

Anthropologie de la nature

M. Philippe DESCOLA, professeur

Reprenant l'intitulé du cours de l'année dernière, « Figures des relations entre humains et non-humains », le cours de cette année en constituait un prolongement direct visant à expliciter et à préciser, par des études de cas ethnographiques, les quatre formules ontologiques introduites au terme de l'enseignement précédent. Rappelons que ces formules, que l'on a choisi de nommer par convention « animisme », « totémisme », « naturalisme » et « analogisme », sont autant de modes d'identification différenciés structurant l'expérience individuelle et collective, l'identification étant conçue comme une disposition générale 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. Rappelons également que l'identification est ici fondée sur l'imputation ou le déni à des objets indéterminés d'une « intériorité » et d'une « physicalité » analogues à celle que des humains peuvent s'attribuer à eux-mêmes, une distribution ontologique très générale et dont la distinction classique entre l'âme et le corps ne représente qu'une variante locale propre à l'Occident moderne. Par intériorité, il faut certes entendre la gamme des propriétés ordinairement associées à l'esprit, à l'âme ou à la conscience — intentionnalité, subjectivité, réflexivité, affects, aptitude à signifier ou à rêver —, mais aussi les principes immatériels supposés causer l'animation, tels le souffle ou l'énergie vitale, en même temps que des notions plus abstraites comme l'idée que je partage avec autrui une même essence, un même principe d'action ou une même origine. Par contraste, la physicalité concerne la forme extérieure, la substance, les processus physiologiques, perceptifs et sensori-moteurs, voire le tempérament ou la façon d'agir dans le monde en tant qu'ils manifesteraient l'influence exercée sur les conduites ou les *habitus* par des humeurs corporelles, des régimes alimentaires, des traits anatomiques ou un mode de reproduction particuliers. 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. L'enseignement de cette année fut consacré à l'étude des propriétés de l'animisme, du naturalisme et du totémisme, l'analogisme n'ayant pu être abordé faute de temps.

Il s'agissait d'abord de revenir de façon critique sur les définitions fort différentes que nous avons données de deux de ces formules dans des études antérieures — « Societies of nature and the nature of society », in A. Kuper (sous la direction de), *Conceptualizing Society*, 1992 et « Constructing natures : Symbolic ecology and social practice », in P. Descola & G. Pálsson (sous la direction de), *Nature and Society*, 1996. En suivant Lévi-Strauss, nous avons alors caractérisé le totémisme comme un dispositif classificatoire utilisant les écarts différentiels entre espèces naturelles afin de conceptualiser les discontinuités entre des segments sociaux. Toutefois, les formes de rapport aux non-humains observables dans certaines régions du monde — notamment l'Amazonie, l'Amérique subarctique ou la frange septentrionale de la Sibérie —, où l'animal est appréhendé comme une personne avec qui sont noués des rapports sociaux, correspondait à l'évidence à un autre type d'identification. Nous l'avons baptisé « animisme », et interprété comme une inversion symétrique du totémisme : ce ne sont pas les différences entre les non-humains qui permettent ici d'ordonner les rapports entre humains, ce sont au contraire les catégories élémentaires de la pratique sociale (consanguinité, affinité, aïnesse, rapports entre clans...) qui servent à penser les relations entre les humains et des non-humains traités comme des partenaires de statut quasi-équivalent, non comme des indices classificatoires. Mais cette définition de l'animisme comme un retournement du totémisme souffrait d'un grave défaut puisqu'elle reconduisait ce à quoi elle prétendait échapper, en important de façon subreptice dans la caractérisation de cosmologies non dualistes la distinction analytique entre nature et société propre à l'explication lévi-straussienne des classifications totémiques.

C'est pourquoi une nouvelle définition de l'animisme fut proposée : il s'agit d'un mode d'identification dans lequel les humains imputent aux non-humains une intériorité identique à la leur, tout en leur reconnaissant une physicalité différente. À l'inverse de ce qui est devenu la norme en Occident, ce n'est donc pas par leurs âmes qu'humains et non-humains se différencient dans les systèmes animiques, mais bien par leurs corps. De plus, cette différence de physicalité ne concerne pas tant la matière — humains et non-humains partageant des substances communes qui circulent sans trêve entre les corps, à l'instar d'une vaste chaîne trophique —, elle concerne surtout la forme, c'est-à-dire non seulement la simple conformation physique, mais aussi l'ensemble de l'outillage biologique qui permet à une espèce d'occuper un certain habitat et d'y mener le mode de vie distinctif par quoi on l'identifie au premier chef. Chaque classe d'être possède

sa physicalité propre, à la fois condition et résultat d'un régime alimentaire et d'un mode de reproduction particuliers, induisant ainsi ce que l'on pourrait appeler un éthogramme, c'est-à-dire un mode de comportement spécialisé dont les caractéristiques détaillées ne pouvaient échapper aux facultés aiguës d'observation que doivent déployer des peuples amenés à extraire chaque jour leur subsistance d'un environnement peu anthropisé.

Toutefois, si les formes sont fixes pour chaque classe d'entité, elles sont variables pour les entités elles-mêmes. Un trait classique de toutes les ontologies animiques est en effet la capacité de métamorphose reconnue aux êtres pourvus d'une intériorité identique : un humain peut s'incorporer dans un animal ou une plante, un animal adopter la forme d'un autre animal, une plante ou un animal ôter son vêtement pour mettre à nu son âme objectivée dans un corps d'homme. On s'est alors interrogé sur la fonction que pouvait revêtir cette aptitude généralisée à la métamorphose. Elle paraît résider dans la possibilité qu'elle ouvre à des personnes humaines et non humaines dotées au départ de physicalités différentes de trouver un terrain commun permettant des interactions sur un même plan, celui d'une intériorité commune. Or, étant donné les différences de forme-comportement, cela n'est possible que si l'on se fait reconnaître par autrui comme identique à soi en adoptant sa livrée, c'est-à-dire lorsque les plantes, les animaux ou les esprits qui sont leurs hypostases rendent visite aux humains sous la même apparence qu'eux — dans les rêves, généralement — et lorsque les humains revêtent une forme non-humaine, en général celle d'un animal, pour aller à la rencontre de ces entités. La métamorphose n'est donc pas un dévoilement de l'humanité des personnes animales, ou un déguisement de l'humanité des personnes humaines, mais le stade culminant d'une relation où chacun, en modifiant la position d'observation que sa physicalité originelle impose, s'attache à coïncider avec la perspective sous laquelle il pense que l'autre s'envisage lui-même : l'humain ne voit plus l'animal comme il le voit d'ordinaire, mais tel que celui-ci se voit lui-même, en humain, et l'humain est perçu comme il ne se voit pas d'habitude, mais tel qu'il souhaite être vu, en animal.

Cette interprétation de la métamorphose comme une sorte d'anamorphose ne pouvait qu'inciter à examiner ses rapports avec la théorie du « perspectivisme » développée par E. Viveiros de Castro afin de rendre compte des cosmologies amazoniennes. Partant du constat ethnographique que, dans cette aire culturelle, les animaux sont réputés se voir comme des humains et voir les humains comme des animaux, le perspectivisme postule que tout être qui occupe un point de vue de référence, et se trouve ainsi placé en situation de sujet, s'appréhende sous les espèces de l'humanité, la forme corporelle et les usages des humains constituant des attributs pronominaux du même type que les auto-désignations ethnonymiques. Or, cette inversion croisée des points de vue qui caractérise en propre le perspectivisme est loin d'être attestée dans tous les systèmes animiques. La situation la plus commune, typique de ce que l'on pourrait appeler l'animisme standard, est en effet celle où les humains se contentent de dire que les non-

humains se perçoivent comme des humains, sans rajouter la clause perspectiviste que ces non-humains perçoivent les humains comme des non-humains. De fait, dans l'animisme standard, les non-humains perçoivent les humains tels qu'ils sont, c'est-à-dire avec une forme humaine. Et si les non-humains qui se perçoivent comme des humains se différencient des humains qu'ils voient aussi comme des humains, c'est que tous les corps se distinguent non pas tant par l'anatomie nue que par les dispositions qui y sont logées, comme par la façon dont ils se présentent en action au regard d'autrui, c'est-à-dire par les multiples manières de faire usage des corps, de les donner à voir et d'en prolonger les fonctions. Il faut donc en conclure que le perspectivisme est un cas particulier de l'animisme qui exploite la possibilité ouverte par la différence des physicalités en postulant une symétrie inverse des points de vue.

Plusieurs cours furent ensuite consacrés à l'examen du totémisme. En proposant une nouvelle définition de ce mode d'identification comme une combinaison d'identité des intériorités et d'identité des physicalités, nous allions à l'encontre de notre interprétation antérieure, elle-même tributaire de celle de Lévi-Strauss qui y voit une correspondance entre deux séries de discontinuités : l'une, naturelle, entre les espèces éponymes, l'autre, culturelle, entre les segments sociaux. Il fallait donc justifier ce revirement et cela fut fait à partir d'une enquête sur les faits australiens. Elle débuta par l'examen de la typologie jadis proposée par A.P. Elkin des différentes formes de totémisme présentes dans le continent. En effet, si le totémisme australien s'enracine dans un système cosmologique et étimologique tout à fait singulier, commun à tous les groupes aborigènes, que l'on a coutume d'appeler « le Rêve », en revanche, les modes sociaux d'affiliation totémique et les rapports qu'entretiennent les individus avec leurs totems sont, quant à eux, d'une très grande diversité. La typologie d'Elkin a le mérite d'en offrir un premier inventaire d'où il ressort que le totémisme australien est décomposable en une douzaine de types apparemment hétérogènes dont plusieurs ne jouent aucun rôle dans le fonctionnement de l'alliance matrimoniale, ruinant ainsi l'espoir de mettre en évidence une relation systématique à l'échelle du continent entre les classifications totémiques et un type unique de mécanisme gouvernant le mariage. Mais Elkin ne fait pas que détruire l'unité sociologique du totémisme australien, il suggère aussi quelques pistes quant à sa spécificité ontologique, plus particulièrement quant à l'hybridation qu'il suppose entre humains et non-humains : selon lui, arborer un nom totémique ne relève pas de la seule nécessité pour un groupe d'avoir un emblème distinctif car le nom représente une « communauté de nature » entre le groupe et son totem. Il reste toutefois bien laconique lorsqu'il s'agit de définir avec quelque précision en quoi consiste au juste cette communauté de nature. Tout au plus peut-on constater à partir de son inventaire la prévalence de deux grandes variétés d'hybridation entre humains et non-humains, totems inclus. L'une fait appel au partage d'une même substance (la chair, le sang, la peau) et concerne surtout les totémismes matrilineaires, de moitié et claniques, et le totémisme de sous-section quand il est lié à des sites

culturels localisés ; l'autre repose sur l'identité d'essence ou de principe d'individuation engendrée par l'incorporation régulière dans les humains et les non-humains des âmes-enfants d'un site totémique, et elle est le plus manifeste dans le totémisme conceptionnel, dans le totémisme culturel et dans le totémisme clanique patrilinéaire.

C'est pourquoi il fallait se tourner vers ce que les Aborigènes disent de ces hybridations totémiques et donc, en premier lieu, vers les indices sémantiques. L'étude de C.G. von Brandenstein sur la signification des noms de totem fut ici d'un précieux secours. Elle montre, en effet, que les membres humains d'une classe totémique partagent un ensemble de propriétés substantielles et immatérielles qui leur sont propres et qui peuvent être subsumées, à l'échelle de l'Australie tout entière, dans une combinaison de trois paires de qualités primaires dénotant des comportements, des types d'humeur et des formes. Or, ces propriétés ne sont pas dérivées de l'espèce totémique qui n'en représente qu'une manifestation concrète parmi d'autres, d'autant que le nom par lequel ces espèces sont désignées n'est bien souvent lui-même qu'un terme dénotant une qualité, non un terme exclusif se référant à un taxon biologique. Il est donc difficile de maintenir pour l'Australie l'interprétation classique des classifications totémiques puisque la différence première réside ici entre des agrégats d'attributs communs à des humains et des non-humains au sein de classes désignées par des termes abstraits, non entre des espèces animales et végétales susceptibles de fournir naturellement par leurs discontinuités manifestes un modèle analogique servant à ordonner les discontinuités sociales. De fait, la classe totémique forme une entité indissociable, fondée sur le partage entre tous ses membres humains et non humains d'un ensemble spécifique d'attributs physiques et moraux constituant une sorte de prototype ontologique dont l'espèce totémique est l'expression emblématique, non l'archétype concret dont les qualités seraient dérivées.

Deux cas ethnographiques d'hybridation totémique furent ensuite examinés : celui des Mangarrayi et Yangman du sud de la Terre d'Arnhem étudiés par F. Merlan, et celui des tribus aranda du désert central sur lesquels existe, depuis les travaux pionniers de B. Spencer et F. Gillen, une abondante littérature. Les Mangarrayi et Yangman ont un totémisme patrilinéaire de semi-moitié qui ne joue aucun rôle dans l'alliance de mariage. Or, l'ontogenèse mythique confirme à la fois l'idée d'une hybridation originaire et le principe de la classe totémique comme un type ontologique singulier, puisque la génération des existants y prend la forme d'une parthénogenèse se déroulant à l'intérieur de classe d'hybrides déjà constituées, processus au terme duquel chacune des catégories d'existants fut peuplée d'un plus grand nombre d'espèces, dont des variétés d'humains, qui demeuraient néanmoins conformes aux particularités essentielles et matérielles du type ontologique propre à la classe totémique où elles étaient advenues. Chez les Aranda, le totémisme est « conceptionnel », ce qui le rend plus indépendant encore des sous-sections matrimoniales que chez les Mangarrayi et les Yangman, les membres d'une sous-section pouvant se réclamer de plusieurs affiliations

totémiques distinctes. Le rapport avec le totem n'y est pas conçu comme identification d'un individu humain à un individu non-humain, mais comme une affinité profonde entre des entités qui partagent des attributs physiques et moraux communs du fait qu'elles sont des matérialisations, singularisées par leur forme, de classes de propriétés issues d'un même prototype. C'est ce que souligne l'ontogenèse mythique qui rappelle que les humains, les plantes et les animaux furent formés par découpage dans des conglomérats de matière vivante : ils portent donc la trace jusqu'à présent de cette hybridité originaire, chaque classe d'être humain étant associée par l'affiliation totémique à l'élément non humain dont elle fut primitivement dissociée.

La formule ontologique du totémisme n'est valable en droit que pour la seule Australie car on ne trouve nulle part ailleurs un mode d'identification combinant des continuités aussi affirmées entre les intériorités et les physicalités reconnues respectivement aux humains et aux non-humains. On peut néanmoins l'envisager comme l'expression sous une forme purifiée d'un schème ontologique dont on trouve ailleurs des traces, logées à l'intérieur d'autres modes d'identification dominants. C'est le cas dans les sociétés nord-algonquines, à qui fut emprunté le mot totem, et qui relèvent sans conteste du mode animique, mais où l'on discerne des ébauches d'identification totémique au sens australien. Chez les Penobscot du Maine, par exemple, qui possédaient ce que F. Speck a appelé des « totems de gibier » bien qu'ils aient été dépourvus de groupes de filiation : chaque bande locale était nommée d'après une espèce animale réputée plus particulièrement populeuse dans son territoire de chasse hivernal. Les appellations « totémiques » n'étaient pas fondées sur une correspondance arbitraire entre des discontinuités naturelles et des discontinuités sociales, selon l'interprétation classique du totémisme classificatoire, mais sur une relation substantielle de dépendance consentie des groupes locaux vis-à-vis des collectifs d'animaux qui prêtaient aux humains non seulement leur nom, mais aussi l'usage de leurs territoires et la matière de la subsistance quotidienne.

L'animisme et le totémisme présentent des propriétés formelles très contrastées. Dans l'animisme, la continuité des relations entre humains et non-humains (permise par l'intériorité) annule en grande partie la différence physique entre les termes, ce qui explique le caractère relationnel des cosmologies animiques et le fait que les identités contrastives des personnes humaines et non humaines y soient définies par leurs positions contrastives. En revanche, le totémisme australien est une structure symétrique caractérisée par une double identité interne à chaque classe, celle des termes humains et non humains et celle des relations — d'origine, d'apparement, de similitude ou même d'inhérence —, qui fait écho à la double identité ontologique des intériorités et des physicalités. Il place donc sur un pied d'égalité des relations et des termes interdépendants, motif de perplexité pour les anthropologues et raison pour laquelle ils l'ont interprété soit en privilégiant l'identité entre les termes — Frazer, par exemple —, soit en soulignant l'homologie des relations, à l'instar de Lévi-Strauss.

Comme on l'a dit plus haut, nous avons fait l'hypothèse dans des travaux antérieurs que l'animisme et le totémisme étaient des modes d'identification dont la formule était symétriquement inversée : usage des catégories élémentaires de la pratique sociale pour conceptualiser le rapport aux non-humains, dans un cas, usage des discontinuités entre non-humains pour penser les discontinuités entre humains, dans l'autre. Or, en adoptant une définition ontologique des modes d'identification, une telle symétrie disparaît : à l'animisme qui est fondé sur l'hétérogénéité physique de classes d'existants pourtant dotés d'un esprit et d'une « culture » identiques ne s'oppose plus le totémisme (continuité des intériorités et continuités des physicalités), mais une troisième formule, le naturalisme, qui postule une continuité de la physicalité des entités du monde (lois de la nature) et une discontinuité de leurs intériorités (seuls les humains ont une âme, un esprit, une culture).

Les derniers cours furent consacrés à l'examen des propriétés du naturalisme ainsi entendu. On en retraça d'abord brièvement la genèse, puisque sa formulation définitive ne fut rendue possible que lorsque, à l'idée moderne de nature apparue avec la révolution scientifique du XVII^e siècle, vint s'accoler la notion de culture progressivement formée au cours du XIX^e siècle. Il convenait de revenir sur les deux sens principaux de cette dernière notion, au vu du rôle important qu'elle joue dans la constitution de l'ontologie moderne : la culture en tant que civilisation, c'est-à-dire aptitude à la création collective soumise à un mouvement progressif de perfectionnement, une idée qui émerge en France et au Royaume-Uni à la fin du XVIII^e siècle ; et la culture en tant que configuration unique et cohérente de traits matériels et intellectuels, typique d'un certain mode de vie, enracinée dans les catégories singulières d'une langue et réputée responsable de la spécificité des comportements individuels et collectifs des membres de la communauté qu'elle caractérise, conception qui se développe dans les pays de langue germanique dans le courant du XIX^e siècle. Or, c'est cette dernière notion qui va émigrer aux États-Unis avec F. Boas et la première génération des boasiens, tous formés dans le creuset de la culture allemande, où elle va constituer le socle toujours vivace de l'anthropologie sociale et culturelle nord-américaine. Elle est donc étroitement tributaire des débats épistémologiques menés dans les universités allemandes à la fin du XIX^e siècle quant au statut respectif des sciences de la nature et des sciences de la culture. Il convenait de souligner le rôle joué par H. Rickert dans ces débats lorsqu'il avait distingué entre les objets dénués de sens intrinsèque dont l'existence est déterminée par des lois générales, objets dont s'occupent les sciences de la nature, et les objets que nous appréhendons dans leur singularité en vertu de la valeur contingente qui leur est attachée, objets dont s'occupent les sciences de la culture. Le contraste entre la nature et la culture devient désormais affaire d'approche : à peu près toute réalité peut être appréhendée sous son aspect naturel ou sous son aspect culturel selon qu'elle est prise dans sa factualité impersonnelle, ou au contraire du point de vue des désirs, des usages et des représentations dont l'ont investi ceux pour qui elle

devient significative. Une telle clarification se paye toutefois d'une séparation épistémologique rigide entre deux champs d'investigation et deux modes de connaissance, et elle dessine en creux l'espace où l'ethnologie du XX^e siècle pourra se déployer : l'étude des réalités culturelles en tant que celle-ci se démarque de l'étude des réalités naturelles.

Au terme de cette brève évocation historique, on est revenu aux propriétés de l'ontologie naturaliste telle qu'elle se présente pour nous, c'est-à-dire comme idéologie du monde moderne. Deux idées dominent : d'abord que ce qui différencie les humains des non-humains, c'est l'intériorité — qu'on nomme celle-ci conscience réflexive, subjectivité ou faculté langagière — de même que les groupes humains se distinguent les uns des autres par leur manière particulière de faire usage de ces aptitudes, ce que l'on appelait autrefois l'esprit d'un peuple ; ensuite, l'idée complémentaire, très anciennement présente mais dont Darwin fournira la théorie, que la composante physique de notre humanité nous situe dans un continuum matériel au sein duquel nous n'apparaissions pas comme des singularités beaucoup plus significatives que n'importe quel autre être organisé.

Il fallait toutefois faire justice d'une possible objection : pourquoi ne pas tenir compte aussi d'un courant souterrain mais actif que l'on pourrait qualifier de gradualiste et qui, depuis plusieurs siècles en Occident, refuse d'entériner l'existence d'une différence de nature entre les hommes et les animaux du fait de leur intériorité ? Montaigne en est sans doute le représentant le plus connu, qui reconnaît aux animaux la faculté de raisonner, l'habileté technique et l'aptitude à apprendre. Pourtant, il demeure un cas assez exceptionnel ; au moment même où paraissent les *Essais*, Pierre de la Primaudaye publie un traité d'anthropologie qui connut maintes rééditions et où sont réaffirmées d'un même mouvement la continuité physique de tous les existants et l'absolue singularité des humains du fait de leur possession d'une âme raisonnable. On ne doit donc pas exagérer l'importance de ces voix dissonantes, ni l'ampleur de leur opposition à l'ontologie naturaliste dominante. C'est le cas aussi de Condillac : si le *Traité des animaux* est indubitablement gradualiste, il n'en admet pas moins l'existence d'un seuil irréversible dans le progrès des facultés que seuls les hommes ont franchi. En outre, l'âme des hommes et celle des animaux sont d'une nature entièrement différente, ce qui restaure la différence ontologique fondamentale entre eux et nous.

Il convenait aussi de s'interroger sur les mutations éventuelles que le schème naturaliste aurait pu subir dans les dernières décennies du fait des développements de l'éthologie et des éthiques de l'environnement. En effet, l'éthologie comportementale des grands singes a mis en évidence que des groupes distincts de chimpanzés élaborent et transmettent des familles de techniques bien différenciées, les particularismes techniques et comportementaux propres à chaque bande pouvant porter sur une quarantaine de traits contrastifs, pour l'essentiel indépendants des conditions géographiques locales, ce qui a conduit certains éthologues à annoncer la naissance d'une véritable ethnographie comparative des « cultures

chimpanzés ». Cela dit, cette importante découverte ne remet pas vraiment en cause les fondements du naturalisme, puisque la singularité des humains dans cette ontologie repose sur la capacité qui leur est reconnue de produire des particularismes culturels en mobilisant des facultés internes qui leur seraient propres. Or, sur ce point les éthologues comportementalistes n'ont pas encore réussi à apporter les preuves que les expérimentalistes exigent pour admettre que les chimpanzés posséderaient certaines facultés mentales analogues aux nôtres, notamment l'aptitude à l'apprentissage par imitation intentionnelle. Il fallait donc se tourner vers une autre branche de l'éthologie, celle qui étudie les systèmes de communication animaux. Les travaux de P. Marler et de ses disciples montrent en effet que les signaux vocaux émis par certaines espèces partagent bien des caractéristiques du langage humain : il s'agit notamment des variations dialectales arbitraires et des innovations au sein d'une même espèce, de l'apprentissage par imitation d'un adulte, de la correspondance entre un signe vocal et un signifié univoque, de la possible intentionnalité du message et de l'anticipation des effets de sa réception. Toutefois, presque tous les éthologues s'accordent aussi sur le fait que cette faculté langagière ne résulte pas de ce que les animaux posséderaient un « esprit » les rendant capables de contrôler leur comportement et d'intervenir sur leur environnement au moyen de représentations qu'ils pourraient transmettre de façon rudimentaire à leurs congénères ; elle procède d'une détermination neurophysiologique propre à chaque espèce et progressivement spécifiée par l'expérience, laquelle relève sans conteste de la physicalité, non de l'intériorité distinctive prêtée aux humains par le naturalisme.

C'est vers de tout autres domaines, ceux de la philosophie morale et du droit, que l'on s'est ensuite tourné afin d'évaluer les mutations éventuelles de l'ontologie naturaliste. La discontinuité des humains vis-à-vis des autres existants procède en effet dans l'idéologie moderne d'une conception de leur intériorité comme doublement subjective : la conscience de soi fait la subjectivité, la subjectivité permet l'autonomie morale, l'autonomie morale fonde la responsabilité et la liberté qui sont les attributs du sujet en tant qu'individu porteur de droits et de devoirs à l'égard de la communauté de ses égaux. Traditionnellement définis comme dépourvus de ces propriétés, les plantes et les animaux sont donc exclus de la vie civique. Or, cette subordination des non-humains aux décrets d'une humanité impériale est de plus en plus contestée par des théoriciens de la morale et du droit.

Les éthiques extensionnistes et holistes furent tour à tour examinées. Parmi les premières, on accorda une attention particulière aux thèses de P. Singer en ce qu'elles ont évolué d'une position utilitariste classique (de nombreux animaux sont capables d'éprouver du plaisir et de la peine et ils ont donc, tout comme les humains, des intérêts propres dont il faut tenir compte) vers une position plus anthropocentrique, lorsqu'il en vient à affirmer que la vie de certains êtres sensibles possède une valeur intrinsèque plus grande du fait qu'ils sont dotés de facultés dérivées de celles que le naturalisme impute aux humains, telles la

conscience de soi, la capacité de penser et de se projeter dans l'avenir, ou l'aptitude à communiquer des informations complexes. Toutefois, force est de constater que l'éthique de Singer ne remet pas en cause de manière fondamentale les principes de base de l'ontologie naturaliste. Elle en exploite même toutes les possibilités puisque l'argument « pathocentrique » de l'extension aux êtres sensibles du droit à la vie repose sur la mise en avant d'une similitude dans la dimension physique des existants, du moins jusqu'aux organismes dotés d'un système nerveux central, tandis que l'extension de la qualité de personne à certains animaux seulement se fonde sur le fait qu'ils partagent avec les humains une intériorité de même nature. Certes, les frontières ontologiques ont un peu coulissé, mais ce mouvement s'est fait dans les directions prévisibles que les lignes de force du naturalisme avaient tracées : continuité des corps, d'un côté, discontinuité des facultés mentales, de l'autre.

D'inspiration plus nettement anthropocentrique, l'éthique de la condition animale développée par T. Regan se démarque pourtant avec plus de vigueur des conventions du naturalisme. Regan part en effet d'une position franchement individualiste : les sources de la morale et du droit ne résident que dans des individus, c'est-à-dire dans des êtres qui possèdent une valeur inhérente en ce qu'ils sont en propre des « sujets-de-vie » et non pas les simples objets de la considération morale des humains. Or, pour se voir reconnaître cette condition d'agent moral, il faut pouvoir jouir d'un ensemble de capacités témoignant d'une autonomie d'action et d'une forme d'intentionnalité : la conscience de soi, l'aptitude à agir en fonction des finalités que l'on se donne, la possibilité de former des représentations. Plus généreux que la plupart des éthologues, Regan impute ces attributs à un petit nombre de mammifères, tout spécialement les primates, qui deviendraient ainsi des sujets juridiques à part entière et non plus les bénéficiaires de droits protecteurs concédés par des humains. Assurément, et tout comme pour Singer, c'est en vertu des propriétés internes qu'ils posséderaient en commun avec les humains que des animaux changent ainsi de catégorie. Mais leur nouveau statut ouvre une brèche plus importante dans le mode d'identification naturaliste puisque la qualité de sujet leur est enfin reconnue, à l'égal des humains, comme un trait distinctif intrinsèque. Cela dit, ce remue-ménage dans les frontières ontologiques est encore loin de rendre la variante extensive du naturalisme proposée par Regan en tout point comparable aux distributions de propriétés que l'animisme opère. D'abord, parce qu'une intériorité semblable à celle des humains n'est imputée à quelques animaux qu'en raison d'indices suggérant de façon apparente et vraisemblable qu'ils la possèdent en effet, et non pas, comme c'est le cas dans l'animisme, du fait d'une pétition de principe selon laquelle la subjectivité n'étant pas toujours aisément décelable par ses effets empiriques, il n'existe pas de motif dirimant pour en priver des plantes ou des artefacts. Ensuite, parce que l'intériorité attribuée par Regan aux grands singes n'en fait pas pour autant des sujets collectifs, seuls les individus étant pour lui source de droits, à la différence de la propension animique à voir dans

toutes sortes de classes d'existants des communautés *sui generis* organisées selon des principes analogues à ceux qui gouvernent les humains.

Par contraste, les éthiques holistes paraissent plus proches de l'animisme car elles mettent l'accent non pas sur des individus ou des espèces dotés de propriétés spéciales, mais sur la nécessité de préserver le bien commun en ne bouleversant pas de façon inconsidérée les relations d'interdépendance qui unissent toutes les composantes organiques et abiotiques d'un environnement. Ainsi, la *land ethic* d'A. Leopold met-elle en avant la nécessité pour les humains de comprendre leur situation au sein de la chaîne trophique afin de mieux assumer leur responsabilité morale dans le maintien des équilibres écologiques. Or, une telle intelligence des interactions ne peut être atteinte qu'au moyen d'une observation de la nature empreinte d'humilité, et en tâchant de s'identifier à chacun des acteurs de la grande communauté terrestre. Toutefois, Leopold ne remet aucunement en cause les répartitions ontologiques du naturalisme qu'il reconduit au contraire sans sourciller. En particulier, il n'impute pas aux non-humains une intériorité analogue à celle des humains, la conscience d'un devenir dont il les crédite à l'occasion n'étant qu'une métaphore de la téléonomie générale de la nature qui viendrait se réverbérer en chacun d'entre eux. Les continuateurs de Leopold ont su se dégager des symétries trompeuses du dualisme comme du finalisme distribué auquel leur mentor avait parfois cédé ; mais ce fut pour revenir aux certitudes plus robustes des sciences de la nature et dériver des lois de l'interdépendance écologique un modèle de l'action morale. Pour J. B. Callicott, par exemple, l'écosystème devient transcendant à ses éléments et ceux-ci, humains et non humains, se dépouillent de toute substance ontologique pour devenir de simples rouages dans un réseau de relations en constante réorganisation. Une telle cosmologie n'est plus biocentrique ou anthropocentrique, mais écocentrique, c'est-à-dire asservie aux mécanismes régulateurs des échanges d'énergie dans l'environnement. Cela dit, il faut bien une instance d'évaluation pour que cette totalité se comporte de façon morale en conservant son intégrité systémique, ou du moins la capacité de se régénérer, au détriment éventuel de l'une ou l'autre de ses composantes. Il faut donc des agents avisés, capables de conférer une valeur à ce qui n'en possède pas en propre, et c'est sans trop de surprise qu'on les voit recrutés parmi les seuls humains. Bref, les développements récents de l'éthique comme de l'éthologie ont certes induit des rectifications de frontières significatives dans la coupure entre entités culturelles et entités naturelles, mais qui ne remettent pas fondamentalement en cause le schème général organisant l'ontologie naturaliste.

Il reste à examiner à la lumière des matériaux ethnographiques les propriétés de l'analogisme, la dernière des quatre formules, et à comprendre les liens que chacune d'entre elles entretient avec des systèmes sociocosmiques et des régimes épistémiques singuliers, thèmes qui feront l'objet du prochain cycle d'enseignement.

Ph. D.

SÉMINAIRE

Sous le titre « la maison comme *imago mundi* », le séminaire se proposait d'aborder dans une perspective comparative la manière dont l'espace bâti sert de support à des théories cosmologiques et d'examiner les raisons pour lesquelles les conceptions de la maison comme microcosme sont plus ou moins développées selon les sociétés, et cela indépendamment du degré d'élaboration technique de leur architecture. La séance du 28 novembre fut consacrée à un exposé introductif du professeur qui présenta un panorama des approches anthropologiques de la maison, entendue ici au sens générique d'un espace ou d'un milieu construit ou aménagé pour une occupation humaine, qu'elle soit permanente ou temporaire, vouée à la résidence, au travail, au loisir ou au culte. Il existe très peu de synthèses en ce domaine qui semble avoir été négligé par l'anthropologie, le motif en étant peut-être que la maison se prête à des approches si multiples — choix techniques, contraintes environnementales, déterminisme des matériaux accessibles, préférences esthétiques, distribution des fonctions, expressions de l'organisation sociale et des statuts dans la dispositions spatiale et le patrimoine bâti, règles d'usage et de ségrégation, significations symboliques explicites et implicites —, qu'elles paraissent décourager tout effort de généralisation.

Pour ce qui est du symbolisme de la maison, il est vrai que deux métaphores reviennent dans toutes les analyses : corps et cosmos. Et il y a en effet de bonnes raisons phénoménales pour appréhender la maison comme un microcosme de niveau intermédiaire entre le corps dont elle est une extension construite — une deuxième enveloppe qui exige, pour s'y couler, tout un apprentissage et qui paraît suivre un cycle de développement analogue à celui d'un organisme — et le monde qu'elle reproduit en miniature puisqu'elle est connectée à l'espace environnant par au moins trois types de coordonnées, la verticalité, l'horizontalité linéaire ou diamétrale, et l'horizontalité concentrique. Mais bien qu'elles soient partout présentes — *La poésie de l'espace* en apporte la preuve pour l'Occident moderne —, ces deux images sont inégalement traduites dans des expressions publiques et il convient donc de s'attacher au premier chef à mieux mesurer les gradations dans l'investissement symbolique dont la maison fait l'objet.

C'est ce qu'une série d'exposés confiés à des collègues invités avait pour mission d'établir. Le 5 décembre, M. Dominique Casajus (directeur de recherche au CNRS) présenta un exposé intitulé « Ma tente, mon épouse : valeurs et orientes de la tente en pays touareg », où il développa les multiples dimensions de cet habitat mobile et en apparence fragile, possédé par les femmes et étroitement associé à elles. La séance du 12 décembre fut consacrée à un exposé donné par Mme Brigitte Bapandier (directeur de recherche au CNRS) sur « Temples de Chine, cosmos intimes » dans lequel elle analysa plus particulièrement la fonction de condensation paradigmatique de la cosmogenèse dévolue aux temples chinois. M. Gérard Toffin (directeur de recherche au CNRS) présenta le 19 décembre ses recherches sur « Maison, cité, temple chez les Newar du Népal » en soulignant

les structures symboliques communes que partagent l'habitation rurale, la ville et le temple. La séance du 9 janvier fut consacrée à un exposé donné par M. Claude-François Baudez (directeur de recherche au CNRS) sur « L'architecture microcosmique maya » qui s'attacha plus particulièrement à élucider les dimensions cosmiques de trois types d'édifices religieux : le temple-montagne, le temple-grotte et le temple comme cadre d'un rite déambulatoire. Le 16 janvier, M. Dimitri Karadimas (chargé de mission au Musée du quai Branly) examina les relations entre « Maison et cosmos chez les Miraña d'Amazonie », montrant que la « maloca » de forme octogonale figure un corps de femme allongée surplombé par un corps d'homme, en même temps qu'une image condensée du territoire en connexion avec les mouvements des corps célestes, en particulier les Pléiades. Au cours de la dernière séance, le 23 janvier, M. Bernard Juilliat (directeur de recherche au CNRS) proposa une analyse de la « Sociocosmologie de la maison et du village chez les Yafar de Papouasie Nouvelle-Guinée » où il mit notamment en évidence l'importance des critères de sexe et d'ânesse dans la cosmogénèse de cette société distribuée en quatre semi-moitiés exogames, et dans l'organisation de l'habitat qui en résulte.

PUBLICATIONS

« The *Genres* of Gender. Local Models and Global Paradigms in the Comparison of Amazonia and Melanesia », in T. Gregor & D. Tuzin (sous la direction de) *Gender in Amazonia and Melanesia : An Exploration of the Comparative Method*, pp. 91-114, Berkeley, University of California Press, 2001.

« Leçon inaugurale de la chaire d'Anthropologie de la nature », Paris, Collège de France, 2001.

« L'anthropologie de la nature », *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 57 (1), janvier-février 2002.

AUTRES ACTIVITÉS

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

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

— Président de la Société des Américanistes, vice-président du conseil scientifique de la Fondation Fyssen et membre des conseils scientifiques de la Fondation de la Maison des Sciences de l'Homme, de l'Institut français de recherches andines et du département de philosophie de l'École normale supérieure ; membre du conseil d'administration du Musée du Quai Branly ; membre des comités de rédaction des revues *L'Homme* (jusqu'en 2001), *GRADhIVA* (jusqu'en 2001) et du *Journal de la Société des Américanistes*, membre du comité scientifique de

la revue *Ethnoecologica* ; membre du comité éditorial du *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* (Lima), de la revue *Mana* (Rio de Janeiro) et de la revue *Recherches Amérindiennes au Québec*.

COLLOQUES, ENSEIGNEMENTS ET MISSIONS À L'ÉTRANGER

1. Communications à des colloques :

— « Décrire, comprendre, expliquer », symposium « La vérité dans les sciences », Collège de France, 16-17 octobre 2001.

— « Anthropologie et cognition », Colloque « Sociologie et cognition », Ministère de la Recherche, 7 janvier 2002.

2. Enseignement :

— Cycle d'enseignement d'une semaine à l'Université catholique de Louvain, mars 2002.

3. Conférences :

— INRA, centre d'Avignon, « Approches anthropologiques de l'environnement », Laboratoire d'écodéveloppement, le 10/04/02.

— CIRAD, centre de Montpellier, « Biodiversité et diversité culturelle », le 24/05/03.

— Université de tous les Savoirs, « Invariant anthropologiques et variations culturelles », le 22/07/02.

ACTIVITÉS DU LABORATOIRE D'ANTHROPOLOGIE SOCIALE (2001-2002)

Créé en 1960 par Claude Lévi-Strauss, le Laboratoire d'Anthropologie sociale est une unité mixte du Collège de France, du CNRS et de l'EHESS. Il compte cinquante-six membres permanents, dont huit du Collège de France (deux professeurs en activité, deux professeurs honoraires, un maître de conférences et 3 ITA) ; il publie deux revues de l'EHESS, *L'Homme* — la seule revue d'anthropologie générale en France — et *Études rurales*, et accueille la revue d'histoire de l'anthropologie *Gradhiva*. Il abrite une bibliothèque d'anthropologie générale riche de 20 000 volumes et de 386 périodiques, dont 190 vivants et un centre documentaire unique en Europe, les *Human Relation Area Files*. Une soixantaine d'étudiants y préparent des thèses sous la direction des enseignants-chercheurs ou chercheurs habilités.

Le Laboratoire d'Anthropologie sociale a une orientation généraliste et tous les grands thèmes de l'anthropologie sociale y sont traités. Les recherches concernent

l'Europe, l'Afrique, le Moyen-Orient, l'Amérique du Sud et du Nord, l'Australie, l'Océanie et l'Inde. D'une part, les chercheurs poursuivent individuellement et librement leur activité au sein des grands axes de recherche traditionnellement suivis au laboratoire ; d'autre part, ils participent collectivement à des thématiques particulières dans le cadre d'équipes de recherche auxquelles sont associés des étudiants confirmés et des chercheurs associés. 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. SURRELLÉS, N. VIALLES, M. MOIESSEEFF (membres du LAS), D. KARADIMAS, P. PEREZ, A.C. TAYLOR, M. HOUSEMAN (chercheurs associés).

L'anthropologie s'intéresse traditionnellement à la question des fondements de l'unité de l'homme, qu'ils soient envisagés du point de vue de ses facultés, de son fonctionnement psychique, de ses modes d'action sur la matière ou de la structuration de ses affects. Cette attention portée aux données fondamentales de l'existence humaine, et à leur enracinement dans l'évolution ontogénétique et phylogénétique de notre espèce, ne saurait pourtant être assimilée à une quête des universaux ; elle est un moyen d'asseoir l'intelligence de la diversité des mœurs, et la quête des principes qui permettraient de rendre compte de celle-ci, sur d'éventuels impératifs transhistoriques et transculturels de la vie sociale. Ces principes, que l'on peut choisir d'appeler par convention des invariants culturels, ne sont donc pas des clés universelles d'explication des comportements ou des systèmes d'idées, mais des structures ou des schèmes de niveau intermédiaire entre des potentialités biophysiques et des systèmes de pratiques ; c'est la nature de ces structures ou schèmes, et leur règles de combinaison dans des ensembles sociaux concrets, qui constituent l'objet des investigations individuelles de chacun des membres de l'équipe. Celle-ci développe en outre des activités collectives dans le cadre d'un séminaire où chacun de ses membres aborde, à partir de ses recherches personnelles, un problème plus général lié au thème d'investigation retenu pour l'année. En 2001-2002, l'équipe avait choisi de travailler sur la notion de relation. À la fois outil et objet de l'anthropologie depuis un siècle, cette notion a été très diversement appréhendée selon les courants théoriques, les domaines ethnographiques et les sources d'inspiration philosophiques et scientifiques des différents auteurs. L'objectif était donc double : d'une part, clarifier les usages de la notion — qui peut aussi bien désigner, selon les contextes d'usage, une relation d'intersubjectivité, un rapport social ou une relation purement logique —, d'autre part, examiner la possibilité d'isoler un groupe de relations qui serait pertinent tant du point de vue formel (logique et théorie des tropes) que du point de vue de son rendement dans l'analyse des structurations

de la pratique. C'est surtout sur les rapports entre termes et relations que les recherches de l'équipe se sont concentrées au cours de l'année.

Ce thème a d'abord été abordé à partir de l'étude de la relation dialogique, en prenant plus particulièrement pour exemple les dialogues cérémoniels amérindiens. Ceux-ci ont en effet comme caractéristique d'avoir un contenu sémantique extrêmement pauvre, ces échanges verbaux très codifiés ayant moins pour fonction de communiquer des informations que d'opérer une médiation, voire un rapprochement, entre deux interlocuteurs que sépare une grande distance sociale et entre lesquels existe au départ un état d'hostilité latente. Il s'agit donc d'un dispositif qui spécifie l'un par rapport à l'autre les positions de deux termes initialement indéterminés à travers la relation qu'il établit entre eux. Une autre forme de médiation ritualisée fut ensuite examinée, celle qui passe par des objets fonctionnant comme des « condensateurs » de relations. Dans le Sepik (Nouvelle-Guinée), par exemple, la tradition transmise de génération en génération dans les clans patrilinéaires est essentiellement organisée et mémorisée à partir de listes de noms propres liés à des ancêtres totémiques. Or, des objets servent à établir et à donner à voir rituellement les liens d'identification avec les ancêtres — des cordelettes servant de supports mnémoniques et des masques servant de supports de noms d'ancêtres —, objets qui tout à la fois « incorporent » des relations et sont eux-mêmes le terme d'une relation. L'équipe s'est ensuite intéressée à des situations où le terme d'une relation est aussi un non-humain, dans ce cas un animal, mais perçu comme ayant les caractéristiques d'un sujet humain. Ainsi, chez les Miraña (Amazonie), la possibilité d'une relation entre sujets (humains ou non humains) dépend de la reconnaissance des deux termes comme faisant partie d'un même stock de formes-types perceptuellement saillantes, transversales aux grandes distinctions ontologiques entre humains, plantes et animaux. C'est vers les remaniements de ces distinctions dans le domaine du droit contemporain que s'est ensuite tournée l'attention de l'équipe. La philosophie morale antispéciste qui réclame pour les animaux le statut de sujet de droit ne s'intéresse en effet qu'aux propriétés de fait des termes (les animaux, tout comme les humains, sont des êtres vivants sensibles), non à la relation qui fonde en droit la qualité de sujet puisqu'il s'agit toujours, dans le cas de l'antispécisme, d'une attribution extérieure, non de la reconnaissance que les animaux peuvent, en eux-mêmes, être à l'origine d'un droit. On s'est intéressé, enfin, à une autre dimension du rapport contemporain à l'animal en examinant, d'un point de vue à la fois anthropologique et éthologique, les interactions entre humains et grands singes dans divers contextes, et tout particulièrement dans les zoos.

Poursuivant son exploration des implications multiformes du régime carné, Noëlie Vialles, maître de conférences rattachée à la chaire, a repris ses enquêtes ethnographiques sur la pêche au thon en Sicile et, de façon plus sporadique, sur l'hippophagie en France. Elle a participé aux activités des groupes de travail « raisons de la pratique » et « corps et affects », ainsi qu'aux journées thématiques « De la naturalisation des hommes et des animaux ».

2. Thèse de doctorat soutenue dans le cadre de l'équipe.

M. Alexandre Mansutti, « Le parcours des créatures de Wajari. Socialisation du milieu naturel, système régional et migrations chez les Piaroa du Venezuela » (thèse en anthropologie sociale de l'EHESS, dirigée par Ph. Descola, soutenue le 12/06/02, et sanctionnée par la mention « très honorable avec félicitations du jury à l'unanimité »).

3. Publications des membres de l'équipe.

Désveaux Emmanuel, « Des Iroquois aux Tupinamba et retour ou réflexion sur la guerre amérindienne », *Recherches Amérindiennes au Québec*, XXXI (2), 2001, pp. 79-86.

Quadratura Americana, Essai d'anthropologie lévi-straussienne, Genève, Georg, 2001, 462 p.

« Some current kinship paradigms in the light of true Crow Indian ethnography », in Andre Gingrich & Richard Fox (sous la direction de), *Anthropology, by Comparison*, pp. 124-142, Londres, Routledge, 2002.

Joulian Frédéric, « Comment étudier les origines de la culture », *Les sciences de la cognition, Sciences Humaines HS n° 35*, 2001-2002, pp. 26-30.

« Origine de l'homme. Termites et chimpanzés », *La Recherche* 347, 2001, pp.14-15.

Lenclud Gérard, « Pourquoi il faut traiter autrui à l'égal de soi-même. Interprétation et charité en anthropologie », *Philosophia Scientiae*, VI, 2 novembre 2002.

Moisseeff Marika, « Australian Aboriginal ritual objects, or how to represent the unrepresentable », in M. Jeudy-Balini & B. Juillerat (sous la direction de), *People and Things : Social Mediations in Oceania*, pp. 239-263, Durham, Carolina Academic Press, 2002.

Severi Carlo, « Cosmology, Crisis and Paradox — On the image of White Spirits in kuna shamanistic tradition », in M. Roth & Ch. Salas (sous la direction de), *Memory, History, Narrative : a comparative inquiry into the representation of crisis*, Getty Institute for the History of Art and the Humanities Publications, Los Angeles, 2001.

« La parola-percorso : ordine e salienza nella tradizione orale », *Quaderni della Società Italiana di Antropologia del Mondo Antico* 4, 2001, pp. 107-141.

« Altar : Abschied und Konflikt » in *Altären, Kunst Zum Niederknienen — Shrines of the World*, Catalogue de l'Exposition, Museum Kunst Palast, Düsseldorf, 2001.

« Memory, Reflexivity and Belief. Reflections on the ritual use of language », *Social Anthropology* 10 (1), 2002, pp. 23-40.

Stoczkowski Wiktor, *Explaining Human Origins. Myth, Imagination and Conjecture*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, 224 p.

Para entender a los extraterrestres. Estudio etnológico de una creencia contemporánea, Madrid, Acento, 2001, 383 p.

Antropologia Ingénua, Antropologia Erudita. Origem do homem, imaginação e ideias adquiridas, Lisboa, Instituto Piaget, 2001, 281 p.

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

« Rire d'ethnologues », *L'Homme, revue française d'anthropologie* 160, 2001, pp. 91-114.

« La raison narrative : des vertus cognitives du récit comparées à celles du modèle », *Social Science Information* 40 (3), 2001, pp. 347-371.

« How to Benefit from Received Ideas », in C. Corbey & W. Roebroeks (sous la direction de), *Studying Human Origins*, pp. 21-28, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2001.

Surrallés Alexandre, « L'écliptique de la morale. Le sujet et la représentation de l'espace chez les Candoshi de la haute Amazonie », *Annales de la Fondation Fyssen* 15, Paris, 2001.

« La interioritat de l'univers », *Revista d'etnologia de Catalunya* 19, Barcelone, 2001, pp.120-129.

« El universo subjetivo. Territorio, espacio y cosmos en la cultura candoshi » in P. Garcia (sous la direction de), *Una historia para el futuro. Territorios y pueblos indígenas en Alto Amazonas*. Lima, Racimos de Ungurahui-IWGIA, 2002.