pour autant que certaines d'entre elles constitueraient des formes plus simples à partir desquelles les autres auraient évolué. Délaissant les questions de genèse et de causalité antécédente au profit d'une démarche résolument synchronique, il devenait alors possible de mettre en lumière les propriétés structurales des combinaisons retenues et les conditions positives ou négatives de leurs transformations. L'une de ces conditions paraît être la substitution d'un schème de relation dominant par un autre. Si, comme cela fut montré dans les cours précédents, un même mode d'identification peut être modelé par des configurations relationnelles tout à fait dissemblables, cette tolérance n'est pas absolue : certains modes de traitement d'autrui, présents sur un mode mineur dans un mode d'identification, en viennent parfois à y jouer un rôle de plus en plus prépondérant qui les rend bientôt incompatibles avec la distribution ontologique dans laquelle ils se sont développés, rendant nécessaire un réaménagement de celle-ci et la transition vers un autre mode d'identification mieux adapté à leur exercice.

On illustra ce processus par l'examen des variations affectant la relation de protection en fonction des changements dans le rapport à l'animal, en prenant l'exemple plus particulier des transformations dans le traitement du renne au long d'un continuum de sociétés allant du nord de l'Amérique du Nord jusqu'au sud de la Sibérie. On y passe par une série de transformations minimales d'un système où domine l'animisme « donateur » (l'esprit maître des caribou donne ses animaux aux chasseurs autochtones qui se refusent à les domestiquer) à un

autre ou l'analogisme protecteur commence à établir son emprise (pasteurs bou-riates). Il suffit pour cela que la relation de protection sorte du cadre restreint de l'élevage des animaux sauvages par les esprits qui veillent sur eux pour s'infiltrer dans la domestication embryonnaire de ces mêmes animaux par les hommes (combinaison entre chasse et élevage du renne chez les Tchouktches de Sibérie orientale), un petit pas apparemment sans grandes conséquences pourvu que subsistent des rapports, devenus d'échange symétrique, entre les humains et des collectifs de personnes non humaines. Ceux-ci finissent toutefois par devenir résiduels lorsque, débordant la pratique d'éleveurs occasionnels, la protection contamine de son besoin jusqu'à ceux qui l'exercent (chez les pasteurs Exirit-Bulagat de Cisbaïkalie). Il faut alors étirer vers le haut les hiérarchies de dépendances, conditions ressenties de la sécurité ; rentrer dans le cycle de la servitude volontaire vis-à-vis des ancêtres, des aînés, des divinités ; peupler le monde d'instances et de principes que l'on rend responsables de l'aléa des destins ; implorer la bienveillance et flatter par des offrandes sacrificielles les maîtres dont on redoute le silence.

La domestication animale a probablement joué un rôle dans la « transition sibérienne », mais elle ne suffit pas à l'expliquer. Car la disponibilité d'un animal domesticable n'aboutit pas nécessairement à sa domestication, toute innovation technique relevant d'un choix, c'est-à-dire de l'opportunité de retenir ou d'exclure certaines options selon qu'elles paraissent compatibles ou non avec les autres éléments du système au sein duquel la technique doit s'intégrer. C'est ce dont témoignent les peuples de l'Amérique subarctique qui se sont abstenus de suivre la voie de leurs voisins sibériens en domestiquant les rennes, et cela bien que la relation de protection impliquée par l'élevage fut presque partout présente à l'état de potentialité dans la figure du maître des caribous et, de façon concrète, dans l'élevage des chiens. Une situation identique prévaut dans l'Amérique du Sud des basses terres où les Amérindiens n'ont pas domestiqué certaines espèces locales pour les consommer, bien que leur apprivoisement soit fort répandu. Le fait est d'autant plus remarquable que, en Amazonie tout autant qu'en Amérique du Nord ou en Sibérie, les animaux chassés sont dits vivre sous le contrôle d'esprits qui se comportent vis-à-vis d'eux comme des éleveurs : à la différence des Amérindiens qui ne mangent ni ne tentent de faire se reproduire leurs animaux familiers, les maîtres du gibier s'alimentent souvent de leurs troupeaux et veillent en tout cas avec zèle à leur propagation. Non seulement la relation de protection à l'égard de l'animal est partout présente en Amazonie dans ses dimensions concrètes avec l'apprivoisement, mais elle existe aussi à l'état potentiel avec toutes les déterminations propres à l'élevage dans la gestion des animaux sauvages par des pasteurs non humains. Et c'est peut-être cette dualité du traitement de l'animal protégé qui explique pourquoi les Indiens d'Amazonie n'ont pas domestiqué le pécarí, le cabiai ou l'agouti. Car les animaux familiers ont un statut à part : socialisés dans la maison où ils vaquent librement, nourris et maternés par les femmes, compagnons de jeu des garçons et des filles, ils sont

assimilés à des enfants impubères, raison d'ailleurs parfois invoquée pour expliquer qu'ils ne sauraient se reproduire. Par contraste, les animaux chassés et leurs maîtres sont le plus souvent conçus en Amazonie comme des affins — partenaires sexuels ou beaux-frères pour les premiers, beaux-parents pour les seconds —, un trait caractéristique de bien des systèmes animiques, dans cette partie du monde comme ailleurs. En considérant les petits du gibier comme des enfants adoptifs, les Amérindiens les soustraient donc à la relation d'alliance qu'ils entretiennent par ailleurs avec les esprits protégeant la faune, et ils se substituent à ces derniers dans la fonction nourricière d'éleveur. Mais cette substitution est à la fois partielle et temporaire puisque les humains se gardent d'assurer la descendance de ceux qu'ils protègent ou de les tuer pour les manger. Bref, ils « jouent » aux éleveurs, avec toutes les compétences requises en matière de savoirs zoologiques et éthologiques, mais sans pousser la logique de ce comportement jusqu'au bout.

Ces exemples ont permis de revenir en conclusion sur les conditions du passage d'un mode d'identification à un autre. Dans le domaine des innovations techniques comme dans l'évolution historique en général, ce n'est pas tant le mouvement qu'il faut expliquer, c'est la stabilité. Car les grands cadres de schématisation de l'expérience humaine changent fort peu, notamment les régimes ontologiques et les modes dominants de relation structurant la *praxis*, et pas seulement dans ces sociétés que Lévi-Strauss appelait « froides ». Plutôt qu'à une peu vraisemblable absence de mouvement, la stabilité est due à la suppression du mouvement, ou plus exactement aux obstacles apportés à son cours normal par des mécanismes inhibant ses conséquences immédiates. L'un d'entre eux, et peut-être le plus commun, réside dans la difficulté d'étendre le champ de certaines relations à de nouveaux objets, qui seraient amenés ainsi à changer de statut afin de se conformer aux caractéristiques attendues de la classe d'existants à laquelle cette relation s'applique à l'origine. La nature des termes contraint, en effet, la nature des rapports qui pourront être établis entre eux, raison pour laquelle l'identification paraît devoir précéder logiquement la relation. De ce fait, les termes ne peuvent être aisément transférés d'une relation à une autre, cette résistance ontologique constituant l'obstacle le plus décisif au mouvement de transposition qui caractérise l'objectivation d'une relation technique originale.

Ph. D.

SÉMINAIRE

À la différence des années précédentes, le séminaire de cette année n'était pas thématique, mais s'efforçait au contraire d'aborder la question anthropologique dans sa plus grande généralité. Sous l'intitulé « Séminaire d'anthropologie générale », il s'agissait de questionner les diverses figures que peut prendre l'anthropologie en ce début du XXI^e siècle et ce qui fonde ses prétentions à une

autonomie disciplinaire. On a commencé par un constat assez brutal : de toutes les sciences humaines et sociales instituées au cours des deux derniers siècles, l'anthropologie est probablement la seule qui continue à s'interroger sur son objet. Il est vrai qu'elle puise sa légitimité dans un corps de connaissances spécifiques ; mais celles-ci ont été acquises en quelque sorte par défaut, lorsque les Européens furent confrontés, dans le cours de leur expansion coloniale, à des usages et des institutions énigmatiques qu'aucune autre science n'était à même d'inclure dans son territoire. Il fallut donc improviser des méthodes de description, inventer des critères typologiques, regrouper des faits disparates dans des rubriques qui leur donneraient un semblant d'unité. Sans compter que la plupart des praticiens de la discipline contestent à présent que leur objet puisse se limiter aux croyances et aux institutions des peuples que la modernité n'aurait qu'effleurés. Voilà qui est heureux et gage d'un renouveau bruyamment proclamé. Mais de quels atouts l'anthropologie peut-elle se prévaloir pour annexer des domaines qui semblaient encore il y a peu hors de sa juridiction ? Les enseignements acquis à l'occasion d'études sur les rites d'initiation mélanésiens ou sur les systèmes de parenté australiens peuvent-ils servir à mieux comprendre le bizutage des grandes écoles ou l'évolution du droit de la filiation autrement que par des transpositions métaphoriques ? Ou ne serait-ce pas plutôt que des entreprises d'inspirations si diverses se rangent à présent sous la bannière de l'anthropologie que l'extension démesurée acquise par ce label le condamne à ne plus rien signifier en propre hormis le désir de ceux qui s'en emparent de signaler qu'ils privilégient une approche qualitative des faits de société ?

Bien des confusions en la matière pourraient sans doute être évitées si l'on admettait qu'une grande part de ce qui se présente comme de l'anthropologie relève en fait de l'ethnographie ou de l'ethnologie. Il est vrai que ces trois démarches de connaissance sont moins facilement séparables que ne le laisserait penser la façon dont on les définit d'ordinaire, l'ethnographie comme acquisition de données sur un groupe humain décrit comme une totalité, l'ethnologie comme effort de synthèse généralisante portant sur un ensemble de sociétés ou une classe de phénomènes, l'anthropologie comme étude des propriétés formelles de la vie sociale. Car décrire, pour l'ethnographe, n'est pas simplement constater et rendre compte, c'est aussi organiser à son propre usage le flux de ce qu'il voit et de ce qu'on lui rapporte en séquences structurées et en modèles de comportement qui lui permettent de comprendre des conduites et des énoncés. Or, dans une tâche de cette nature, il ne s'agit pas seulement de comprendre pour soi, mais aussi de donner à comprendre à autrui, c'est-à-dire à la collectivité d'où l'ethnographe est issu. Le moyen le plus usuel pour parvenir à cette fin est de contextualiser par la généralisation inductive en envisageant un fait observé comme une variation au sein d'une ensemble plus vaste de faits analogues observables dans des sociétés voisines. Certains étendent le champ de la généralisation en repérant un grand nombre d'occurrences d'un phénomène hors de la région où il a été décrit pour la première fois, ce qui permet de gagner en extension ce que l'on

perd en compréhension. On est là, en principe, à l'étage de l'ethnologie conçue comme une entreprise inductive de classement des faits sociaux, laquelle n'a pas de véritable portée explicative, sinon au sens restreint où elle détermine par l'appartenance à une classe dont les prédicats ne peuvent que demeurer arbitraires puisqu'ils ne sont que l'addition des seules propriétés retenues dans chacun des objets afin qu'il puisse être subsumé dans la classe.

En visant une forme minimale d'explication, l'anthropologie franchit un seuil supplémentaire : il s'agit d'isoler une certaine classe de phénomènes dont on conjecture qu'elle manifeste une régularité, de proposer des hypothèses sur les relations existant entre ces phénomènes et d'élaborer un modèle de ces relations afin d'en étudier les caractéristiques formelles. Mais les matériaux employés pour ce faire sont encore tributaires dans une large mesure du travail d'induction généralisante opéré en amont par l'ethnographie et l'ethnologie : telle ou telle classe de phénomènes dont on construit le modèle n'apparaît comme un corps de données pertinentes que parce qu'elle a été accouchée par l'observation et la comparaison de multiples sociétés et parce que l'anthropologue, qui est ou qui fut aussi un ethnographe, a pu faire l'expérience subjective sur un « terrain » de la cohérence des pratiques et des énoncés auxquels il s'attaque. Les faits susceptibles d'entrer dans une analyse anthropologique ont donc du passer une épreuve d'autonomisation préalable, indépendante des procédures employées ensuite pour les organiser dans des modèles afin d'en étudier les transformations déductives. C'est pourquoi l'anthropologie est moins une science autonome avec un domaine bien constitué, qu'une méthode de découverte et un principe de systématisation étayés par une compétence, l'ultime étape d'un mode de connaissance qui doit beaucoup aux opérations de tri et de mise en forme qui la précèdent. C'est pourquoi aussi il est difficile de classer *a priori* une démarche de connaissance comme relevant ou non de l'anthropologie, sinon peut-être, de façon rudimentaire, en entérinant l'ambition généralisante dont elle pourrait se targuer. Ces raisons ont donc conduit à organiser le séminaire autour d'une série d'exposés confiés à des anthropologues reconnus comme tels par leurs pairs, mais aussi à des sociologues, des philosophes ou des historiens dont les interrogations, et parfois les approches, rejoignent les orientations esquissées ci-dessus, chacun étant invité à expliciter sa conception de l'anthropologie à l'occasion de la présentation de ses recherches.

Programme du séminaire :

Le 26 novembre 2003 : présentation par Philippe Descola, suivie d'un exposé de Bruno Latour (École des mines, université Harvard) : « Approches anthropologiques de la modernisation ».

Le 3 décembre 2003 : Maurice Godelier (EHESS) : « Nulle part un homme et une femme ne suffisent à faire un enfant ».

Le 10 décembre 2003 : Alain Testart (CNRS) : « L'origine de la monnaie ».

Le 17 décembre 2003 : Françoise Héritier (Collège de France) : « Questions de parenté : un parcours ».

Le 7 janvier 2004 : Maurice Bloch (London School of Economics) : « La valeur de ne pas bien comprendre : réflexions sur la transmission culturelle ».

Le 14 janvier 2004 : Jean-Claude Schmitt (EHESS) : « Pour une anthropologie historique des rythmes sociaux : le cas de l'Occident médiéval ».

Le 21 janvier 2004 : Luc Boltanski (EHESS) : « Faire et défaire des enfants ».

Le 28 janvier 2004 : Vincent Descombes (EHESS) : « Le point de vue anthropologique en philosophie ».

Le 4 février 2004 : Claude Imbert (École normale supérieure) : « Le point de vue philosophique en anthropologie ».

PUBLICATIONS

— *Antropología de la Naturaleza*, Lima, Lluvia Editores & Instituto Francés de Estudios Andinos, 2003, 91 p.

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

— « Nature/culture : un paradigme à relativiser », in S. Cospérec et J.-J. Rosat (sous la direction de) *Les connaissances et la pensée. Quelle place faire aux savoirs dans l'enseignement de la philosophie ?*, pp. 37-63, Rosny, Éditions Bréal, 2003.

— « El paisaje maya y su historia. Un comentario », in A. Breton, A. Monod Becquelin, M. Humberto Ruz (sous la direction de) *Espacios maya : representaciones, usos, creencias*, pp. 199-208, Mexico, Universidad Nacional Autónoma & Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2003.

— « Invariants anthropologiques et diversité culturelle », in Yves Michaud (sous la direction de) *Qu'est-ce que la diversité de la vie ?*, Université de tous les savoirs, pp. 337-352, Paris, Odile Jacob, 2003.

— « The issue of consent : a comment », *International Social Science Journal*, 178 (special issue : NGOs in the Governance of Biodiversity), December 2003, pp. 639-641, 2003.

— « Las cosmologías indígenas de la Amazonía », in A. Surrallés et P. García Hierro (sous la direction de) *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*, pp. 25-36, Copenhague, IWGIA, document n° 39, 2004.

— « Les deux natures de Lévi-Strauss », in M. Izard (sous la direction de) *Lévi-Strauss*, Les Cahiers de l'Herne, pp. 275-284, Paris, 2004.

AUTRES ACTIVITÉS

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

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

— Président de la Société des Américanistes, vice-président du conseil scientifique de la Fondation Fyssen.

COLLOQUES, ENSEIGNEMENTS ET MISSIONS À L'ÉTRANGER

1. Communications à des colloques :

— « Les cosmopolitiques du point de vue de l'anthropologie de la nature », Colloque « Les cosmopolitiques entre aménagement et environnement », Cerisy-la-Salle, le 21/09/03.

— « Les deux natures de Lévi-Strauss », Colloque « Lévi-Strauss dans la culture », École normale supérieure de la rue d'Ulm, le 31/01/04.

— « Le commerce des âmes », conférence inaugurale du colloque « La nature des esprits », université Laval, Québec, 28/04-2/05/2004.

— « On anthropological knowledge », conférence de clôture du colloque international « The Future of Anthropology in Europe », European Association of Social Anthropologists, Institut de Sciences Sociales, Lisbonne, 27-29/05/2004.

2. Enseignement :

— London School of Economics (département d'anthropologie) : cycle d'enseignement sur le thème « The Institution of Things » (« Differentiating ontologies », le 1/03/04, « Differentiating collectives », le 8/03/04, « Differentiating subjects », le 11/03/04).

3. Conférences :

— École normale supérieure de la rue d'Ulm, « Anthropologie de la nature », conférence de rentrée, le 25/09/03.

— École normale supérieure de Lyon (Lettres et Sciences humaines), « Les usages du monde », le 13/11/03.

— École nationale des Beaux-arts, « L'invention de la nature », le 14/11/03.

— Université de Cambridge, département d'anthropologie, « Towards an ontology of socialities », 13/02/04.

— London School of Economics (Latin Americanist Seminar), « Mauss, Rousseau and Hobbes in Amazonia », le 15/03/04.

— Université de Pékin (Institut de sociologie et d'anthropologie), « Ecology as cosmological analysis », le 19/05/2004.

— Académie des sciences sociales, Pékin, « Anthropology and ontology », le 20/05/2004.

— Université de Nanterre Paris X, séminaire du laboratoire Archéologie et sciences de l'Antiquité, « Approches de l'anthropisation de l'environnement selon les contextes culturels », le 9/02/04.

ACTIVITÉS DU LABORATOIRE D'ANTHROPOLOGIE SOCIALE
(2003-2004)

Le Laboratoire d'Anthropologie sociale est une unité mixte du Collège de France, du CNRS et de l'EHESS qui compte cinquante-six membres permanents, dont huit du Collège de France ; il publie deux revues d'anthropologie générale, *L'Homme* et *Études rurales*, et accueille la revue d'histoire de l'anthropologie *Gradhiva*. Il abrite une bibliothèque d'anthropologie générale riche de 20 000 volumes et de 386 périodiques, dont 190 vivants, et un centre documentaire unique en Europe, les *Human Relation Area Files*. Une soixantaine d'étudiants y préparent des thèses. Les investigations ethnographiques menées au Laboratoire d'Anthropologie sociale concernent l'Europe, l'Afrique, l'Amérique du Sud et du Nord, l'Australie et la Mélanésie. Les chercheurs poursuivent individuellement leur activité selon les grands axes de recherche classiques de l'anthropologie sociale ; ils participent aussi collectivement à des recherches dans le cadre d'équipes auxquelles sont associés des doctorants et des chercheurs d'autres unités. Le Laboratoire compte actuellement huit équipes de recherche en activité ; faute de place, on n'évoquera ici que les activités de l'équipe dirigée par le professeur et directement liées à la chaire.

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

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

Les travaux de l'équipe s'organisent autour de l'idée que la mission de l'anthropologie est de mettre en lumière des invariants culturels en combinant l'étude ethnographique intensive de phénomènes circonscrits et l'étude extensive de leurs manifestations en différents lieux et différentes époques au moyen de la méthode comparative. Par invariants, il faut entendre ici des schèmes cognitifs et comportementaux opérant une médiation entre des potentialités biophysiques et des systèmes de pratique, non des principes universels de type biologique ou psychologique dont l'extrême généralité ne permet pas de rendre compte de la diversité des comportements et des représentations. C'est la nature de ces schèmes, et leurs règles de combinaison dans des ensembles sociaux concrets, qui constituent l'objet des investigations individuelles de chacun des membres de l'équipe. Celle-ci développe en outre des activités collectives dans le cadre d'un séminaire où chacun de ses membres aborde, à partir de ses recherches personnelles, un problème plus général lié au thème d'investigation retenu pour l'année. En 2003-2004, le séminaire de l'équipe a de nouveau été consacré au thème de la relation, l'accent étant mis sur ses dimensions pragmatiques et référentielles, notamment dans le cadre de l'action rituelle. On s'est d'abord intéressé à la question de l'efficacité symbolique en partant de l'hypothèse que

celle-ci ne dérive ni du symbolisme affiché dans le rituel ni de ses conséquences pragmatiques ni de ses qualités performatives, mais de la mise en acte des relations singulières que son accomplissement implique. Un dispositif expérimental présenté par M. Houseman a permis de montrer comment un rituel « inventé » très simple et dépourvu de symbolisme explicite repose sur la coordination systématique des actions de ses participants à partir d'un modèle émergent d'interaction, non sur la convergence de leurs dispositions et motivations qui serait engendrée par une séquence prescrite de comportements. Toujours dans le domaine de l'action rituelle, on s'est ensuite penché sur la topique classique de l'invisible pour en critiquer la dimension philosophique : comme l'a montré J. Bonhomme à propos du rite d'initiation *bwete*, le sorcier est « invisible » parce qu'il ne peut faire l'objet d'une représentation visuelle (il agit la nuit, dans le dos de sa victime, durant son sommeil, etc.) et qu'il signale ainsi une rupture par rapport aux modes de la perception ordinaire, non parce qu'il serait crédité d'une aptitude à se mouvoir dans un monde fantasmatique juxtaposé au monde visible quotidien. C'est vers une autre caractéristique relationnelle du rituel que l'on s'est tourné avec la question des énonciateurs multiples, c'est-à-dire le fait qu'un officiant rituel combine souvent plusieurs énonciateurs dans son discours, ce qui a pour effet recherché de créer des situations paradoxales. Prenant l'exemple du messianisme apache, C. Severi a montré que, contrairement à ce que prédit l'épidémiologie des représentations (Sperber, Boyer), certaines représentations saillantes du fait qu'elles sont contre-intuitives ne sont pas pour autant mémorisées, tandis que des représentations facilement mémorisables ne sont pas contre-intuitives. Il semble donc que c'est moins le contenu contre-intuitif d'une représentation qui permet sa mémorisation que la forme contre-intuitive de sa transmission, notamment par le biais du principe des énonciateurs multiples. La relation rituelle étant fondée sur une situation de communication, il convenait d'examiner la façon dont celle-ci s'actualise au cours du développement tant ontogénétique que phylogénétique, ce que fit G. Airenti en discutant la pragmatique de Grice et la théorie des actes de langage à la lumière de la psychologie. La relation fut également examinée dans son double aspect référentiel, linguistique et figuratif, avec le travail de D. Karadimas sur les animaux imaginaires dans lequel il a pu mettre en évidence que ceux-ci renvoient souvent à un prototype comportemental implicite correspondant à une espèce différente de celles qui entrent de façon ostensible dans la composition de la chimère. On examina enfin le modèle spatial de la parenté proposé par K. Hamberger qui vise à traiter les relations de filiation, les relations résidentielles et les relations d'alliance dans le cadre d'une structure unique de permutations mutuelles inspirée par le modèle leibnizien de l'espace physique. L'intérêt de ce modèle est qu'il permet de figurer à la fois la position (généalogique, résidentielle, etc.) des individus vis-à-vis les uns des autres et la perception que ces individus ont de leurs relations du fait des positions qu'ils occupent.

Noëlie Vialles, maître de conférences rattachée à la chaire, mène des recherches sur l'ethnologie de l'alimentation carnée et d'origine animale, et ses implications

quant aux relations des humains à leurs aliments et aux autres vivants, humains ou non. Elle a poursuivi son enquête sur la boucherie hippophagique en France, en collaboration avec le groupe de recherche « Cultures équestres en crise » (CNRS-Haras nationaux ; un résumé des premiers acquis est donné dans le rapport de recherche « Hippophagie et boucherie chevaline », in *Cultures équestres en crise : professionnels et usagers du cheval face au changement*, Haras nationaux-CNRS, juin 2004). Elle a animé à l'EHESS, en collaboration avec Jean-Pierre Digard et Arouna P. Ouedraogo, le séminaire « Anthropologie des relations hommes-animaux » et a participé aux travaux du Laboratoire d'anthropologie sociale directement liés à ses propres thèmes de recherche : le séminaire de l'équipe « Les Raisons de la pratique » dirigée par Philippe Descola et dont elle assure la coordination ; le séminaire de l'équipe « Corps et affects » dirigée par Françoise Héritier. Elle dirige trois thèses préparées à l'EHESS, portant respectivement sur la crise dite « de la vache folle » (Cécile Blondeau), sur les relations des éleveurs à leurs animaux (Laetitia Doussinaud-Baïchi), et sur une communauté écologiste (Christophe Probst). Elle reste un membre actif du comité de lecture de la revue *Anthropozoologica*, ainsi que de divers groupes de recherche sur les rapports entre hommes et animaux (CNRS-Haras nationaux, sur le cheval et l'hippophagie ; INRA, sur le bien-être animal). Elle est membre du comité scientifique de *Anthropology of Food*, journal en ligne sur l'alimentation.

Julien Bonhomme, ATER au Collège de France, a soutenu sa thèse en décembre et a mené deux missions, l'une au département d'anthropologie de l'université de Chicago, où il était invité comme *visiting scholar* pour travailler avec le professeur James Fernandez, l'autre au Gabon, où il a poursuivi son enquête ethnographique sur les différentes formes du rituel d'initiation *bwiti*.

Thèses de doctorat soutenues dans le cadre de l'équipe :

— Madame Margarita Serje, sous la direction de Philippe Descola, le 12/09/03 à l'EHESS ; titre : « L'envers de la nation. La nature et la nature des choses dans les territoires sauvages et no man's lands en Colombie » (très honorable avec félicitations).

— Monsieur Julien Bonhomme, sous la direction de Philippe Descola, le 24/11/03 à l'EHESS ; titre : « Le miroir et le crâne. Le parcours rituel de la société initiatique Bwete Misoko (Gabon) » (très honorable avec félicitations).

— Monsieur Enrique Rojas Zolezzi, sous la direction de Philippe Descola, le 3/03/04 à l'EHESS ; titre : « Mythes de la création du monde, représentations du gibier et des plantes cultivées et définition de l'ordre social traditionnel chez les Campa Ashaninka de l'orient péruvien » (très honorable).

— Monsieur Fernando Roca Alcazar, sous la direction de Philippe Descola, le 9/06/04 à l'EHESS ; titre « Ethnobotanique Aguaruna-Huambisa. Le cas des palmiers et des orchidées dans les systèmes de classification » (très honorable).

— Madame Florencia Tola, sous la direction de Philippe Descola, le 23/06/04 à l'EHESS ; titre « Je ne suis pas seul(ement) dans mon corps ». « Corps et multiplicités chez les Toba (Qom) du Chaco argentin » (très honorable avec félicitations).

2. Publications des membres de l'équipe

— Moisseeff, Marika

2003 : « Adolescents et parentalité : les nouvelles mythologies de la procréation, une initiation à l'usage des adolescents », *Actes de l'Université d'été académique 2002. Approches croisées de l'éducation à la sexualité*. Académie de Reims, CRDP Champagne-Ardenne, Collection Études et Recherches n° 4 : 61-69.

2003 : « Nature contre Culture ou le pouvoir animalisant de la viviparité : l'exemple des films de science-fiction », *Ateliers scientifiques pluridisciplinaires de Cargèse 12-15 novembre 2002. À travers l'écrit et l'image, les Actes*. Mission pour la place des femmes au CNRS, Paris, CNRS : 48-53.

2004 : « Une approche anthropologique des toxicomanies : l'inhalation d'essence chez les Aborigènes australiens », Actes du 2^e congrès international de thérapie familiale systémique *Famille, dépendance et thérapeute*, Groupe hospitalier du Havre, 19-20/06, Le Havre : 5-19.

2004 : « Le couple comme espace initiatique », *Thérapie familiale* 25 (2) : 155-169.

2004 : « Perspective anthropologique sur les rôles parentaux », in P. Angel et P. Mazet (eds.) *Guérir les souffrances familiales*, Paris, PUF : 29-45.

2004 : « La remémoration spatiale des emprunts culturels : une alternative à leur hiérarchisation historique », in M. Espagne (éd.) *L'horizon anthropologique des transferts culturels*. Revue germanique internationale 21 : 85-104.

— Renard-Casevitz, France-Marie

2003 : « Visión histórica de la cuenca Urubamba-Ucayali y de sus pobladores arawakos y panos », in *Bajo Urubamba, Matsiguengas y Yines*, Lima, Pluspetrol, Hint, SK, Tecpetrol.

2003 : « Las transformaciones ashaninka de un enigma griego », *Revista Antropológica*, PUCP.

2003 : *Lévi-Strauss y las fuentes vivas del Estructuralismo*, Divulgación, Benvenuto Editores, Lima, 56 p.

2004 : « Civilizaciones de Horticultores-paisajistas ; relaciones con la naturaleza de dos conjuntos arawakofonos de Perú y Bolivia » in J.-P. Deler et E. Mesclier (eds.) *Los Andes y el reto del espacio mundo. Homenaje a Olivier Dollfus*, Lima, IFEA-IEP-Embajada de Francia : 57-96.

— Stoczkowski, Wiktor

2003 : « La pop-génétique », *Sciences et Avenir* 136 : 31.

2003 : « Racisme », in (M. Blay ed.) *Grand dictionnaire de la philosophie*, Paris, Larousse/CNRS-Éditions : 887-888.

2003 : « La darwinomania », *Sciences et Avenir* 134 : 39.

2003 : « L'Anthropologie des animaux. Éthologie animale et savoirs anthropologiques dans les *Lettres sur les animaux* de Charles-Georges Le Roy (1684-1753) », *Revue de Synthèse*, 5^e série : 237-260

2004 : « Razón narrativa. De las virtudes cognitivas del relato comparadas con las del modelo », *Empiria. Revista de metodología de ciencias sociales* 7 : 57-77.

2004 : « Du soleil et des races ». *La Recherche*, hors série n° 15 : 36-41.

— Surrallés, Alexandre

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

2003 : *Serpent of the Waters. Indigenous life in the Amazon* (avec G. Landolt), Lima : Presidencia de la Republica, Ambassade de France, Fundación Telefónica, Servicios editoriales del Perú.

2003 : « Face to face : Meaning, Feeling and Perception in Amazonian Welcoming Ceremonies », *Journal of the Royal Anthropological Institute* (NS) 9 : 775-791.

2003 : « Percepción, ritual y poder. Elementos de análisis desde una perspectiva amazónica » *Quaderns-e* 1, Barcelone.

2003 : « De la percepción en antropología. Algunas reflexiones sobre la noción de persona desde los estudios amazónicos », *Indiana* 19/20 : 59-72, Berlin.

2004 : *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno* (avec P. García). Copenhague, IWGIA.

— Vialles, Noëlie

2003 : « L'Église et l'hippophagie », *Equ'Idée* 48, déc. 2003 : 22-24.

2003 : Octobre, « Animal and animals. The gap between practices and theories », www.viten.com (site norvégien pluridisciplinaire de diffusion scientifique).