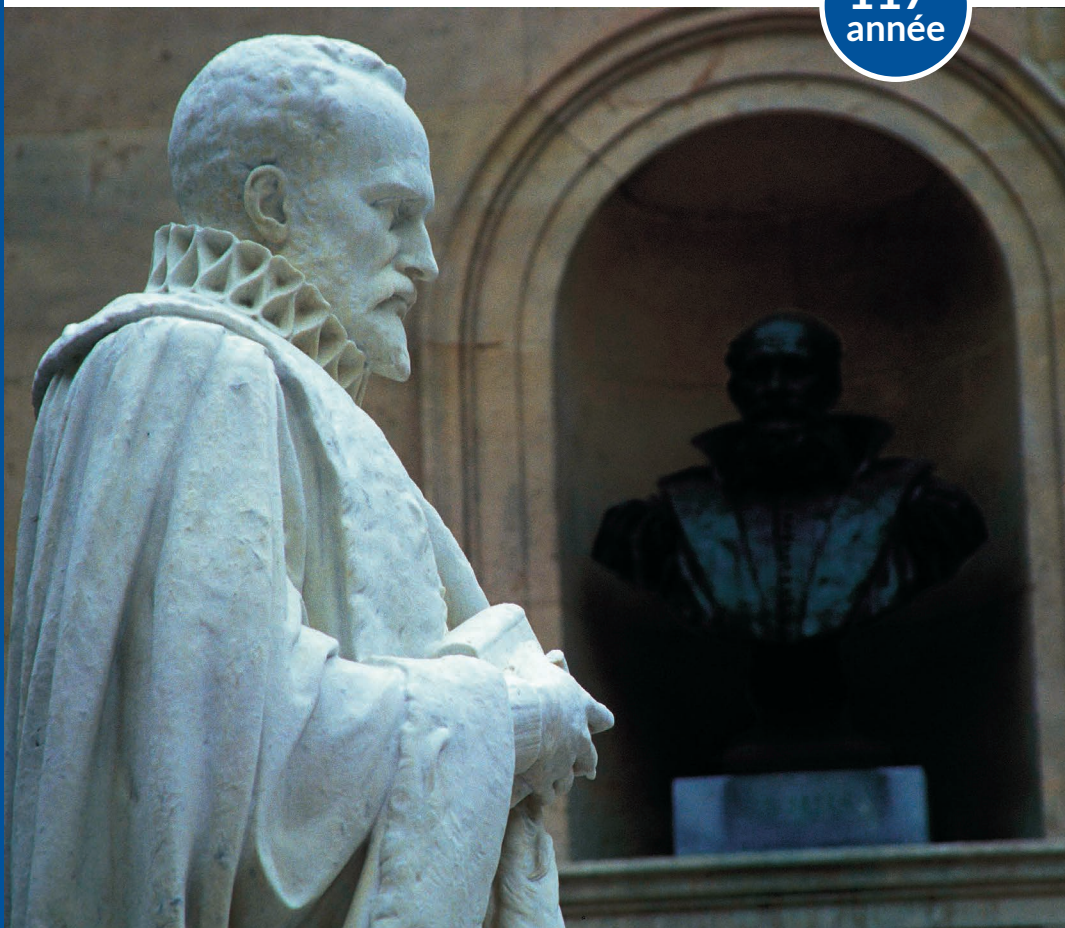


ANNUAIRE du **COLLÈGE DE FRANCE** 2016 - 2017

Résumé des cours et travaux

117^e
année



COLLÈGE
DE FRANCE
— 1530 —

ANTHROPOLOGIE DE LA NATURE

Philippe DESCOLA

Professeur au Collège de France

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

La série de cours « Les usages de la terre. Cosmopolitiques de la territorialité (suite) » est disponible, en audio et/ou en vidéo, sur le site internet du Collège de France (<http://www.college-de-france.fr/site/philippe-descola/course-2016-2017.htm>), ainsi que les séminaires en relation avec le sujet du cours (<https://www.college-de-france.fr/site/philippe-descola/seminar-2016-2017.htm>).

ENSEIGNEMENT

COURS – LES USAGES DE LA TERRE (SUITE)

Le cours constituait la deuxième partie d'un cycle débuté l'année précédente dont l'objectif est de reconceptualiser certaines notions au moyen desquelles l'anthropologie décrit et analyse les modalités et les institutions du vivre-ensemble dans les collectifs non modernes. Il s'agit de problématiser à nouveaux frais l'étude des domaines de la vie collective compartimentés à l'ordinaire dans des rubriques spécialisées afin de mieux prendre en compte la diversité des régimes ontologiques sous lesquels humains et non-humains sont assemblés et la forme de leur assemblage, à savoir leur cosmopolitique singulière. La première phase de ce programme, celle qui a occupé le cours de l'année dernière et que le cours de cette année a poursuivi, consiste à reprendre un fondement du vivre-ensemble, le rapport à la terre, en particulier les modalités concrètes de l'usage des lieux et les manières dont ceux-ci sont conceptualisés et utilisés.

Comment aborder les cosmopolitiques de la terre sans tomber dans un biais eurocentrique ? D'abord en faisant le constat que la principale différence entre les cosmopolitiques non modernes et les institutions politiques modernes tient au fait que les premières sont en mesure d'intégrer les non-humains dans les collectifs, ou de voir dans les non-humains des sujets politiques agissant dans leurs propres collectifs, tandis que les secondes confinent les non-humains dans une fonction

d'entourage, de ressource ou de support à l'activité symbolique. Les genres d'êtres qui résultent des cosmopolitiques non modernes ne sont donc pas ceux que les sciences sociales ont l'habitude de prendre en compte. Par exemple, si l'on examine sans préjugés quelles sont les composantes de ce que les ethnologues appellent « un groupe de filiation », non pas tel que ceux-ci le définissent, à savoir « un ensemble d'humains issus d'un ancêtre commun », mais ainsi que le conçoit un peuple où de semblables unités existent, alors on s'aperçoit que celles-ci s'arrêtent rarement aux frontières de l'humanité. Car dans le clan, le lignage ou le groupe totémique, il y a toujours plus que des hommes et des femmes ; il y a aussi toutes sortes de non-humains constitutifs de l'unité mixte que forment ces classes d'êtres, et non rajoutés après coup comme un décor pour le théâtre des actions humaines ou comme de simples pourvoyeurs de métaphores pour mieux exprimer la socialité de ces actions. L'idée selon laquelle l'unité d'analyse de l'anthropologie est fournie par les seuls humains constitue ainsi un blocage qui a obscurci l'analyse des dimensions proprement politiques de la vie commune ailleurs que dans les collectifs modernes. Car l'invention des sociétés modernes est passée par une épuration : on a fait sortir les non-humains de la cité pour n'y laisser que les humains, seuls sujets de droit. La représentation que les Modernes ont forgée de leur forme d'association, la société, fut ensuite transposée à l'analyse des collectifs non modernes, en même temps qu'une kyrielle de spécificités, comme le partage entre *nature* et *culture*, entre *croissance* et *savoir*, entre *fait* et *valeur* ou l'idée qu'un clan ou un lignage ne contient que des humains. C'est avec cette conception à la fois eurocentrique et anthropocentrique du politique qu'il s'agit de rompre.

Comment étudier cela ? Comment appréhender les collectifs tels qu'ils sont vécus et conçus par ceux qui les composent, non en les faisant rentrer dans le lit de Procuste de la sociologie des Modernes ? Par des enquêtes empiriques d'abord. La question sociologique est au premier chef une question d'inventaire et de physique sociale : quel être est associé avec quel autre, de quelle façon, par quel type de lien, pour quel motif et pour mener ensemble quel type d'action ? Mais pour indispensables qu'elles soient, les études empiriques ne sont pas suffisantes pour distinguer des lignes directrices dans la façon dont les collectifs sont composés. C'est pourquoi l'on a choisi de s'intéresser aux mécanismes assurant le contrôle de l'espace, aux manières d'habiter des lieux et d'en tirer parti, aux types de cohabitation avec des non-humains auxquels ces lieux se prêtent, en somme au rapport à la terre entendu dans son sens le plus général. C'est une question centrale puisque même les populations humaines les plus mobiles dépendent des lieux qu'elles traversent et des liens qu'elles entretiennent avec les entités qui les occupent. En outre, mettre l'accent sur la manière d'habiter l'espace permet d'éviter une approche trop anthropocentrique puisque presque tous les êtres reconnus comme pouvant rentrer dans la composition d'un collectif dépendent de lieux identifiés et circonscrits : les plantes, les animaux, les divinités, les volcans, les esprits, les morts, les totems sont localisés dans des sites, des domaines, des biomes qui les stabilisent dans les rapports aux autres existants du même milieu de vie. Bref, à la différence d'autres dimensions de la vie commune dans lesquelles les composantes d'un collectif sont plus ou moins impliquées, humains et non-humains sont logés à la même enseigne du point de vue du lieu : ils sont tous situés.

On avait commencé cette enquête l'année dernière en examinant les rapports à la terre développés par des collectifs composés chacun des mêmes types d'êtres ; des collectifs monospécifiques, donc, qui coexistent au sein d'un même espace et

entretiennent entre eux une gamme de relations qui vont du partage à l'hostilité. Ce genre d'assemblage est partout typique de l'animisme, mais c'est surtout en Amazonie et en Sibérie du Nord que l'on en avait examiné les principes de composition et les modes de fonctionnement. Le cours de cette année fut consacré à des ensembles d'une autre sorte : les collectifs analogistes. Les différences entre les premiers et les seconds sont multiples, mais la plus importante réside dans leur recrutement. Tandis que les collectifs animistes regroupent une seule catégorie d'êtres – une variété d'humains, une espèce animale ou végétale, une race d'esprits – en interaction avec les autres selon les normes de conduite prescrites par le collectif humain localement dominant, les collectifs analogistes forment des ensembles sociocosmiques englobants puisqu'ils intègrent « tout ce qui est sous le ciel », pour reprendre une définition du Céleste Empire. Le rapport aux lieux ne peut donc manquer d'être très différent dans l'un et l'autre cas. Le régime animiste de la territorialité revient à une cohabitation de collectifs dont la composition, les modes de vie et les usages des lieux diffèrent, et qui doivent donc s'accommoder les uns aux autres. En revanche, si l'espace des collectifs analogistes est également commun à tous (c'est le cosmos), la distribution de leurs composantes dans cet espace est compartimentée en quartiers, orient, territoires claniques, sites sacrés, sanctuaires, temples, divisions de royaume ou d'empire, de sorte que se pose la question de la nécessité d'un dispositif pour permettre à la fois l'allocation des segments d'humains et de non-humains dans l'espace et pour régler les usages différenciés qu'ils en font. C'est pour répondre à ce genre de situation qu'émergent des principes de totalisation – des rois, des divinités, des prophètes, des chefs faiseurs de pluie – dont l'examen a occupé une partie du cours de l'année.

Quelles sont les caractéristiques des collectifs analogistes ? La principale est que cosmos et société humaine n'y sont pas discernables, quels que soient par ailleurs les types de segmentation interne qu'un ensemble aussi étendu requiert pour demeurer opératoire. Aux yeux de ceux qui le composent, ce genre de collectif est en effet taillé aux mesures du monde, mais découpé en unités interdépendantes que structure une logique d'emboîtement segmentaire. On a appelé cela des « sociétés d'ordres » ; à condition de préciser que ces ordres s'étendent au-delà de la sphère humaine, à l'instar de la grande chaîne de l'être, cette conception de la structure du monde longtemps dominante en Europe. Et si un collectif analogiste contient tout le cosmos, rendant illusoire la possibilité d'isoler en son sein un ensemble autonome d'humains que l'on pourrait appeler « une société », chacun de ses segments est lui-même une association composite où figurent des humains et des non-humains participant à leur place à la diversité du monde dont le collectif est l'expression.

Un autre trait caractéristique de ces collectifs est l'usage des symétries spatiales et temporelles et des structures répétitives en abîme car tout est fait pour qu'aucune singularité ne demeure en dehors du grand réseau des connexions. Le rapport au sol joue donc un grand rôle, tant dans l'ordonnement de l'espace au moyen d'axes et de coordonnées que dans l'importance accordée à des sites, en général cérémoniels, où sont périodiquement réaffirmés les droits aux ressources locales et l'attachement à ceux qui en autorisent l'accès. Mais le rapport à la terre prend aussi un aspect singulier du fait qu'il est caractérisé par une souveraineté distribuée : le terroir agricole, les lieux de pêche, les territoires de chasse, bref, la terre utile est sous le contrôle des segments composant le collectif, tandis que le cosmos, sa reproduction et sa fertilité dépendent d'un seul individu, un roi en général, qui ne rend de comptes à personne. Car dans la majorité des royaumes précoloniaux, le monarque et ses

obligés ne possèdent pas la terre ; ils sont des rouages d'un dispositif magico-religieux qui fonctionne comme la condition pour que la terre soit en accord avec elle-même, que les sols soient productifs, que la pluie arrive au moment opportun. Dans ces royautes, les communautés locales ou les groupes de filiations sont les maîtres de la terre, au premier chef parce que ces unités sont vues comme ayant reçu l'usufruit du sol de ses vrais propriétaires, les esprits, divinités ou génies du lieu.

C'est la capacité à incarner et donc à rendre possible une destinée commune, un projet partagé et une prospérité bénéficiant à tous qui permet aux délégués ici-bas des puissances extrahumaines d'exercer un pouvoir qu'ils tirent rarement d'un contrôle effectif et direct des moyens de production. La clé de leur succès réside dans le fait que la vitalité et la fertilité sont capricieuses, de sorte que l'imprévisibilité de leurs manifestations rend les humains dépendants de ceux qui sont réputés contrôler et faciliter l'existence matérielle. Là, plus encore que dans d'autres collectifs non modernes, l'ordre social n'est pas déterminé par les conditions juridiques de production, c'est-à-dire par ceux d'entre les humains qui détiennent les moyens de travail, puisque l'usage efficace de ces moyens dépend en définitive des dispositions d'agents non humains ou qui ne le sont plus – des divinités, des esprits du lieu, des ancêtres – et de l'habileté des spécialistes rituels qui les représentent physiquement ou qui en sont leurs médiateurs. Le pouvoir de ces spécialistes – les rois sacrés, les faiseurs de pluie, les prêtres – n'est donc que rarement assis sur la propriété effective des moyens de production ; ce pouvoir est au contraire fondé sur la capacité pour un humain à être lui-même perçu comme un moyen de production légitime, le plus déterminant, celui qui permet à tous les autres de remplir leurs fonctions, à savoir le pouvoir surhumain d'assurer la fertilité des pâtures et des champs, de tenir à distance les intempéries ou les insectes ravageurs, de maintenir dans sa pérennité le flux des sources et des rivières. Peu importe alors à qui appartient la terre, puisque l'accès à celle-ci et le travail pour la mettre en valeur sont des conditions nécessaires, mais non suffisantes, pour la faire fructifier, la condition principale étant la capacité d'intermédiation d'un individu ou d'un groupe humain investi d'une position qui le détache du collectif.

C'est cette position de détachement qui fut examinée en premier. Les collectifs analogistes sont toujours composés de segments imbriqués regroupant des humains et des non-humains particularisés, notamment par leur localisation, un dispositif indispensable pour qu'aucune singularité ne demeure en dehors du grand réseau des correspondances. Les solitaires sont rares dans ce genre de collectif, sauf s'ils s'extraient des servitudes partagées et des cascades hiérarchiques. Les autres éléments du collectif ne peuvent faire valoir leurs différences qu'à condition de les voir recousues dans les emboîtements et les isomorphies auxquels pourvoit le filet des coordonnées dans lequel chacun se retrouve captif. Souvent, donc, au sommet de la hiérarchie, trône une instance unique dans laquelle tous les points de vue sont rassemblés et vers laquelle toutes les divisions convergent, afin que les couches intégratives deviennent totalisables : l'Inca, le Pharaon, un roi divin, voire, plus modestement, un chef faiseur de pluie. Ces principes de totalisation occupent une position étrange car ils sont à la fois à l'intérieur et à l'extérieur du collectif. En effet, les segments d'un collectif analogiste sont hétéronomiques en ce qu'ils n'acquièrent un sens et une fonction que par rapport au tout autonome qu'ils forment conjointement. La dépendance des segments analogistes à l'égard du collectif qui les définit est donc constitutive de leur mode d'être : il leur faut, avec des éléments intérieurs au collectif, faire de l'extérieur à eux-mêmes. L'instance totalisatrice qui

donne son sens à la hiérarchie analogiste permet cette opération. Quelle que soit la figure qu'elle adopte, elle résulte d'un processus d'hypostase du collectif-monde dont il faut assurer la stabilité et perpétuer la segmentation. L'hypostase la plus commune est métonymique : une singularité en vient à incarner non pas tant l'ensemble des autres singularités que la permanence de la totalité qui les structure. C'est en général un humain, incarnation ou médiation d'une divinité, qui se trouve à la fois à l'intérieur du collectif – il en occupe souvent le centre spatial – et extérieur aux segments qui le composent puisqu'il est hors de la parenté, et donc en situation de représenter le collectif aux yeux des segments. L'une de ses figures communes est le roi sacré dont James George Frazer a été le premier à définir les caractéristiques. La royauté sacrée a ceci de particulier qu'elle dissocie le contrôle de la terre, notamment agricole, qui incombe aux groupes locaux, du contrôle de l'équilibre cosmique, qui incombe au monarque, ce qui empêche que le pouvoir politique et les moyens de production soient monopolisés par un individu ou un groupe. Selon Frazer, le roi sacré est réputé détenir dans sa personne et dans son corps un pouvoir sur le cosmos et les phénomènes météorologiques, pouvoir qu'il exerce à des fins bénéfiques ou maléfiqes. Ce « centre dynamique de l'univers » est ainsi le point d'appui qui maintient le cosmos en équilibre, le plus infime de ses actes et le déroulement même de son existence affectant le cours du monde, raison pour laquelle sa vie doit être en permanence contrôlée. C'est aussi la raison pour laquelle le roi divin doit être tué lorsqu'il s'affaiblit, de façon à ce que le fonctionnement ordonné du cosmos dont il est le support ne soit pas mis en péril par son déclin.

Rois sacrés, despotes, faiseurs de pluie et chefs sans pouvoir

Outre les nombreux exemples provenant du monde entier que Frazer analyse dans *Le Rameau d'or*, la royauté sacrée a été bien étudiée en Afrique. Elle y est très souvent le produit d'une alliance matrimoniale entre un étranger vagabond et des femmes autochtones issues des clans possesseur de la terre. Un cas bien décrit est celui des Moundang du Tchad (Adler, 1982). Ceux-ci conçoivent l'ordre royal et l'ordre clanique comme répondant à des logiques différentes : il s'agit d'un État clanique coiffé par un système monarchique. C'est par les clans que passe l'accès à la terre : ils sont propriétaires du sol sur lequel le monarque et les lignées princières n'ont aucun droit ; ils forment des unités équivalentes et autonomes possédant des fonctions rituelles complémentaires les unes des autres. Bref, comme d'autres collectifs analogistes composés de segments interdépendants et non hiérarchisés, les clans moundang n'auraient nul besoin d'être surmontés par un souverain. La seule justification de ce dernier est son aptitude à contrôler les forces cosmiques, notamment à faire tomber la pluie au bénéfice de tous. Cette puissance génésique le place en dehors de la parenté : tous les clans lui donnent des épouses, mais aucun d'eux ne doit se lier à lui de façon privilégiée, tandis que les lignages royaux se dissolvent au fil des générations, prévenant la constitution d'une aristocratie. Une autre caractéristique de la royauté sacrée bien illustrée par les Moundang est la dissociation systématique entre la terre et le corps du souverain : son cadavre ne peut être enterré, car il stériliserait le sol et il n'a pas même le droit d'aller pieds nus. Son domaine n'est pas la terre, mais le ciel atmosphérique sur lequel il exerce un pouvoir qui lui permet de contrôler la fertilité et la fécondité du royaume. Il est donc hors-sol, un astre solitaire extérieur aux liens de parenté, à la tête d'une communauté polygame qu'il féconde sans être pour autant engagé dans des échanges matrimoniaux. Le sexe du monarque

est d'ailleurs ici indifférent puisque l'une des figures classiques du roi sacré en Afrique est la reine de la pluie des Lovedu du Transvaal (Krieger, 1943) ; les chefs de district lui donnent des « épouses », des dames de compagnie attachées à sa personne, qu'elle peut redistribuer aux notables qu'elle veut récompenser. L'alliance mystique entre la reine et les hommes du royaume par le biais d'un échange de femmes contre de la pluie consolide ainsi dans un même collectif, ordre social et ordre cosmique, contrôle des humains et maîtrise des non-humains.

Pourtant, la figure du roi sacré comme garant de l'équilibre du monde n'est pas en soi constitutive de l'État : en Afrique en particulier, des personnages analogues remplissent la même fonction dans des collectifs acéphales. C'est le cas des Lugbara d'Ouganda (Middleton, 1979) ou des Samo du Burkina Faso (Héritier, 1973). Ainsi, tout comme le roi sacré est tué dès que ses forces déclinent, le maître de pluie lugbara doit mourir symboliquement pour faire venir la pluie en réalisant un sacrifice dont il est réputé être lui-même la victime. La sacralisation de ce personnage ne lui confère aucun pouvoir coercitif, elle lui donne une autorité morale afin de régler les différends. Il en va de même avec le maître de la pluie samo, dont la charge rituelle sépare son détenteur des profanes et enserme sa vie dans un réseau d'interdits. On trouve ainsi rassemblés dans des sociétés sans État tous les attributs du roi sacré, à l'exception de l'autorité politique. La base du pouvoir de ce personnage est indépendante de l'étendue des prérogatives politiques qu'on lui reconnaît, ce pouvoir étant présent dans des sociétés acéphales, non en germe, mais déjà pleinement constitué. Ce constat suscite une question : à quelles conditions passe-t-on d'une figure qui représente le bien-être de sa communauté sans disposer d'un pouvoir effectif, à la figure d'un roi exerçant une réelle souveraineté sur ses sujets, sinon sur la terre qu'ils occupent ? Deux types de réponses, fort différentes, ont été apportés à cette question, l'une par Maurice Hocart, l'autre par Pierre Clastres.

Considéré, avec Frazer, comme l'autre grand théoricien de la royauté sacrée, Hocart a émis l'hypothèse – qui nous intéresse ici – que cette institution fonde l'État moderne du fait que l'organisation rituelle est devenue la forme par défaut de l'organisation étatique. L'État et son appareil seraient ainsi des transformations fonctionnelles des structures rituelles qui les précèdent, soit une transposition de la division du travail liturgique de la royauté sacrée dans la division technique du travail administratif. Hocart ne consacre pourtant guère d'analyse aux circonstances de cette transformation ni aux raisons pour lesquelles elle se produit, hormis la référence à un effet mécanique de l'accroissement démographique, l'émergence de l'État moderne devenant une réponse à la nécessité de gérer des masses importantes de populations dont les dispositifs ordinaires de solidarité segmentaire n'étaient plus capables d'assurer la cohésion. Cela est douteux. Car les systèmes segmentaires typiques des collectifs analogistes, c'est-à-dire fondés sur l'opposition complémentaire d'unités de filiation et de communautés autonomes, peuvent fonctionner sans autorité centralisée avec des effectifs considérables de population. Le meilleur exemple en est les sociétés du sud du Soudan, puisque c'est la moins peuplée, les Shilluk (environ 300 000 individus), qui est coiffée par un roi sacré, tandis que les plus peuplées, les Nuer (environ 2 millions) et surtout les Dinka (environ 4 millions), s'en dispensent.

La question de l'émergence d'un pouvoir politique coercitif dans une société acéphale a aussi été posée par Clastres, même si ce qu'il appelle les « sociétés indiennes », mobilisées selon lui contre le surgissement de l'État, sont en fait les collectifs animistes d'Amérique du Sud, non des ensembles segmentaires coiffés par un roi sacré. Mais la figure de l'État dont elles chercheraient à prévenir l'avènement

est bien inspirée par des collectifs analogistes, les formations andines dans lesquelles un individu s'est détaché des autres pour exercer le pouvoir. En outre, la question du roi sacré en Afrique et celle des mécanismes empêchant l'apparition de l'État chez les Amérindiens sont liées. Chacun de leur côté, quoique dans la même revue¹, Adler et Clastres ont du reste examiné les moyens employés par des sociétés sans État pour contenir ou prévenir le surgissement d'une division entre un despote représentant le corps social et le reste de ses membres. La « solution africaine » d'Adler consiste à séparer le roi sacré de l'exercice effectif du pouvoir en lui déniait tout contrôle sur la terre et sur l'expression décentralisée de l'autorité politique par les clans et les lignages, tandis que la « solution amérindienne » de Clastres vise à prévenir l'émergence de la division en obligeant le guerrier épris de prestige à s'engager sans cesse dans des combats où il finit par être tué, l'empêchant ainsi d'accaparer le pouvoir par les armes.

Adler est revenu plus tard sur le rôle de la guerre chez les Moundang, cette fois-ci en tentant une comparaison avec les thèses de Clastres². Le roi moundang est la seule personne hors clan et, de ce fait, sans véritable pouvoir à l'intérieur du collectif qu'il incarne et auquel il apporte une « sécurité métaphysique », une puissance qui, à l'origine, n'est liée à aucune volonté politique mais qui, une fois constituée, ne demande qu'à s'accroître. La guerre joue un rôle dans cet édifice en équilibre instable : elle est le privilège du roi pour des expéditions contre les chefferies voisines qui servaient à l'enrichir en lui procurant femmes, bétail et captifs. Or, l'instrument militaire dont il disposait ne l'a jamais poussé à utiliser la force pour augmenter son pouvoir interne. On a donc là une royauté sacrée capable de déployer vers l'extérieur une force armée tandis qu'elle demeure, à l'intérieur de ses frontières, une force magico-religieuse assujettie au système des valeurs claniques. Du point de vue de la logique sociale, il s'agit d'un dispositif comparable à celui de la guerre contre l'État dont Clastres fait la théorie. En effet, celle-ci repose sur l'idée que la menace d'une séparation entre maîtres et sujets, obtenue par la force, est stérilisée par la condamnation de chaque guerrier en quête du prestige qu'il reçoit de ses concitoyens, à courir à la mort. On peut ainsi tracer un parallèle entre le guerrier amérindien et le roi sacré moundang. Leur exceptionnalité en partie fondée sur l'usage de la force les met à part de leurs concitoyens, en position de donneur générique : le guerrier amérindien échange le prestige contre l'exploit, tandis que le roi sacré donne la pluie et la fécondité en échange des exactions auxquelles il peut se livrer et des épouses qu'il reçoit. Dans l'un et l'autre cas, la différenciation existe bel et bien, mais elle n'introduit pas pour autant une division du corps social. On ne peut donc réduire, comme le fait Clastres, la question du contrôle du pouvoir d'un individu sur les autres à une simple opposition entre sociétés sans État, parvenant à prévenir l'émergence de la division, et sociétés à État, dans lesquelles la séparation entre le despote et ses sujets est irréversible. Car les royautés sacrées constituent des États en gésine qui parviennent néanmoins à circonscrire la puissance du souverain dans un registre particulier – la reproduction symbolique des conditions de la vie – l'empêchant ainsi de convertir cette puissance en un pouvoir absolu.

1. Revue *Libre*, vol. 77, n° 2, 1977.

2. Alfred ADLER, « La guerre et l'État primitif », in Miguel ABENSOUR (dir.), *L'Esprit des lois sauvages. Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique*, Paris, Seuil, 1987, p. 95-114.

Même dans les sociétés sans État, du reste, la « solution clastrienne » n'est guère convaincante pour prévenir son émergence. En premier lieu pour des raisons ethnographiques : l'existence d'un corps de guerriers séparé est exceptionnelle parmi les Amérindiens des basses terres d'Amérique du Sud où chaque homme adulte porte les armes. Ensuite parce qu'il s'agit d'une interprétation eurocentriste. En déclarant que la « société indienne » met tout en œuvre pour prévenir l'apparition du pouvoir coercitif, Clastres fait de celle-ci un être intentionnel, une hypostase issue d'une conception durkheimienne de la société comme totalité supérieure et extérieure aux individus. Cette conception transcendante de la société est étrangère à la façon dont les collectifs amérindiens se conçoivent eux-mêmes, non comme des entités mobilisées vers un but implicite, mais comme des espèces parmi d'autres espèces, chacune composée d'êtres homogènes, soit humains soit non humains, et dont les membres sont tous dotés d'un pouvoir d'agir analogue au sein d'institutions réputées semblables, ce qui fait d'eux autant de sujets politiques. Prétendre que la « société indienne » est entièrement dressée vers la prévention du pouvoir coercitif revient ainsi à pécher par ethnocentrisme en projetant sur les modes de composition des collectifs amérindiens une conception de la société qui ne se met en place en Europe qu'à la fin du XIX^e siècle. C'est non seulement la conception durkheimienne de la « société primitive » avancée par Clastres qui est ethnocentrique ; l'est aussi son imputation aux Amérindiens d'une conception du pouvoir étonnamment identique à celle qu'en propose la philosophie politique occidentale. Car le pouvoir n'est pas seulement définissable par sa dimension coercitive, il peut aussi qualifier la capacité d'un individu à établir par des moyens magico-religieux des relations privilégiées avec les non-humains ou à exercer un contrôle sur le bien-être et l'infortune de ses concitoyens. Clastres a pris tardivement conscience de cette dimension religieuse du pouvoir politique³. Toutefois, contrairement à Marcel Gauchet dont il dit s'inspirer, il ne voit pas dans la transcendance de la loi religieuse la source de l'État, mais bien le germe de l'extériorité, tapi dès l'origine dans le corps social et qui ne demande qu'à croître afin d'instaurer la division. La question reste posée : comment cette division s'actualise-t-elle, comment devient-elle irréversible, pourquoi des institutions comme le chef sans pouvoir ou la guerre primitive sont-elles incapables d'empêcher la métastase de l'hétéronomie divine de contaminer le corps social ? À cela, Clastres n'a pas apporté de réponse et il fallait donc revenir aux collectifs analogistes et à la royauté sacrée où ce problème se pose de la façon la plus nette.

C'est ce que l'on a examiné avec le cas des Shilluk qui a joué un rôle central dans la discussion de la royauté sacrée depuis Frazer. Leur roi est en effet l'incarnation d'une divinité, à tout le moins d'un héros semi-divin, et il doit être mis à mort afin que la transmission rituelle à son successeur de ses pouvoirs de fertilité cosmique puisse se dérouler sans solution de continuité. Pour régner, un roi sacré doit d'abord se séparer de la société, il doit être vu comme une singularité d'essence différente de ses sujets. La séparation est souvent d'ordre géographique et généalogique. Le roi est un étranger, un chasseur, la fécondité et l'énergie génésique qu'il incarne devant être apprivoisées par le rituel. Le roi est aussi mis à part d'une autre façon : le rituel d'intronisation souligne souvent qu'il est en dehors des liens de la parenté et des affiliations segmentaires. Cette séparation est indispensable, non seulement parce que

3. Pierre CLASTRES, « Le retour des Lumières », *Revue française de science politique*, vol. 27, n° 1, 1977.

le roi en position d'extériorité peut ainsi offrir à la communauté une image qui la représente – en tant que signe, il doit être d'une autre nature que ce dont il tient lieu –, mais aussi parce qu'il constitue pour cette communauté une condition de son bien-être, condition qui doit nécessairement être extérieure à ce qu'elle conditionne. Être à part ne donne pas nécessairement accès à un pouvoir coercitif. Ainsi, les diverses populations nilotiques du sud du Soudan, très proches sur les plans sociologiques et culturels, offrent l'exemple d'une continuité structurale qui va d'un ensemble de clans acéphale, les Nuer, à une royauté sacrée, les Shilluk, en passant par une forme intermédiaire dans laquelle des spécialistes rituels sont investis d'une fonction éminente, chez les Dinka. Or, comme Luc de Heusch l'a montré, dans chacun de ces cas, les personnages crédités d'une capacité de médiation sont relativement extérieurs à leurs concitoyens⁴. Chez les Nuer, dont le système politique est « une anarchie ordonnée » (Edward Evans-Pritchard), les dignitaires à la peau de léopard servent d'arbitres et d'intermédiaires cosmiques sans détenir pour autant de pouvoir effectif : ils purifient, entretiennent la fertilité, font tomber la pluie et officient dans les sacrifices. Ce sont aussi des étrangers n'appartenant pas au clan dominant de la tribu où ils exercent leur fonction, donc sans droits sur la terre. Les Dinka, quant à eux, distinguent la fonction rituelle de la fonction guerrière et confient la première aux maîtres de la lance de pêche. Ces derniers arbitrent les conflits entre les clans, à l'instar des chefs à la peau de léopard ; mais ils s'en distinguent par l'étendue beaucoup plus grande de leurs pouvoirs religieux. Godfrey Lienhardt dit d'eux qu'ils sont « en partie divins », un statut ontologique qui les rapproche des rois sacrés ; du reste, ils sont aussi tués lorsqu'ils atteignent un âge avancé. Enfin, les Shilluk, voisins des Dinka et des Nuer, ont fait basculer le pouvoir rituel tout entier du côté du roi sacré. Mais le roi shilluk n'est pas à la tête d'un appareil d'État et il n'a aucun droit sur la terre. En outre, et comme chez les Dinka, fonction guerrière et fonction rituelle sont séparées puisque le roi shilluk n'avait pas le droit d'aller au combat. La différence qu'il présente vis-à-vis des plus prestigieux des maîtres de la lance de pêche dinka, est qu'il possède un harem considérable alimenté par les clans tandis qu'il se situe lui-même en dehors des alliances puisqu'il ne donne pas ses filles en mariage. Le roi shilluk représente ainsi un nouveau stade décisif dans la mise à l'écart d'une figure solitaire sacralisée incarnant la fécondité cosmique aux yeux de tous, un stade qui se caractérise par le surgissement d'une autorité extérieure à la parenté et qui brise le monopole que celle-ci exerçait dans l'organisation des rapports entre humains. Cette séparation entre les membres d'un collectif et un individu faisant office de médiateur cosmique au profit de tous, séparation que l'on retrouve sous des formes plus ou moins accentuées dans les trois collectifs considérés, représente ainsi un trait structurel du pouvoir sacré probablement nécessaire à l'apparition de l'État sous certaines de ses formes, mais qui n'en constitue pas une condition suffisante.

On a pu reprocher à une telle interprétation de négliger la dimension coercitive du pouvoir du roi sacré, en particulier dans le cas shilluk, comme le fait David Graeber⁵.

4. Luc DE HEUSCH, « L'inversion de la dette. Propos sur les royautés sacrées africaines », in M. ABENSOUR, *L'Esprit des lois sauvages. Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique*, Paris, Seuil, 1987, p. 41-59.

5. Voir David GRAEBER, « The divine kingship of the Shilluk. On violence, utopia, and the human condition, or, elements for an archaeology of sovereignty », *HAU, Journal of Ethnographic Theory*, vol. 1, n° 1, 2011, p. 1-62.

Le trait le plus notable du roi ne serait pas sa séparation du corps social, mais le droit d'exercer la violence impunément. Il n'est pas transcendant à l'ordre social parce qu'il lui faut s'en différencier afin d'en devenir le principe constitutif, mais parce qu'il devrait demeurer extérieur aux règles de la morale et de la justice ordinaires, ce qu'il rend manifeste en exerçant une violence débridée. Bref, c'est l'arbitraire de la conduite du roi qui en fait un être divin car, tout comme un dieu, son comportement est imprévisible. À l'appui de cette interprétation, Graeber fait valoir divers arguments. D'abord que la genèse mythique de la nation shilluk montre le roi constituant son peuple par la violence, puisque lorsqu'il arrive dans ce qui deviendra le pays shilluk, il découvre que ses habitants sont en réalité des humains avec une apparence animale ; il les révèle alors à leur nature et les convertit en ancêtres des clans. Or, loin d'être un acte de violence, cette opération doit plutôt être vue comme une façon originale de rendre compte du passage d'un collectif animiste à un collectif analogiste grâce à l'intervention d'un principe de totalisation : des animaux qui, au sein de chaque espèce, se voient eux-mêmes comme des humains et voient les autres espèces sous leur avatar animal finissent, grâce à l'intervention du héros culturel, par se voir tous comme des humains, c'est-à-dire par partager, au terme de leur transformation, la perspective unique du créateur du collectif dont ils sont devenus des éléments. Loin de résulter d'une violence incontrôlée, ce processus de sociogenèse est le produit d'un véritable projet intellectuel au terme duquel des humains et des animaux sans relations entre eux deviennent des composantes d'un même ordre sociocosmique. Quant au roi, il n'est jamais violent directement vis-à-vis de ses sujets, ce que confirme le fait que seulement deux rébellions contre lui ont éclaté durant les trois siècles écoulés. De fait, ce n'est pas le roi qui ressemble à un dieu capricieux, mais bien plutôt le contraire, ainsi que Hocart l'avait avancé : des rois sacrés de plus en plus séparés du corps social qu'ils représentent fournissent le modèle de la transcendance divine, du moins telle qu'elle est conçue au Proche-Orient et dans le bassin du Nil.

À quoi tient le processus de transcendantalisation qui isole le roi sacré et le met en capacité de représenter le collectif en étant tout à la fois intérieur à lui et extérieur aux segments qui le composent ? Il s'agit d'un mécanisme spatial dont on peut mieux saisir les caractéristiques en revenant au continuum Nuer-Dinka-Shilluk. Dans les trois cas, les spécialistes rituels servant de médiateur avec les forces cosmiques viennent d'un autre pays ou d'un autre milieu de vie. Chez les Nuer, le dignitaire à peau de léopard est un étranger ; chez les Dinka, les maîtres de la lance de pêche descendent d'une divinité des eaux qui leur donne leur caractère semi-divin ; le roi shilluk, enfin, est un étranger indépendant des clans. Ainsi, l'extériorité des spécialistes rituels dispensateurs de vie tient d'abord à leur origine : c'est parce qu'ils viennent d'un autre monde qu'ils peuvent représenter le collectif au sein duquel ils ont pour mission de faire régner paix et prospérité. L'extériorité croissante se manifeste dans le rapport aux lieux : tandis que les spécialistes rituels nuér et dinka vivent parmi leurs concitoyens, le roi shilluk occupe une capitale possédant un statut d'extraterritorialité, non au sens juridique, mais parce que la vie menée en ce lieu est totalement différente de celle du reste du territoire. La bourgade est peuplée par les nombreuses femmes du roi ; elles vont accoucher dans leur village d'origine où elles laissent leurs enfants avant de revenir à la capitale, de la quitter ensuite à la ménopause, de sorte que ce lieu a un côté irréel : nulle trace de vieillards et d'enfants, la mort et l'enfantement sont tenus à distance comme le sont la parenté et l'alliance de mariage. Ce genre d'extraterritorialité est typique de bien des sites royaux dans

les collectifs analogistes et rend tangible le rapport ambigu à la terre du roi sacré : il est à la fois coupé de la terre vivrière et la condition de la fertilité du royaume dont sa capitale est comme une version utopique fermée à ses sujets. Plus que la violence qu'il exerce, c'est l'extraterritorialité du roi Shilluk qui, par rapport aux autres médiateurs rituels de l'aire nilotique, fait de lui un principe transcendant apte à totaliser le collectif qu'il représente.

Les collectifs andins : territoires discontinus, jeux d'échelle et principes de totalisation

À des fins comparatives, on s'est ensuite intéressé à la question du rapport du roi sacré à la terre dans une tout autre aire culturelle, le monde andin, lequel offre une ample gamme de collectifs analogistes dont l'un d'entre eux, l'empire inca, représente une forme de royauté sacrée qui a peu d'équivalents ailleurs par l'ampleur du pouvoir politique et administratif que son souverain était parvenu à établir.

On a commencé par se pencher sur une forme originale d'organisation territoriale que les collectifs analogistes andins ont porté à un haut degré de raffinement : « l'archipel vertical ⁶ ». Le terme désigne, à l'époque incaïque et immédiatement postérieure, le contrôle d'étages écologiques distribués selon l'altitude – depuis la *puna* à plus de 4 000 mètres jusqu'aux terres basses de l'Amazonie et du littoral Pacifique – par des collectifs plus ou moins stratifiés à partir d'un centre rituel et politique en général situé au niveau intermédiaire, le plus favorable à la culture du maïs. Tandis que le centre était mono-ethnique, les étages périphériques étaient en général exploités par des familles provenant de plusieurs ethnies. Selon Murra, ce modèle de distribution spatiale serait antérieur au Tawantinsuyu et il fut repris par l'administration inca et transformé en un moyen de contrôler des provinces éloignées par l'implantation de colonies militaires et la déportation de populations à la loyauté incertaine. On aurait là un autre type de continuum structurel dans lequel des collectifs composés de segments peu différenciés évoluent vers une totalisation. Non pas grâce à un mouvement de séparation spatiale et ontologique de plus en plus accentué d'un spécialiste rituel incarnant la fertilité, comme en Afrique, mais par la transformation d'un système de contrôle centralisé de territoires proches et discontinus en une recombinaison massive des attachements à des lieux obtenue en déplaçant des populations sur des distances considérables. Dans le modèle africain, c'est le souverain d'origine étrangère qui est en situation d'extraterritorialité, et les segments autochtones du collectif qui sont maîtres de la terre où ils vivent ; dans le modèle andin, c'est au contraire le souverain autochtone (la dynastie est originaire de la région de Cuzco, le cœur de l'empire) qui forme le point fixe autour duquel s'organise le collectif, et ce sont des segments internes que l'on prive de leurs affiliations territoriales originelles.

Le modèle du contrôle vertical offrait aussi l'occasion d'examiner la manière dont un collectif analogiste – typiquement un assemblage sociocosmique clos et autoréférentiel – parvient à intégrer des marches lointaines peuplées par des membres d'autres collectifs. Les sources ethnohistoriques ne permettant pas de répondre à une telle question, on s'est tourné vers l'ethnographie contemporaine, en

6. John V. MURRA, *El « control vertical » de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas*, Huánuco, Universidad Hermilio Valdizán, 1972.

l'espèce la description du fonctionnement de l'*ayllu* de Macha dans les Andes boliviennes par Tristan Platt dans les années 1970⁷. Le noyau central de l'*ayllu* se situe dans la *puna* à plus de 4 000 mètres où la population vit pour l'essentiel de l'élevage du lama et de la culture de pommes de terre. Le noyau de l'île écologique des basses terres a, quant à lui, été édifié sur l'emplacement d'une localité préhispanique, l'archipel étant structuré à présent selon les mêmes principes qu'au début du XVII^e siècle : il s'agit d'un système d'affiliations segmentaires verticales et antagoniques qui s'appliquent indépendamment de la localité – division de l'*ayllu* en deux moitiés, de chaque moitié en cinq « *ayllu*-enfants » et de chaque « *ayllu*-enfant » en *cabildos* qui constituent pour tout individu l'affiliation classificatoire de base, la plupart des *cabildos* ayant accès à des terres à la fois dans la *puna* et dans les terres chaudes. À cette grille s'ajoute toutefois un réseau de solidarités locales, plus net dans les basses terres où il résulte des accommodements qui se sont développés entre des groupes de voisinages appartenant à des segments différents. L'accès à la terre dans cet étage écologique dépend donc de deux logiques, l'une de rivalité, l'autre de complémentarité : d'une part, l'affiliation segmentaire verticale qui définit la place de tout individu dans la structure générale, ses droits et ses devoirs, les divinités qui lui sont associées et qui le protègent et, de façon générale, son identité cosmopolitique en tant que membre de l'*ayllu* de Macha. L'autre type d'accès à la terre est plus souple et se fonde sur les rapports d'entraide informels qui se sont développés entre membres de segments voisins en principe opposés. C'est probablement ainsi que les étages des archipels écologiques précolombiens arrivaient à maintenir un équilibre entre, d'une part, l'allégeance à un centre et à des segments emboîtés qui faisait primer la permanence de la structure du collectif sur les intérêts des individus qui le composaient et, d'autre part, des compromis locaux qui permettaient à des marges pluriethniques de partager sans conflit des ressources d'usage non exclusif entre des membres de collectifs voisins ayant néanmoins en commun une même conception des attributs de la structure générale qui les englobait chacun séparément.

Reste une question de taille : comment ce compromis entre une structure sociocosmique totalitaire définissant les affiliations territoriales et des accommodements locaux entre groupes de voisinage appartenant à des segments, voire des populations, antagoniques pouvait-il fonctionner, non à l'échelle d'un archipel de 2 000 km² comme celui de l'*ayllu* de Macha, mais à l'échelle gigantesque du Tawantinsuyu ? C'est ce que l'on a entrepris d'examiner en analysant le système des *ceques* – depuis que Tom Zuidema en a proposé une synthèse magistrale, c'est ainsi que l'on nomme un mode d'organisation de l'espace de Cuzco, la capitale inca⁸. Il s'agit d'abord de 41 lignes imaginaires irradiant depuis le temple du Soleil sur lesquelles étaient situés 328 sites sacrés dont l'entretien était affecté à des groupes sociaux différents, les lignes étant réparties de façon égale au sein de deux moitiés divisées en quatre quartiers comportant trois sections séparées par des *ceques*. Ce dispositif ordonné autour de la tripartition (trois sections comportant chacune trois *ceques*), de la quadripartition (les quartiers) et de la division par moitiés fournissait le

7. Tristan PLATT, « From the island's point of view: Warfare and transformation in an Andean vertical archipelago », *Journal de la société des américanistes*, vol. 95, n° 2, 2009, p. 33-70.

8. Tom ZUIDEMA, *The Ceque System of Cuzco. The social organization of the capital of the Inca*, Leyde, E.J. Brill, 1964.

modèle spatial de l'empire, les quatre quartiers réunis formant le Tawantinsuyu. À cela s'ajoutait une division décimale des lignages de Cuzco en groupes de dix, et de la population de l'empire en unités multiples de dix. Le système des *ceques* commande ainsi une structure complexe : il représente la matrice spatiale sur le modèle de laquelle est organisé le Tawantinsuyu ; il donne les principes temporels fondamentaux qui permettent d'interpréter le régime d'historicité inca comme un dispositif cyclique où âges du monde et successions dynastiques sont combinés ; socialement et politiquement, enfin, il règle le système de parenté permettant aux Incas de perpétuer leur pouvoir grâce aux échanges matrimoniaux. Bref, dans le système des *ceques*, chaque être, chaque site, chaque objet, chaque moment doit être à sa place, relié aux autres éléments du monde par des réseaux polyvalents qui permettent de transposer des classes d'êtres dans des orientations spatiales, des séquences temporelles dans des cycles matrimoniaux. En ne laissant subsister aucune singularité hors des filets que ces réseaux tissent, le Tawantinsuyu a poussé au plus haut degré la tendance de tout collectif analogiste de connecter ses composantes au sein d'une totalité rendue cohérente par une grille d'interprétation unique.

L'Inca, le principe de totalisation à partir duquel tout irradie et vers lequel tout converge a sans doute joué un rôle central dans la solidité de cet édifice. La différence est grande avec les rois sacrés africains dont le pouvoir dérive de leur faculté d'incarner, aux yeux de leurs sujets, la prospérité du royaume, des souverains qui règnent sans gouverner. Par contraste, l'Inca gère et administre, il lève un tribut et impose les corvées, il intègre de nouvelles populations par les armes et punit celles qui se rebellent ; surtout, il continue de contrôler une partie de la terre dont il s'est emparé, celle sur laquelle ses sujets doivent travailler pour son compte et pour celui de la religion d'État. De fait, deux traits du système inca tranchent sur les royautés sacrées habituelles, des traits qui permettraient peut-être de comprendre à quelles conditions un personnage n'ayant qu'une autorité magico-religieuse sans lien avec le contrôle de la terre productive peut se convertir en un monarque exerçant un véritable pouvoir politique et administratif sur ses sujets et sur certaines des terres qu'ils cultivent. Le premier de ces traits est que l'Inca est au cœur d'un réseau d'échanges matrimoniaux, à la différence du roi sacré africain qui échappe au tissu des obligations que créent ces échanges ; ce dernier est littéralement hors-circuit : les épouses qu'on lui donne sont le réceptacle et le diffuseur de sa fécondité dans le royaume, non une contrepartie pour celle-ci. Ne donnant pas de femmes lui-même, le roi sacré africain ne crée pas de débiteurs chez ses sujets, ce qui rend tangible son extériorité : séparé de ceux dont il est réputé assurer la prospérité métaphysique, transcendant à leur existence ordinaire, il n'entretient avec eux aucun des liens que l'affinité engendrée par l'alliance de mariage permet de maintenir. C'est l'inverse qui se passe avec le roi sacré inca, au moyen d'un système compliqué qui, grâce à un échange généralisé à quatre classes et deux moitiés hiérarchisées, permet tout à la fois la perpétuation de lignages royaux en théorie endogames et la circulation des conjoints potentiels au-delà de ces lignages dans un cycle qui parcourt tous les segments sur plusieurs générations. En outre, les chefs locaux d'un certain rang recevaient de l'Inca des femmes appartenant aux lignages royaux, des probables retours dans l'échange pour les femmes de leur parentèle que ces chefs envoyaient eux-mêmes à Cuzco afin de servir d'épouses secondaires aux membres des lignages royaux. À la différence de la royauté sacrée africaine, dans laquelle les clans sont toujours des donneurs de femmes, la circulation matrimoniale allait ici dans les deux sens, faisant de l'Inca un parent par alliance des principales lignées de chefs

disséminées dans l'empire. En outre, le tribut dû à l'Inca par les *ayllus* conquis était vu comme un échange et non comme une spoliation, puisque les communautés locales travaillaient la terre de l'Inca comme une contrepartie pour le droit de cultiver la terre communautaire et en échange des bienfaits, de la protection et des dons alimentaires que l'Inca dispensait. Là où le roi sacré africain recourt à des rapines sur le dos de ses sujets, rapines tolérées parce qu'il est réputé faire venir la pluie et assurer la fertilité des terres agricoles, le roi sacré andin maintient avec les représentants des segments qui composent le collectif un réseau d'échanges fondés sur les apparences de devoirs réciproques entre partenaires égaux.

Comment expliquer alors la transcendance de l'Inca ? Comment peut-il servir de principe de totalisation extérieur aux segments constitutifs de l'empire s'il entretient par ailleurs avec eux des rapports d'échanges matrimoniaux et économiques qui font de lui un terme dans une relation présentée comme réciproque, même si elle ne l'est pas dans les faits ? La réponse la plus plausible est que l'extériorité de l'Inca était d'abord inscrite dans l'espace, et c'est cette dimension de sa singularité qui constitue la deuxième caractéristique le différenciant des rois sacrés africains. Certes, la capitale du roi shilluk jouissait d'un régime particulier qui en faisait une enceinte hors du monde. Mais si cette extériorité relative isolait le roi des aléas de la vie ordinaire, elle ne lui permettait pas d'imposer sa marque permanente sur le royaume. Par contraste, Cuzco constituait le centre symbolique et effectif à partir duquel s'organisait le réseau de coordonnées couvrant l'ensemble de l'empire. Ce centre était donc la détermination à partir de laquelle tout le reste prenait sens, détermination qui ne saurait appartenir à ce qu'elle totalisait. Ainsi, l'extériorité du centre est ici moins physique que logique : en n'importe quel point du réseau spatial, il fallait se référer à ce centre pour se situer dans l'échelle des catégories et des sites, mais en son cœur, dans le temple du Soleil, on était dans un vide, sans plus de connexion à autre chose que n'en aurait l'astre central d'un système planétaire solitaire.

Mais il y a plus. Le système des *ceques* n'était pas une simple cartographie radiale de l'empire inscrivant sur ses alignements des sites sacrés, des généalogies dynastiques, des classes matrimoniales et des événements calendaires, c'était aussi, et peut-être d'abord, le schéma d'un réseau d'irrigation, donc l'expression de ce que l'Inca était au cœur de la fertilité du Tawantinsuyu par sa maîtrise de l'eau. Là où le roi sacré africain tire son autorité du pouvoir dont il est crédité de faire tomber la pluie, un événement aléatoire, le souverain inca est le maître d'une eau tout aussi nécessaire à la vie et à la fertilité, mais dont il contrôle concrètement le flux. Le système des *ceques* connectait en effet des sources, des rivières, des puits, des canaux avec des lieux sacrés servant d'observatoire astronomique, chacun de ces points constituant le départ d'une ligne de mire prolongeant celle dont il était le point d'aboutissement. Les lignes des *ceques* étaient en outre la base de parcours rituels permettant aux sites qu'elles reliaient de remplir une fonction lustrale. Le principal était celui de la *citua* au cours duquel les lignages incas et non incas de la région de Cuzco se relayaient pour chasser les maux et les souillures de la cité, chacun d'entre eux étant responsable d'un tronçon du système des eaux, depuis le puits sacré du temple du Soleil qui dépendait de l'Inca, jusqu'aux fleuves Apurimac et Vilcanota. Au terme du parcours, les autres habitants de Cuzco se dirigeaient vers les rivières, les puits et les canaux de leurs *ceques* afin de se laver de leurs souillures. En outre, tous les *ceques* étaient orientés en direction des sources qui fournissaient l'eau à la ville et comportaient des sites sacrés associés à l'eau – des ponts, des puits, des ravins – en sorte que les *ceques* recouvraient de nombreux points d'un réseau aquatique dont l'Inca était le centre et dont il avait la maîtrise, mais dont

les tronçons étaient à la charge des autres segments du collectif. Ce modèle a subsisté dans des communautés andines contemporaines où la gestion des réseaux d'irrigation est également segmentée, chaque groupe prenant en charge une section des canaux, mais se réunissant pour des cérémonies collectives dans un lieu central d'où l'on aperçoit les sources ou les montagnes qui pourvoient à l'alimentation en eau. On a donc là un foyer unique autorisant de multiples points de vue dirigés vers des lieux sacrés associés à l'eau, un foyer transformé en un centre de totalisation qui à la fois réaffirme l'unité des segments composant l'ensemble et les rend solidaires en assignant à chacun la responsabilité d'un morceau du circuit des eaux nécessaires à la vie, et surtout, *in fine*, d'un morceau de la perspective à assumer sur l'espace commun. Quelle différence entre ce dispositif contemporain et les *ceques* ? Ce n'est pas l'échelle car les principes des deux dispositifs sont structurellement équivalents ; à l'exception d'un seul : la topologie des *ceques* est centrée sur un individu, le souverain, qui ramasse dans sa personne toutes les perspectives distribuées dans les segments et irradiant à partir de la capitale. Il se trouve ainsi dans une situation qui le distingue des rois sacrés africains et qui le met en situation d'exercer un pouvoir réel. D'une part, il maintient avec les représentants des segments un réseau d'échanges économiques et matrimoniaux fondés sur les apparences d'obligations mutuelles entre partenaires égaux. Il gouverne donc, et sous les auspices de la réciprocité. D'autre part, il est le centre à partir duquel toutes les solidarités segmentaires s'organisent, où tous les points de fuite trouvent un sens, grâce auquel tous les êtres sont situés. Il règne donc, et sous les auspices de l'extériorité que lui donne son point de vue rassembleur.

Toutefois, un autre paradoxe des collectifs analogistes consiste en ce qu'ils peuvent aussi très bien fonctionner sans un point de vue intégrateur, sans un principe de totalisation incarné dans un agent humain. Comment s'opère alors l'intégration des segments antagoniques ? Qu'est-ce qui peut prévenir l'émergence d'une singularité qui tout à la fois règne et gouverne ? C'est ce que l'on a tenté de comprendre en examinant un collectif analogiste bolivien où l'on retrouve bien des traits du système des *ceques*, les Chipaya, connus par l'ethnographie d'Alfred Métraux dans les années 1930 et surtout par *Le Retour des ancêtres* (1990), la magistrale monographie de Nathan Wachtel⁹.

Les habitants du village de Chipaya atteignent à peine le millier de personnes et mènent une existence en apparence misérable sur un haut-plateau semi-désertique de la Bolivie méridionale. Et pourtant, le monde qu'ils y ont composé est d'une prodigieuse richesse et l'on y perçoit à une échelle réduite toutes les caractéristiques structurelles de collectifs analogistes plus grandioses et peuplés. Affectant la forme d'un rectangle, leur territoire est divisé dans l'axe nord-sud en deux secteurs de superficies à peu près égales appelés *Tuanta* (est) et *Tajata* (ouest), tout comme les deux moitiés qui y résident, lesquelles correspondent chacune à un *ayllu*. Au centre, le village de Chipaya est lui aussi divisé en deux moitiés dans l'axe nord-sud, chaque moitié se subdivisant en deux quartiers selon un axe ouest-est. Les lignages des quatre quartiers du village possèdent dans le secteur du territoire qui leur correspond des hameaux occupés une partie de l'année et bénéficient de l'usufruit des pacages qui les entourent, concédé par l'*ayllu* de leur moitié. Les interactions entre les divers niveaux de ces unités emboîtées suivent la logique des affiliations segmentaires : les membres

9. Nathan WACHTEL, *Le Retour des ancêtres. Les Indiens Urus de Bolivie XX^e-XVI^e siècle. Essai d'histoire régressive*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des sciences humaines », 1990.

d'un lignage sont solidaires contre ceux d'un autre lignage, les lignages d'un quartier contre ceux d'un autre quartier, les quartiers d'une moitié contre ceux de l'autre moitié. Car, en matière de charges politiques et religieuses et de ressources, chaque moitié est tout à fait indépendante. Les Chipaya partagent bien un même territoire, mais c'est au sens strict en ce que chaque *ayllu* est maître chez lui. Les deux moitiés se répartissent l'espace de façon équitable, tant au sein du village que dans sa périphérie cultivable où elles ont chacune mis sur pied un système d'irrigation autonome ; leurs pâtures sont séparées, elles sont représentées par des autorités distinctes et indépendantes, les *alcaldes* ; même l'église commune est divisée en deux parties. D'où la question : qu'est-ce qui fait totalité chez les Chipaya ? Est-ce leur juxtaposition dans un même espace ? Mais ils semblent seulement y cohabiter car ce milieu si singulier est segmenté en secteurs dans lesquels on ne s'aventure pas si l'on n'est pas de la bonne moitié. Est-ce le village de Chipaya lui-même ? Mais il est divisé en quartiers dont chacun constitue un microcosme. Pour mieux comprendre ce qui fait totalité, il faut se tourner vers le rapport à la terre tel qu'il est établi par le biais des divinités et des esprits. Les Chipaya en vénèrent un grand nombre, chacun spécialisé dans un domaine d'action ; les activités de subsistance exigent en outre l'association de plusieurs divinités. Chaque lignage, chaque quartier, chaque moitié, accomplit ainsi sa part des rituels dans l'espoir que les divinités auxquelles ils s'adressent, celles du ciel et celles de l'inframonde, celles de l'eau et celles de la terre, celles des animaux et celles des plantes, vont accepter de « parler entre elles ». Les offrandes et les oraisons ont pour seul objectif d'obtenir la collaboration entre des divinités singulières, éparpillées dans des champs d'action et des milieux de vie contrastés, associées à des segments humains différents. C'est à cette condition que la complémentarité bénéfique des non-humains rendra efficaces les efforts que les Chipayas déploient eux-mêmes dans l'espoir de se compléter.

Alors, où se situe le principe de totalisation qui permet à ce collectif d'exister comme un tout et non comme la juxtaposition de segments d'humains et de non-humains ? À la différence du Tawantinsuyu, il n'y a pas ici un souverain divinisé qui réunit dans sa personne toutes les perspectives à partir d'un foyer unique. Or, si la personne centrale n'existe pas, la centralité est bien présente : c'est la tour de l'église. Car celle-ci est en réalité la plus grande des divinités chthoniennes locales et c'est là, le dimanche de carnaval, que se réalise le seul rite collectif de Chipaya, un sacrifice accompli ensemble par les *alcaldes* des deux moitiés sur la plate-forme qui coiffe la tour. Surmontant celle-ci, quatre cloches font face aux points cardinaux : la cloche de l'est est au quartier Ushata de la moitié Tuanta, celle du sud au quartier Waruta de la même moitié, tandis que la cloche de l'ouest est au quartier Tajachajta de la moitié Tajata et celle du nord au quartier Tuanchajta de la même moitié. Chaque cloche constitue le point de départ de l'une des lignes d'oratoires propres à chacun des quartiers et, ainsi réunies sur la tour, elles synthétisent l'ensemble des puissances célestes qui veillent sur Chipaya, selon le même principe que les *ceques* de Cuzco. Quant au sacrifice, il demande un échange d'objets rituels entre les deux *alcaldes*, seul cas de réciprocité entre les moitiés. Il n'est pas indifférent que cet échange se déroule sur la tour qui confirme ainsi sa position centrale dans l'architecture segmentaire de Chipaya ; elle est le seul médiateur entre tous les termes du système, le seul qui intègre le ciel et la terre, les divinités célestes d'origine catholique et les divinités chthoniennes typiquement andines, le seul qui fait coopérer les moitiés et les quartiers, car il associe et englobe à son échelle réduite l'ensemble des catégories qui structurent cette complexe topologie ontologique. Un sacrifice annuel et quatre

cloches orientées, cela peut paraître dérisoire comme mécanisme d'intégration des différences, mais c'est oublier la dimension spatiale. À Chipaya comme à Cuzco, c'est la centralité d'un site dans lequel des opérations de totalisation sont menées qui le met en situation d'ordonner une structure sociocosmique dont il devient le point déterminant. La tour de Chipaya et le temple du Soleil sont l'un comme l'autre les foyers d'un réseau de coordonnées et d'emboîtements qui fait tenir ensemble les segments humains et non humains du collectif, de sorte que la totalité peut être représentée à partir d'un point de vue. L'existence d'un agent humain pour synthétiser les singularités dont le collectif est composé n'est donc pas indispensable pourvu que les rites de complémentarité qui se substituent à cet agent, et le site central qui définit sa position, continuent à jouer leur rôle de totalisation pour tous les éléments du collectif.

Que se passe-t-il quand cela n'est plus le cas, lorsque les réseaux se distendent et que les rites ne sont plus observés ? C'est à cette question que l'on a voulu répondre dans la dernière leçon en examinant de quelle manière les assemblages d'humains et de non-humains des collectifs analogistes andins sont en mesure de se reconfigurer face à des régimes d'encadrement administratif, des formes d'exploitation de l'environnement, des ontologies politiques et des changements écologiques qui bouleversent leurs conditions d'existence. La mise à l'épreuve des collectifs analogistes dans la globalisation touche au premier chef leurs usages de la terre, les transformations venant de ce que celle-ci, entendue comme système du monde et comme ressource agropastorale, est devenue beaucoup moins prévisible, qu'elle exige un surcroît d'effort pour que ses représentants locaux – les esprits des montagnes, les divinités des *huacas* – coopèrent entre eux et avec les humains, et qu'ils continuent de favoriser leurs actions. On en a considéré deux exemples.

Le premier cas est celui d'une population isolée, les Q'eros, située sur le flanc de la cordillère de Vilcanota, dispersée entre des villages en général situés au-dessus de 4 000 mètres et dont Geremia Cometti a étudié les attitudes vis-à-vis du changement climatique¹⁰. En effet, le réchauffement global commence à affecter le régime des pluies et l'amplitude thermique, transformant les conditions de l'agriculture et de l'élevage. Les Q'eros perpétuent un système d'archipel vertical dont ils exploitent trois étages écologiques : la *puna*, zone de résidence principale, entre 4 600 et 3 800 mètres ; l'étage intermédiaire, ou *qhiswa*, entre 3 800 et 3 200 mètres, tandis que la zone chaude de la *yunga* se situe entre 2 400 et 1 400 mètres. Chaque famille mène une existence semi-nomade entre ces trois zones dictée par les cycles du calendrier agropastoral. Les membres les mieux considérés de ce collectif sont les *Apu*, « grand » en quechua, les esprits qui résident dans les montagnes. Ils protègent le monde et lui donnent un ordre, de sorte qu'il faut constamment travailler par le rite et les offrandes à se gagner leurs bonnes grâces car il arrive qu'ils s'indisposent à l'encontre des humains. À l'instar des Q'eros, les *Apu* sont des éleveurs, leurs troupeaux étant composés de renards et de vigognes, animaux sauvages pour les Q'eros, mais que leurs gardiens voient comme domestiques, une belle illustration de perspectivisme analogiste. Les Q'eros vénèrent aussi la Pachamama : présence immanente qui infuse tous les lieux de sa fécondité, elle représente la Terre comme planète et support de vie, et la terre agricole comme moyen d'existence.

10. Geremia COMETTI, *Lorsque le brouillard a cessé de nous écouter*, Berne, Peter Lang, 2015.

Ce monde relativement stable s'est vu bouleversé par des altérations climatiques dont les Q'eros ont constaté l'ampleur et la fréquence. Aux modifications du régime des pluies et des températures s'ajoute un phénomène sans incidence pour le moment sur la vie quotidienne, la fonte des glaciers, dont la progression ne laisse pourtant pas d'inquiéter les Q'eros. La plupart d'entre eux, au premier chef les plus âgés, est d'avis que ces altérations sont un effet de la dégradation des relations avec les divinités : la quasi-disparition des grandes cérémonies collectives et des pratiques traditionnelles suscite le courroux des *Apu* et de la Pachamama, à tout le moins leur indifférence au sort des Q'eros ; elles viendraient aussi de ce que la plupart des chamanes contemporains sont vus comme des charlatans, incapables de communiquer avec les divinités du lieu pour obtenir leur concours. Cette collaboration est conçue comme exprimant le lien de réciprocité qui caractérise tant les rapports de solidarité entre humains que la philosophie de l'échange réputée gouverner les rapports entre tous les êtres animés. Or, de moins en moins de Q'eros participent à ces rituels de réciprocité, les chamanes préférant se rendre à Cuzco pour soutirer de l'argent aux touristes friands de rituels que de jouer leur rôle de médiateurs avec les divinités. La réciprocité n'est pas seulement ce qui devrait régir les relations entre humains et les relations de ces derniers avec les divinités, elle est aussi typique des rapports avec et entre les plantes et les animaux. De fait, tous les êtres sont vus comme animés par une force vitale qu'il s'agit de faire circuler par les rites. Or, ceux-ci étant sur le déclin, les divinités cessent de collaborer avec les humains pour que le cycle des saisons se perpétue, pour que les lieux que les Q'eros partagent avec des non-humains continuent à leur être accueillant. Comme le dit un *Apu* à travers la bouche d'un médium, « les Q'eros se divisent en mille fragments » ; c'est dire que s'est dissoute la prééminence du tout sur les parties qui le composent, que l'ensemble des segments antagoniques et complémentaires tend à se décomposer en individus détachés de toute assise, puisque le réseau des divinités qui assurent cette assise a commencé de dériver loin des humains pour bientôt ne plus se perpétuer que comme un vestige folklorique. Le constat est amer pour les quelques Q'eros qui continuent à voir dans leurs divinités les compagnons invisibles avec lesquels ils partagent leurs terres et qui leur permettent d'en tirer leur subsistance.

Heureusement, il existe aussi dans les Andes des cas où les membres invisibles du collectif peuvent être mobilisés pour lutter contre les spoliations territoriales et la dégradation des lieux. Marisol de la Cadena en donne un exemple dans son analyse d'une manifestation qui s'est déroulée en 2006 à Cuzco contre un projet minier affectant une montagne¹¹. Les manifestants venaient des villages indigènes situés sur les flancs de l'Ausangate, cette cordillère tenue par tous les Amérindiens de la région comme la divinité dont l'action est la plus décisive dans la vie des gens. Les manifestants protestaient contre le projet de concéder des droits d'exploitation à une entreprise minière sur l'un des pics de cette cordillère qui abrite aussi un sanctuaire érigé au pied d'un glacier où se déroule tous les ans un pèlerinage immensément populaire, le *Qoyllur rit'i*, au cours duquel des communautés, dont les Q'eros, réalisent des rituels aux *Apu*. Implanter une mine dans ce site sacré ne pouvait que provoquer un grand trouble. La nature de ce trouble se laissait deviner par le fait que les motivations des manifestants semblaient diverses : tandis que certains arboraient

11. Marisol DE LA CADENA, *Earth Beings: Ecologies of Practice across Andean Worlds*, Durham/Londres, Duke University Press, 2015.

les calicots classiques des mobilisations écologiques, d'autres déployaient les bannières du pèlerinage du *Qoyllur rit'i*. De fait, les communautés s'opposaient au projet, non seulement parce que la mine affecterait les pâturages d'altitude, mais aussi parce que l'Ausangate ne tolérerait pas que l'un de ses pics soit attaqué, ce qui le conduirait à se venger. Les gens de l'Ausangate ne s'opposaient donc pas à l'extraction minière en soi, activité pratiquée à petite échelle par les paysans andins depuis des siècles, et qui implique de se conduire avec respect vis-à-vis des esprits de la montagne et de les apaiser par des offrandes ; ils s'opposaient à l'extraction à ciel ouvert par décapages successifs, laquelle aboutit à la destruction de la montagne. Tandis que la technique minière traditionnelle maintient les relations avec les êtres peuplant l'intérieur de la montagne, l'exploitation à ciel ouvert les fait disparaître en même temps que l'abri qui les contient : c'est plus qu'une dégradation environnementale, c'est une destruction sociocosmique. La manifestation de Cuzco reflétait cet état de fait : elle avait transformé des montagnes, et leurs habitants invisibles et puissants, en des sujets politiques mobilisés par une autre partie du collectif, les humains, dans des combats contre une agression dont les conséquences affecteraient, au-delà des montagnes, l'ensemble des éléments humains et non humains dont le collectif est composé.

D'autres études, comme celle menée par Fabiana Li sur les luttes entourant l'expansion de la mine du Cerro Quillish dans le nord du Pérou, ont mis en évidence des phénomènes identiques¹². La cosmopolitique des collectifs analogistes andins réintègre donc les « êtres de la terre » (*tirakuma*) dans sa pratique et leur confère une position éminente dans les combats que les communautés autochtones mènent contre le modèle de développement néolibéral que l'État promeut. Les luttes contre l'exploitation minière ne correspondent guère au modèle classique des mouvements sociaux paysans animés par le désir de récupérer des terres, de combattre l'injustice des rapports marchands ou de revendiquer une autonomie culturelle. De fait, l'hybridité de la cosmopolitique andine contemporaine, la combinaison qu'elle opère entre des objectifs concernant en apparence le seul bien-être des humains et la volonté de transformer en sujets politiques des membres non humains du collectif, était déjà présente dans les luttes des années 1960 qui ont mis aux prises des grands propriétaires terriens et des communautés indigènes désireuses d'accéder à la terre. Or, lorsque l'on interroge les leaders autochtones sur ces conflits qui prenaient aux yeux des militants révolutionnaires urbains l'allure d'une expropriation des moyens de production, on s'aperçoit que le combat contre les haciendas fut plus que cela : l'exercice d'une justice cosmopolitique bénéficiant à tous les humains et non-humains du collectif.

Ce genre d'événements, et les formes de cosmopolitique examinées cette année, demandent une redéfinition de la politique qui donne à ces assemblages d'humains et de non-humains, et aux conflits qui les traversent, une expression qui ne leur est pas encore vraiment reconnue. Car la politique moderne a exigé pour se déployer bien plus que des divisions entre humains donnant lieu à des affrontements ; elle s'est fondée sur cette partition entre l'humanité et la nature qui caractérise le régime naturaliste depuis plusieurs siècles. Cette partition fut longtemps organisée de façon hiérarchique entre ceux qui ont plus d'humanité et moins de nature et ceux qui ont moins d'humanité

12. Fabiana LI, « Relating divergent worlds: Mines, aquifers and sacred mountains in Peru », *Anthropologica*, vol. 55, n° 2, 2013, p. 399-411.

parce qu'ils ont plus de nature, étant entendu que les premiers méritaient la prééminence politique sur les seconds. Mais cette répartition a aussi eu pour effet que deviennent politiquement invisibles les mondes qui ne se conforment pas à cette division hiérarchique parce qu'ils ignorent la distinction entre l'humanité et la nature. Pourtant, une autre conception de la politique est possible dont Jacques Rancière donne un aperçu lorsqu'il écrit : « la politique n'est pas faite de rapports de pouvoir, elle est faite de rapports de mondes¹³ ». Ce qu'il entend par là, d'une part, c'est que les rapports de pouvoir existent partout et dans toutes les sphères de la vie, de sorte qu'on voit mal pourquoi l'expression de ces rapports relèveraient de la seule politique ; mais c'est aussi qu'un sujet politique, ce n'est pas un groupe qui impose sa voix dans la société, « c'est un opérateur qui joint et disjoint les régions, les identités, les fonctions, les capacités existant dans la configuration d'une expérience donnée¹⁴ ». En ce sens, n'importe quel opérateur humain ou non humain est capable de devenir un sujet politique s'il parvient à mettre ensemble des choses qui n'ont pas au départ de liens intrinsèques, notamment parce qu'elles paraissent relever de régimes ontologiques distincts. L'Ausangate est un sujet politique parce qu'il connecte des humains, des champs et des troupeaux ; le roi sacré Moundang est un sujet politique, non parce qu'il exerce un maigre pouvoir, mais parce qu'il connecte fertilité de la terre et autonomie des clans ; la tour de l'église de Chipaya est un sujet politique parce qu'elle connecte une fois l'an deux moitiés autrement séparées avec l'ensemble des conditions qui rendent leur cohabitation possible. Alors que l'idée de politique s'est affadie au point de ne plus désigner que des techniques de gestion des humains, l'exemple des collectifs examinés durant l'année rappelle que d'autres formes de composition des mondes sont possibles dont on doit tenir compte afin de créer des cosmopolitiques nouvelles.

SÉMINAIRE

La fonction du séminaire était d'offrir un complément au cours en abordant à partir d'études de cas plus nombreuses et plus détaillées la question générale dont il traitait. Le thème du rapport à la terre fut donc abordé de différentes façons : soit en examinant à partir d'exemples concrets puisés dans des collectifs « analogistes » de quelle manière l'accès des humains à la terre et aux ressources est médiatisé par des institutions très diverses fonctionnant comme des principes de totalisation ; soit en revenant sur les sources philosophiques et juridiques européenne de la conceptualisation des modes d'appropriation de la terre et sur les nouvelles directions que prend à présent cette conceptualisation sous l'effet de la crise écologique et de l'accroissement des inégalités. Après une introduction générale au thème du séminaire, des exposés ont permis d'examiner ces questions sur la base d'études circonstanciées. Ont tour à tour été abordés :

- « L'ubiquité des modernes. Souveraineté territoriale et écologie », Pierre Charbonnier (chargé de recherche au CNRS), le 2 février 2017 ;
- « Esprits et puissances du site en pays Tulu (Inde du Sud). Résiliences actuelles d'une inscription régionale confrontée aux universaux du revivalisme hindou », Jean-Claude Galey (directeur d'études à l'EHESS), le 9 février 2017 ;

13. Jacques RANCIÈRE, *La Méésentente*, Paris, Galilée, 1995, p. 67.

14. *Ibid.*, p. 65.

- « La propriété comme faculté d'habiter la terre », Sarah Vanuxem (maître de conférences à l'université de Nice-Sophia Antipolis), le 16 février 2017 ;
- « Quand les esprits du territoire veulent manger du buffle. Cosmopolitiques du sacrifice dans la péninsule Indochinoise, du village kantou à l'Empire d'Annam », Yves Goudineau (directeur de l'EFEO), le 23 février 2017 ;
- « Pour une théorie spatiale du genre », Klaus Hamberger (maître de conférences à l'EHESS), le 2 mars 2017 ;
- « Des guerriers aux ancêtres. Pratiques kanak de la mémoire à propos de la guerre de 1917 », Alban Bensa (directeur d'études à l'EHESS), le 9 mars 2017 ;
- « Les communs et la question de la souveraineté », Pierre Dardot (professeur agrégé), le 16 mars 2017 ;
- « La gouvernementalité pastorale d'une royauté sacrée malgache », Laurent Berger (maître de conférences à l'EHESS), le 23 mars 2017 ;
- « Ce que les morts font au pays, ce que le pays fait aux morts. Géographies de l'autochtonie en Mongolie », Grégory Delaplace (maître de conférences à l'université Paris Ouest-Nanterre), le 30 mars 2017.

COMMUNICATIONS À DES COLLOQUES

- Ph. Descola, « Perspectives on Amazonian anthropology », colloque « Fifty years of amazonianist anthropology », King's College, Cambridge, 19-20 septembre 2016.
- Ph. Descola, « Figurer les ontologies », table ronde « La politique des expositions temporaires » dans le cadre du colloque « Un musée à imaginer », musée du quai Branly, 29-30 septembre 2016.
- Ph. Descola, « All kinds of humans, all kinds of animals », colloque « Animals and anthropology », université de New York, départements d'anthropologie et d'études environnementales, 14 octobre 2016.
- Ph. Descola, « Pluralismo antropológico y pluralismo ontológico », conférence de clôture du colloque « Utopías y lejanías : la teoría antropológica desde otros centros », université nationale de Río Negro, San Carlos de Bariloche, Argentine, le 7 décembre 2016.
- Ph. Descola, « Ontological differences in images », colloque « A cinematic *musée imaginaire* of spatial cultural differences », faculté d'architecture, université de Cambridge, 4 juillet 2017.

COURS ET CONFÉRENCES À L'EXTÉRIEUR

- Université Paris-Diderot, département de physique, séminaire du LIED (Laboratoire interdisciplinaire des énergies de demain), « L'Anthropocène est-elle soluble dans le pluralisme ontologique ? », le 11 octobre 2016.
- Université de New York, « An Inquiry in altermetaphysics », Departments of Philosophy, of Anthropology and of Environmental Studies, le 13 octobre 2016.
- Académie des sciences de la République tchèque, Prague, « From Anthropological Pluralism to Ontological Pluralism », le 7 novembre 2016.
- Université catholique du Chili, Santiago, « La Composición de los mundos », conférence magistrale le 29 novembre 2016.

- Université catholique du Chili, Centro de Estudios Interculturales e Indígenas, Santiago, « Hacia una nueva cosmopolítica », séminaire de recherche, les 30 novembre et 1^{er} décembre 2016.
- Académie nationale des sciences, Buenos Aires, « Pluralismo ontológico y diferencias culturales », le 5 décembre 2016.
- Institut national d'histoire de l'art, Centre André Chastel, « Dialogue sur les images avec le groupe de recherche *Images, dispositifs, lieux* (H. Brunon, J. Koerig, A. Fenech) », le 16 janvier 2017.
- Université de Princeton, Interdepartmental Humanities Institute, Faber Annual Lecture, « Making ontologies visible: an anthropological perspective on images », le 3 avril 2017.
- Université Johannes Gutenberg de Mayence, Georg Forster Annual lecture, « Towards a new cosmopolitics: the view from Afar », le 4 mai 2017.
- Université de Fribourg-en-Brisgau, Institut für archäologische Wissenschaften, « Images as indexes of ontological pluralism », le 15 mai 2017.
- Université Cornell, School for Criticism and Theory, cycle d'enseignement sur le thème « Ontological pluralism as anthropological critique », du 26 au 30 juin 2017.

PUBLICATIONS

- DESCOLA Ph., « Landscape as transfiguration. The Edward Westermarck memorial lecture, october 2015 », *Suomen Antropologi: Journal of the Finnish Anthropological Society*, vol. 41, n° 1, 2016, p. 3-14.
- DESCOLA Ph., « Biolatry: A surrender of understanding » (Response to Ingold's "A naturalist abroad in the museum of ontology") », *Anthropological Forum*, vol. 26, n° 3, 2016, p. 321-328.
- DESCOLA Ph., « Sexually bewitched », preface de J. BONHOMME, *The Sex Thieves*, Chicago, Hau Books, 2016.
- DESCOLA Ph., « Transformation transformed », *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, vol. 6, n° 3, 2016, p. 33-44.
- DESCOLA Ph., « Varieties of ontological pluralism », in P. CHARBONNIER, G. SALMON et P. SKAFISH (dir.), *Comparative Metaphysics: Ontology After Anthropology*. Londres/ New York, Rowman & Littlefield, 2016, p. 27-39.
- DESCOLA Ph., « La forêt des signes », préface à E. KOHN, *Comment pensent les forêts*, Bruxelles, Zones Sensibles, 2017, p. 11-17.
- DESCOLA Ph., « Les défis conceptuels de l'Anthropocène », in G. BŒUF, B. SWYNGHEDAUW et J.-F. TOUSSAINT (dir.), *L'homme peut-il accepter ses limites ?*, Versailles, Éditions Quae, 2017, p. 180-188.
- DESCOLA Ph., « Les animaux et l'histoire », *Revue d'histoire du XX^e siècle*, vol. 54, 2017, p. 113-131.